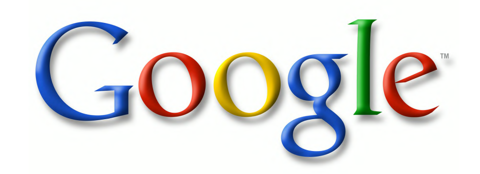


This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

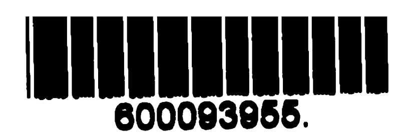
We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at http://books.google.com/




600093955.









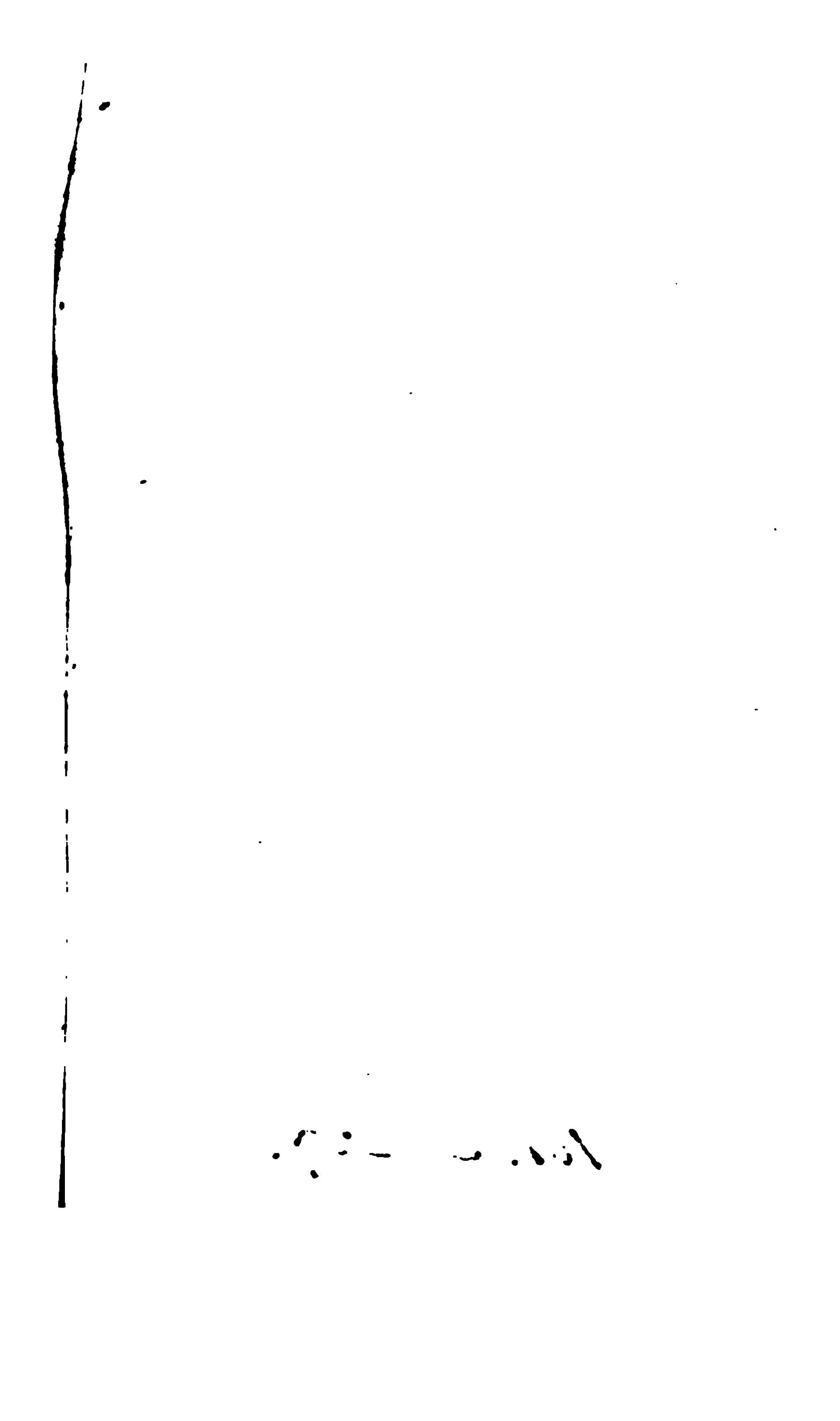

600093955.











Die

Nachexilischen Propheten

erklärt

von

Lic. Dr. August Köhler,
Privatdocent der Theologie in Erlangen.

Erste Abtheilung: Die Weissagungen Haggai's.

Erlangen.
Verlag von Andreas Deichert.
1860.

101. e. 227.

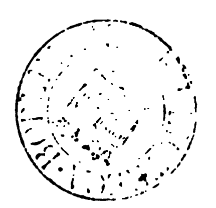
Die

Weissagungen Haggai's

erklärt

von

Lic. Dr. August Köhler,
Privatdocent der Theologie in Erlangen.



Erlangen.
Verlag von Andreas Deichert.
1860.

Schnellpressendruck von C. H. Kunstmann in Erlangen.

Vorwort.

Wenn wir bei den nachexilischen Propheten auch nichts Weiteres fänden, als unbestreitbar zuverlässige Aufschlüsse über die inneren Verhältnisse des in seine Heimath zurückgekehrten Israel, durch welche die entsprechenden Angaben in den sehr fragmentarisch gehaltenen Büchern Esra und Nehemia theils ihre Bestätigung theils eine Erweiterung erhielten, so würde es sich schon reichlich der Mühe verlohnen, diese Propheten wieder einmal ausführlicher zu untersuchen. Aber wir finden bei ihnen noch weit Mehreres und weit Wichtigeres. Haggai, Maleachi und besonders Sacharja, geben uns Aufschlüsse über die Entwicklung des werdenden Heiles, welche selbst die Weissagungen im zweiten Theile Jesajas an Klarheit und Genauigkeit noch weit überbieten. Es darf uns diess nicht befremden. Denn als die nachexilischen Propheten auftraten, war in der Geschichte Israels die letzte grosse Wendung eingetreten, welche

der Erfüllung der Verheissungen noch vorausgehen musste: Israel war, durch die Trübsale des Exils geläutert, wieder zurückgekehrt in das Land seiner Väter und zu dem Berge Zion. Zugleich aber hatte sich aus den Heidenvölkern eine Weltmacht gebildet, welche, bald von diesem bald von jenem Volke repräsentirt, je länger je mehr die Völker im weitesten Umkreis unter ihrem eisernen Scepter vereinigte. So war das Kommen Jehovahs, dieser Zielpunkt aller alttestamentlichen Weissagung, geschichtlich wohl vorbereitet und der Tag Jehovahs stand jetzt in unmittelbarster Aussicht. Unter diesen geschichtlichen Verhältnissen war es die Aufgabe jener letzten Propheten, einestheils Israel zu der rechten sittlichen Bereitschaft zu verhelfen, in welcher ihm das Kommen Jehovahs zum Heile gereichen könne, und anderntheils Israel Kunde zu geben von der Art und Weise, in welcher Jehovah demnächst kommen werde, damit es sein Heil, wenn dasselbe nun anbricht, auch erkenne und annehme.

Je grösser aber sonach die Wichtigkeit der nachexilischen Propheten ist, desto grösser ist auch die Schüchternheit, mit der ich einen Commentar zu diesen Propheten zu veröffentlichen unternehme. Ich hoffe indess sowohl darin eine Rechtfertigung zu finden, dass diese Weissagungsbücher schon seit geraumer Zeit nicht mehr in besonderen Commentaren, sondern nur in Werken, welche sich gleichmässig über sämmtliche Propheten verbreiten, bearbeitet worden sind, als auch darin, dass auf der Stufe, auf welcher sich die Erforschung des prophetischen Wortes zur Zeit noch befindet, auch ein nur geringerer Beitrag nicht ganz unwillkommen seyn kann. Denn daran, dass die Tiefen der in der

heil. Schrift uns übermittelten Prophetie auch nur in dem Maasse bereits erkannt wären, wie etwa die Tiefen der Paulinischen Sendschreiben, — daran fehlt nach Aller Urtheil noch Viel. Trotz der vortrefflichen Leistungen, welche wir auf einzelnen Theilen dieses Gebietes besitzen, ist das Ziel doch noch keineswegs erreicht. Die Zeichen der Zeit aber mahnen jetzt ernstlicher als je, von der Erforschung der Weissagung nicht mehr abzulassen, sondern uns immer mehr und mehr in dieselbe zu vertiefen.

Die vorliegende erste Abtheilung des Commentars zu den nachexilischen Propheten enthält die Erklärung Haggais; eine zweite und dritte, welche ich bald folgen lassen zu können hoffe, sollen der Erklärung Sacharjas, und die vierte der Erklärung Maleachis gewidmet seyn. Mein Bestreben in diesem Commentar geht nicht sowohl dahin, neue Ansichten aufzufinden, als vielmehr dahin, die mir richtig erscheinenden, gleichviel ob alt oder neu, wohl zu begründen. Die älteren Ausleger sind unter Anführung der von mir benutzten Ausgaben (und zwar an der Stelle, wo sie zuerst erwähnt werden) mehr, als diess sonst vielfach in alttestamentlichen Commentaren üblich ist, citirt worden.

Wenn ich schlüsslich noch meinen verehrten Lehrern in der alt- und neutestamentlichen Exegese, den Herren Professoren Dr. Delitzsch und Dr. v. Hofmann, für die freundliche, liebreiche Leitung und Unterstützung, welche sie mir von Anfang an bei meinen exegetischen Studien zu Theil werden liessen, öffentlich meinen innigsten Dank sage, so erfülle ich nur eine Pflicht der Pietät; ihre Erfüllung aber ist mir Herzensbedürfniss.

So sey denn nun auch dieses Buch, dessen erste Abtheilung ich hiemit der Oeffentlichkeit übergebe, dem Segen Dessen befohlen, der uns sein festes prophetisches Wort gegeben hat als eine Leuchte unseres Fusses und ein Licht auf unserem Wege.

Erlangen, den 28. Mai 1860.

A. Köhler.

Einleitung.

§. 1. Name und persönliche Verhältnisse Haggais.

Ausser unserem Propheten trägt keine andere Person im alten Testamente den Namen חַגַּי (LXX: Ἀγγαῖος; Vulgata: *Aggaeus*) [1]. Als Bedeutung dieses Namens wird von den Meisten mit Recht *festivus* angesehen [2]; denn חַגַּי ist durch die Adjectivendung ־ַי von dem Substantivum חָג *festum* gebildet [3]. Es ist daher חַגַּי

---

1) Die griechische Uebersetzung ist citirt nach der Recension von Tischendorf, *ed. alt. Lipsiae* 1856; die Itala und Vulgata nach der Ausgabe von Sabatier, *Parisiis* 1751.

2) So schon Hieronymus (citirt nach der Ausgabe von Vallarsi, *Venetiis* 1767 ff.) in seiner *praefatio ad Joelem* und zu Hag. 1, 1.

3) Coccejus in seinem *τὸ δωδεκαπρόφητον sive prophetae duodecim minores, Lugduni Batav.* 1652, *pag.* 445 fasst חַגַּי als Substantivum cum suff. prim. pers. plur., indem er erklärt: *nomen prophetae notat Festa mea.* Ebenso P. Lyser, *praelectiones academ. in prophetas minores etc. Goslaviae* 1709, *pag.* 1000 zu Hag. 1, 1 (der Prophet Haggai ist hier von des alten P. Lyser Urenkel, dem Braunschweigisch-Lüneburgischen Consistorialrath P. Lyser, bearbeitet). Allein denkt man sich den Propheten von seinen Eltern mit חַגַּי *festa mea* benannt, so wird sich schwerlich ein passender Grund für diese Benennung auffinden lassen; zu der Annahme aber, dass Jehovah dem Propheten diesen Namen als eine Vorbedeutung auf die Wiederherstellung seiner Feste gegeben habe, hat man kein Recht. Hiller in dem *onomasticum sacrum*, *Tubingae* 1706, *pag.* 262 fasst

ebensoviel als חַגַּי, welch letzteren Namen ein Sohn Gads trägt, vgl. Gen. 46, 16; Num. 26, 15 [1]); man könnte daher versucht

---

חַגַּי als *festum Existentis (Jehovae)*, indem er sich auf das Vorkommen von חֲגִיָּה 1 Chron 6, 15 beruft. Allein, dass חַגַּי eine Verkürzung aus חֲגִיָּה sey, ist zweifelhaft. Zwar ist die Endung ־ַי an verschiedenen Eigennamen offenbar eine Verkürzung aus יְהוָה; allein mit Gewissheit lässt sich diess doch nur von denjenigen Eigennamen behaupten, deren erste Hälfte ein Imperfectum verbi ist, z B אַחְזַי · יַעֲשַׂי · יַעְנַי · יַחְמַי · יֶהְדַּי · אֲחַסְבַּי · יְאַתְרַי · יְרִיבַי · יִשְׁמְרַי u. a. Wenn dagegen die Endung ־ַי am Ende von Eigennamen auftritt, deren erste Hälfte ein Substantivum ist, so ist diese Endung in vielen Fällen entschieden nicht eine Verkürzung aus יְהוָה, da sonst diese Wörter keinen passenden Sinn ausdrücken würden, sondern Adjectivendung, durch welche *nomina denominativa* gebildet werden (vgl. Ewald, ausführliches Lehrbuch der hebräischen Sprache, 6. Aufl. §. 164 c; 274 e), z. B. שָׁשַׁי und שָׁשַׁי *Lilienfarbener*, תַּלְמַי *Furchenreicher*, חוּרַי *Höhlenbewohner*, סִבְּכַי *Waldbewohner*. Nach der Analogie dieser Nomina wird man daher auch חַגַּי für ein Nomen denominativum oder ein Adjectivum von חָג zu halten haben; und ebenso wird zu erklären seyn: סַפַּי *Schwellenhüter*, בַּרְזִלַּי *Eisenmann*, שִׁטְרַי entweder *Schriftkundiger* oder *Beistand, der zur Seite steht*, אוּזַי *Starker* (?), אֲמִתַּי *Wahrhaftiger*, הִדַּי *Jubelnder*, שַׁלְמַי *Friedfertiger*, שַׁמַּי *Verwüster*, יְשִׁישַׁי *Weisslicher* oder *Greisenhafter*. Zweifelhafter kann man seyn, ob מַתְּנַי bedeute *Gabenreicher* oder *Gabe Jehovahs*; פְּעֻלְּתַי *Lohnreicher* oder *Lohn Jehovahs*; אִתַּי *Mitwohnender*, *Nachbar* oder *mit Jehovah*; צִלְּתַי *Schattenhafter* oder *Schatten Jehovahs*; שַׁבְּתַי *Sabbathgeborener* oder *Sabbath Jehovahs*; שִׁמְשַׁי *Sonnenhafter* oder *Jehovah ist Sonne*; doch ist bei diesen Wörtern die erstere Bedeutung nach Analogie von שָׁשַׁי, חוּרַי die wahrscheinlichere. Vgl Esra 10, 37 מַתַּנְיָה und מַתְּנַי nebeneinanderstehend.

1) Vgl. auch das Femininum חַגִּית 2 Sam. 3, 4; 1 Kön. 1, 5. 11; 2, 13; 1 Chron. 3, 2.

seyn, es für eine Willkühr der Punctatoren zu halten, dass das einemal חַגַּי, das anderemal חַגִּי vocalisirt ist, wenn nicht auch die LXX und Vulgata der verschiedenen Vocalisirung das Wort redeten, indem sie Gen. 46, 16 beziehungsweise Ἀγγίς (oder nach dem Cod. Alex. Ἀγγεῖς), *Haggi*, und Num. 26, 15 beziehungsweise Ἀγγί [1]), *Aggi* schreiben.

Ueber die persönlichen Lebensumstände Haggais ist uns so gut wie nichts bekannt. Wenn uns Hieronymus [2]) erzählt, dass Einige der Ansicht seyen, Haggai, Maleachi und Johannes der Täufer seyen nicht wirkliche Menschen, sondern in Menschengestalt erschienene Engel gewesen, so bedarf diese Ansicht wohl kaum einer Widerlegung. Diese wunderliche Meinung ist bezüglich Haggais durch einen Missverstand des Wortes מַלְאַךְ Cap. 1, 13, bezüglich Maleachis durch falsche Ausdeutung des Namens מַלְאָכִי, und endlich bezüglich Johannes des Täufers wahrscheinlich durch irrige Auslegung von Marc. 1, 2 (Mal. 3, 1): *ἰδοὺ ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου πρὸ προσώπου σου* entstanden; sie scheint aber zu den Zeiten des Hieronymus und des Cyrillus von Alexandrien [3]) ziemlich weit verbreitet gewesen zu seyn, da sich besonders letzterer gründlich auf ihre Widerlegung einlässt [4]).

---

1) An dieser Stelle steht zwar der Dativus *τῷ Ἀγγί*; allein man wird darum doch nicht die Form *Ἀγγί* für eine Dativbildung von *Ἀγγίς* halten dürfen, sondern sie als eine indeclinable Nominalbildung ansehen müssen. Das zweite *Ἀγγί*, welches in diesem Verse vorkommt, ist nicht ein Personenname, sondern ein Patronymikon.

2) *Tom.* VI., *col.* 751 zu Hag. 1, 13: *Quidam putant, et Joannem baptistam et Malachiam, qui interpretatur Angelus Domini, et Aggaeum, quem nunc habemus in manibus, fuisse angelos et ob dispensationem et jussionem Dei assumsisse humana corpora et inter homines conversatos.*

3) Vgl. Cyrilli *Alexandrini opera, cura J. Auberti. Lutetiae* 1638. *Tom.* III., *pag.* 637 in seinem Commentar zu Hag. 1, 13.

4) Woher Calmet die Behauptung entnommen hat, dass die angeführte Meinung gerade bei den Juden verbreitet gewesen sey, ist mir unbekannt; vgl. seinen *commentaire littéral* zu Hag. 1, 13: *„Quelques Hé-*

Dorotheus [1]) und Epiphanius [2]) wissen von Haggais Lebensumständen nur das Wenige zu berichten, dass er noch als

---

breux ont prétendu, qu' Aggée, que Malachie et saint Jean-Baptiste étoient véritablement des Anges." Hieronymus, auf welchen sich Calmet als seinen Gewährsmann beruft, scheint unter denen, welche diese Ansicht vertreten, nicht so wohl die Juden als vielmehr die Origenisten zu meinen, da er in seiner *Praefatio ad Malachiam* von Origenes sagt: *Scripsit in hunc librum Origenes tria volumina; sed historiam omnino non tetigit et more suo totus in allegoriae interpretatione versatus est, nullum Ezrae faciens mentionem, sed angelum putans fuisse qui scripsit, secundum illud quod de Joanne legimus: Ecce ego mitto angelum meum ante faciem tuam.* Vgl. Origenis *comment. in Joan. Tom.* II., 25 u. dazu *Tom.* II., 16. 17. *ed.* Lommatzsch *vol.* I., *pag.* 146 *sqq.* u. *pag.* 131 *sqq.* Wenn Keil, Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung, 2 Aufl S. 309 auch Pseudepiphanius Cap. 20 als Bestreiter der Meinung, dass Haggai ein Engel gewesen sey, aufführt, so ist diess wohl nur so gemeint, dass Pseudepiphanius diese Meinung nicht getheilt haben könne, da er ausdrücklich des Haggai Tod und Begräbniss meldet; denn eine ausdrückliche Bestreitung jener Meinung findet sich bei Pseudepiphanius nicht. Oecolampad in seinen *commentarii in libros prophetarum* 1558. bei Hag. 1, 13 und G. H. Vorstius, *chronologia sacra-profana* (צמח דוד) *auctore* Dav. Ganz *etc. Lugduni Batav.* 1644, *pag.* 245 bemerken, dass einige Rabbinen den Haggai und den Maleachi für Eine Person halten, da ersterer מַלְאַךְ יְהוָֹה genannt werde, letzterer מַלְאָכִי heisse.

1) S. Dorothei *episcopi et martyris synopsis de vita et morte prophetarum* in lateinischer Uebersetzung in der *maxima bibliotheca veterum patrum, Lugduni Tom.* III., *pag.* 422 *sqq.*: *Hic Haggaeus cum juvenis esset, e Babylone venit Hierosolymam, et manifeste de reditu populi vaticinatus est, et ex parte quoque templi restaurationem vidit. Mortuus autem et sepultus est prope sepulturam sacerdotum cum honore, quo sacerdotes sepeliri solebant.* — Ein Druck des griechischen Textes desjenigen Theiles der Synopse, welcher die Lebensbeschreibungen der Propheten enthält, ist mir nicht bekannt geworden; bei Cave, *scriptorum ecclesiastic. hist. literar. ed. Basil.* 1741, *Tom.* I.,

Jüngling von Babel nach Jerusalem gekommen sey, die Wiederaufrichtung des Tempels noch erlebt habe und endlich neben dem Begräbnissorte der Priester mit priesterlichen Ehren bestattet worden sey. Selbst wenn Delitzsch[1]) darin Recht hat, dass die dem Dorotheus zugeschriebene Synopse über das Leben und den Tod der Propheten, mit welcher bekanntlich die dem Epiphanius zugeschriebene Schrift über das Leben der Propheten so ziemlich übereinstimmt, ein Auszug des Presbyters Procopius aus den Denkwürdigkeiten (ὑπομνήματα) eines Tyrischen Bischoffs Dorotheus ist, und dieser Dorotheus Eine Person ist mit dem von Eusebius erwähnten Antiochenischen Presbyter Dorotheus, welcher nach des Eusebius Zeugniss mit der hebräischen Literatur vertraut war, — so müssen wir doch die Wahrheit seiner Angaben dahingestellt seyn lassen, da wir seine Quellen nicht kennen. Und wir dürfen die Wahrheit seiner Erzählung um so getroster dahingestellt seyn lassen, als uns seine Nachrichten im Verständniss der Weissagungen unseres Propheten doch nicht fördern. Der Angabe des Pseudepiphanius, dass Haggai noch als ein Jüngling nach Jerusalem gekommen sey, ist die Vermuthung mehrerer neueren Theologen entgegengesetzt[2]), dass Haggai noch den Salomonischen

---

pag. 164 *sqq.* fehlt gerade dieser Theil; das *Chronicon paschale* in der Ausgabe von Du Fresne, wo sich ebenfalls ein griechischer Text der Synopse findet, stand mir nicht zu Gebote.

2) S. Epiphanii *de vitis prophetarum* in der Ausgabe von *Petavius, Coloniae* 1682, *Tom.* II., *pag.* 235 *sqq.*: Ἀγγαῖος ὁ προφήτης, ἔτι νέος ὤν, ἐπανῆλθεν ἐκ Βαβυλῶνος εἰς Ἱερουσαλήμ, καὶ φανερῶς περὶ τῆς ἐπιστροφῆς τοῦ λαοῦ προεφήτευσεν, καὶ εἶδεν [ἐκ μέρους] τὴν οἰκοδομὴν τοῦ ναοῦ Ἱερουσαλὴμ . . . . ἐκεῖ οὖν ἀπέθανε καὶ ἐτάφη πλησίον τῶν ἱερέων ἐνδόξως.

1) Delitzsch, *de Habacuci prophetae vita atque aetate. Accedit diatribe de Pseudodorotheo et Pseudepiphanio. Lipsiae* 1842, *pag.* 54—77.

2) Ewald, die Propheten des alten Bundes II., 516; Keil, Einleitung S. 309.

Tempel gesehen habe, also bei seinem Auftreten als Prophet im zweiten Jahre des Darius Hystaspis mindestens 80 Jahre alt gewesen sey; allein auch diese Ansicht kann sich auf nichts weiteres stützen, als dass Haggai Cap. 2, 3 von Leuten zu seiner Zeit spricht, welche noch den alten Salomonischen Tempel gesehen hatten.

Von der jüdischen Tradition wird Haggai wie die beiden andern nachexilischen Propheten in nahe Verbindung mit den Männern der grossen Synagoge gebracht, indem er entweder selbst unter den Gliedern der grossen Synagoge aufgeführt wird [1]), oder doch wenigstens die Ueberlieferung an dieselben übermittelt haben soll [2]). Diese Tradition ist aber ziemlich unwahrscheinlich. Denn wenn auch die Existenz der grossen Synagoge nicht wohl geleugnet werden darf [3]), so ist ihre Entstehung doch wohl erst auf Esra und Nehemia zurückzuführen [4]). Die Ankunft Esras in Jerusalem fällt aber etwa 62 Jahre nach dem Auftreten Haggais als Prophet.

---

1) Zu Tractat *Baba bathra fol.* 15a: אנשי כנסת הגדולה כתבו יחזקאל ושנים עשר דניאל ומגלת אסתר (קנ"דג) erklärt Raschi das אנשי כנסת הגדולה ausdrücklich mit חגי זכריה ומלאכי זרובבל ומרדכי וחבריהם; Vgl. auch Abravanel in *praef. ad Nachalath aboth* bei Buxtorf, *Tiberias. Basil.* 1665 *pag.* 90; Carpzov, *introductio in vet. test. Lipsiae* 1721. III., 426.

2) Vgl. *Pirke aboth.* Krakau 1662 *pag.* 7a. חגי זכריה ומלאכי קבלו מנביאים שלפניהם ומסרוה לאנשי כנסת הגדולה; Abraham Hallevi ben David in dem *Sepher ha-Kabbala* vom Jahre 1161: נביאים מסרוה זה לזה דור אחר דור עד חגי זכריה ומלאכי: נביאים מסרוה לאנשי כנסת הגדילה; *Sepher ha-Cusari* III., 65; Ganz, *Zemach David vers. per* Vorstium *Lugd. Bat.* 1644 *pag.* 49.

3) Vgl. Hartmann, die enge Verbindung des alten Testamentes mit dem neuen. Hamburg 1831. S. 123. 126 ff.

4) J. E. Rau, *diatribe de Synagoga magna. Trajecti ad Rh.* 1762 *pag.* 81 *sq.* Jost, allgem. Geschichte des israelit. Volkes. Berlin 1832. I., 440 ff.

§. 2. Die Zeitverhältnisse Haggais.

Mehreres und Gewisseres als über seine persönlichen Lebensverhältnisse ist uns über die Zeitverhältnisse bekannt, in welche Haggais prophetische Wirksamkeit fällt. Er selbst datirt seine Weisagungen aus dem zweiten Jahre des Königs Darius, vgl. Cap. 1, 1; 2, 10; dessgleichen erzählt uns auch das Buch Esra (4, 24; 5, 1; 6, 14), dass Haggai und sein Zeitgenosse Sacharjah zur Zeit des persischen Königs Darius geweisagt haben. Welcher unter den persischen Königen dieses Namens aber, ob Darius I. Hystaspis oder Darius II. Nothus — denn an Darius III. Codomannus zu denken, ist selbstverständlich unthunlich — an den angeführten Stellen in Haggai und Esra gemeint sey, ist unter den Auslegern und Chronologen zweifelhaft. An Darius Nothus denken z. B. Joseph Scaliger[1]), Joh. Tarnov[2]), Joh. Piscator[3]), Aeg. Strauch[4]) u. A. Allein diess wird durch Hag. 2, 3 unmöglich gemacht, indem der Prophet an dieser Stelle unverkennbar von Manchen seiner Zeitgenossen voraussetzt, dass sie noch den Salomonischen Tempel gesehen haben. Da nun der Salomonische Tempel bereits im Jahre 587 zerstört wurde, das zweite Jahr des Darius Nothus aber in das Jahr 423 fällt, so hätten nach obiger Annahme Scaligers und derer, die mit ihm derselben Ansicht sind, die Zeitgenossen Haggais mindestens etwa 170 bis 180 Jahre alt gewesen seyn müssen[5]). Da nun aber ein solches Alter das Maass mensch-

---

1) Jos. Scaliger, *de emendatione temporum. Francofurti* 1593, *pag.* 283 ff. in dem Abschnitt: *de hebdomadibus Danielis.*

2) Joh. Tarnovius, *in Haggaeum commentarius. Rostochii* 1624, zu Hag. 1, 1.

3) Joh. Piscator, *comment. in omnes libros vet. test. Herbornae* 1644. *Tom.* III., *pag.* 484

4) Aegidius Strauchius, *breviarium chronolog. Wittebergae* 1664. *pag.* 861 *sqq.*

5) Dieser Consequenz kann man sich nur durch eine völlig unhaltbare Auslegung von Hag. 2, 3 entziehen, indem man nämlich mit Scali-

Gott der Gott der Juden ist; und durch diese Weissagungen zu dem Entschlusse bestimmt worden sey, die Juden aus ihrer Gefangenschaft zu entlassen. Wie aber Cyrus mit den Weissagungen der israelitischen Propheten bekannt geworden sey, ergibt sich leicht, wenn wir bedenken, dass Daniel, welcher noch in jener verhängnissvollen Nacht der Eroberung Babylons dem sorglosen König Belsazar den Untergang seines Reiches und seinen eigenen Tod angekündigt hatte, — dass dieser Daniel bereits von Darius dem Meder (Kyaxares II., dem Schwiegervater des Cyrus) zu einem der drei Fürsten über die 120 Statthalter des Reichs ernannt wurde, demnach mit dem königlichen Hofe in nächster Beziehung stand [1]). Daniel 6, 1 ff.

Infolge der Erlaubniss des Cyrus nun machten sich von den Gefangenen aus Juda und Benjamin, und von den Priestern und Leviten [2]) 42360 Freie [3]) mit 7337 Knechten und Mägden nach

---

Anschauungen über das Wesen der Prophetie nicht veranlasst; alle anderen Einwürfe aber gegen den jesajanischen Ursprung jener Capitel, welche ausser den aus dem Wesen der Weissagung entnommenen vorgebracht werden, scheinen uns nicht durchschlagend zu seyn.

1) Vgl. Pressel s. v. Cyrus in Herzogs Realencyklopädie Band III., S. 232.

2) Esra 1, 5.

3) Esra 2, 64; Neh. 7, 66; Pseudoesra 5, 41. Die in diesen Stellen angegebene Zahl der heimgekehrten Exulanten wird man wohl als zuverlässig annehmen dürfen, da sie an allen drei Orten gleichlautet; die Angaben über die Posten aber, aus denen diese Summe erwächst, ist nicht genau. Zieht man nämlich die Esra 2, 3 ff. angegebenen Zahlen zusammen, so erhält man 29818, wozu noch die V. 2 genannten 11 Führer und die V. 61 genannten Priester zu addiren sind. Addirt man die Zahlangaben in Neh. 7, 8 ff., so erhält man die Summe von 31089 (in den *uberiores adnotationes ad hagiographa vet. test. Tom.* III. findet Joh. Heinrich Michaelis ad Esra 2, 64 als Summe der einzelnen Angaben bei Nehemia 31088, dagegen

r alten Heimath auf. Ihr Gut, das sie in Babylon besessen, rten sie auf 736 Rossen, 245 Maulthieren, 435 Kameelen und 20 Eseln mit sich. Auch die Tempelgefässe, welche Nebukadnar aus Jerusalem nach Babel gebracht hatte, 5400 an Zahl [1]), llte ihnen Cyrus zurück und durften sie nach Jerusalem mitnehm. An der Spitze dieses Zuges der heimkehrenden Exulanten nden zwei Männer, von denen der eine das weltliche, der andre das geistliche Oberhaupt war: Serubabel [2]), der Sohn Sealtiels,

---

Joh. Jac. Rambach ebenfalls in den *uberiores adnotationes* zu Nehem. 7, 66 und dessgleichen schon vor ihm Usserius, *annales veteris Testamenti. Londini* 1650, *pag.* 147 die Summe von 31031), wozu noch die V. 7 genannten 12 Führer und die V. 73 erwähnten Priester ohne Geschlechtsregister kommen. Weder die Angaben des hebräischen Textes bei Esra und Nehemia stimmen unter sich überein (bei Nehemia finden sich 19 von Esra abweichende Zahlenangaben, ferner Weglassungen und andere Anordnungen einzelner Glieder), noch die Angaben des hebräischen Textes mit der Uebersetzung der LXX. Nach Pseudoesra 5, 41 sollen unter jenen 42360 alle Knaben von 12 Jahren an mitgezählt seyn. Schätzt man eine Familie auf 4 bis 5 Glieder, so mag der Zug der heimkehrenden Exulanten mit ihren Knechten und Mägden etwa 150000 bis 200000 Seelen betragen haben. Vgl. Herzfeld a. a. O. S 202 f. 466 ff.

1) Die obige Zahlangabe, bei Esra 1, 11, stimmt nicht mit der detaillirten Angabe Esra 1, 9. 10, wonach sich die Zahl der zurückgegebenen Tempelgefässe auf nur 2499 berechnen würde. — Die wenig miteinander übereinstimmenden Zahlenangaben der alttestamentlichen Bücher werden wir uns wohl aus Fehlern zu erklären haben, welche sich bei der Umschreibung dieser Bücher aus der althebräischen Schrift in die Quadratschrift eingeschlichen haben, namentlich wenn man in der althebräischen Schrift statt der Zahlworte die Buchstaben als Ziffern zur Bezeichnung der Zahlen gebrauchte.

2) Dass Serubabel mit dem Esra 1, 8; 5, 14. 16 erwähnten Scheschbazar identisch ist (anders Calmet zu Esra und Hag. 1, 1; Jost, allgem. Gesch. des israelit. Volkes. Berlin. 1832. I. Bd. S. 418), geht hervor aus Esra 5, 16, vgl. mit Cap. 3, 8 ff.; 4, 2, indem der Leiter

ein Abkömmling aus dem Davidischen Königshause und von Cyrus zum Statthalter über Juda ernannt, und der Hohepriester Josua, der

---

des Tempelbaues an ersteren Stelle Scheschbazar, an letzteren Serubabel genannt wird; ferner aus Esra 5, 14, vgl. mit Cap. 1, 8 und Haggai 1, 1. 14; 2, 2. 21, indem an ersterer Stelle der Statthalter über Juda Scheschbazar, an den letztern Serubabel genannt wird. Serubabel hat sonach neben seinem hebräischen Namen noch einen chaldäischen bekommen, wie diess z B auch bei Daniel und seinen drei Freunden der Fall war, Dan. 1, 7; vgl. auch Esther 2, 7. Der Name זְרֻבָּבֶל ist jedenfalls nicht mit Hiller, *onomasticum sacrum pag.* 601 als aus זָרוּ בָּבֶל *disperserunt Elohim in Babyloniam* entstanden zu erklären, sondern entweder als זְרוּי בָּבֶל *in Babyloniam dispersus*, oder besser, da das Kind, wenn es schon vor der Zerstreuung nach Babel geboren und demnach auch vor der Zerstreuung nach Babel benannt worden war, schwerlich schon den Namen *in Babyloniam dispersus* proleptisch erhalten hatte (vgl. Ewald, Geschichte des Volkes Israel III., 2, 99), als זְרוּעַ בָּבֶל *in Babylonia satus sive genitus.* Beide Worte זְרוּעַ und בָּבֶל wurden in Eines zusammengezogen, wobei sich das ע dem ב assimilirte und letzteres Dagesch forte bekam. Aus dieser Assimilation des ע mit dem folgenden ב erklärt sich am Einfachsten die gewöhnliche Schreibung זְרֻבָּבֶל, während man dagegen bei der Zusammenziehung der beiden Worte שְׁמוּעַ und אֵל wegen des dem שְׁמוּעַ folgenden א allerdings שְׁמוּאֵל schreiben musste. Die Form זְרוּבָּבֶל, welche sich in vielen Codicibus bei Kennicott (vgl. z. B. zu Esra 2, 2; Hagg. 1, 1. 12; 2, 21) findet, ist daraus entstanden, dass das ע in der Zusammenziehung der beiden Worte verschluckt wurde, wie in בִּי für בְּעִי; בֵּל für בְּעֵל; רוּת für רְעוּת. Andere, übrigens gänzlich unhaltbare, Ableitungen des Namens Serubabel siehe bei Hieronymus zu Hagg. 1, 1. — Ueber die Abstammung Serubabels aus dem Hause Davids vergleiche unten zu Hag. 2, 23. — Die Nachricht, dass Serubabel ein hohes Hofamt am Hofe des Darius Hystaspis bekleidet habe, ein *σωματοφύλαξ* des Königs gewesen sey, vgl. Pseudoesra 3, 4; 4, 13; Josephi *antiq.* XI., 3. 1, ist durch-

Sohn Josadaks und Enkel jenes Hohenpriesters Serajah, welchen Nebukadnezar nach der Eroberung Jerusalems im Jahre 587 in Ribla hatte niederhauen lassen (2 Kön. 25, 18—21; Jerem. 52, 24—27).

Die erste Sorge der in ihre Heimath zurückgekehrten Verbannten musste natürlich dahin gehen, die Gottesdienste Jehovahs, der sich ihrer in Gnaden wieder erbarmt und sie in das Land der Väter und der Verheissung zurückgebracht hatte, wieder herzustellen. Als der siebente Monat des israelitischen Calenders herannahte, der Monat Ethanim oder Tischri, welcher unter allen Monaten der festreichste war, indem in diesen Monat der Trompetentag, der Versöhnungstag und das Laubhüttenfest fielen (Num. 29), — errichteten sie vorerst wieder einen Brandopferaltar. Hiemit begann der gesetzlich vorgeschriebene Opfercultus wieder, soweit er auf dem Brandopferaltar verrichtet werden konnte (Esra 3, 1—6). Alsdann fing man an, die Vorbereitungen zu treffen zum Wiederaufbau des Tempels. Alle steuerten dazu nach Kräften bei. Die Familienhäupter (רָאשֵׁי בֵית הָאָבוֹת) gaben 61000 Goldstücke und 5000 Pfund Silber, zusammen im Werthe von etwa 940000 Gulden rheinisch — eine bei der geringen Anzahl und den ärmlichen Verhältnissen der Heimgekehrten sehr bedeutende Summe — und dazu noch 100 Priesterröcke, Esra 2, 68—70. Mit dem Gelde dingten sie Steinmetzen und Zimmerleute; von den Tyrern und Sidoniern liessen sie sich Cedernholz vom Libanon in den Hafen von Japho bringen, und bezahlten sie mit Getreide, Oel und Wein [1]. Bereits im zweiten Monat des andern Jahres nach ihrer

aus unglaubwürdig, da einestheils Serubabel zu der Zeit, in welcher ihn Pseudoesra und Josephus am persischen Hofe seyn lassen, nicht dort anwesend gewesen seyn kann, und anderntheils auch der Erfolg jener erdichteten Anwesenheit Serubabels am Hofe des Darius, von welchem Pseudoesra 4, 42 ff., Jos. *ant.* XI., 3. 7 u. 8 erzählen, mit mit dem Berichte des kanonischen Esra Cap. 5 u. 6 nicht in Einklang gebracht werden kann.

1) Da die Colonie die Phönizier mit Naturalien bezahlen musste, so

Heimkehr [1]) waren sie im Stande, den Grundstein zu dem neuen Tempel in feierlicher Weise zu legen unter Loben und Danken gegen den Herrn, dass er freundlich ist und seine Güte ewig währet [2]). Schon damals scheinen es Viele von denen, welche noch den Salomonischen Tempel gesehen hatten, schmerzlich empfunden zu haben, dass sie bei ihren dermaligen dürftigen Umständen dem Herrn nur ein geringes, ärmliches Haus zu bauen vermochten, Esra 3, 7—13.

Allein nicht lange konnten die Israeliten an dem Tempel weiterbauen. Schon bei der Aufrichtung des Brandopferaltars hatte man Grund, Feindseligkeiten von Seiten der umwohnenden, Israel nichts weniger als günstigen Völkerschaften zu befürchten [3]). Doch

---

erhellt daraus, wesshalb sie den Tempelbau nicht unmittelbar nach ihrer Rückkunft in die Heimath beginnen konnte; sie musste erst Zeit haben, die Naturalien zu bauen, mit denen sie die Tyrer und Sidonier bezahlen sollte.

1) Der zweite Monat des zweiten Jahres nach ihrer Rückkunft kann nicht, wie man bei der Voraussetzung, dass das erste Jahr des Cyrus Esra 1, 1 das Jahr 536 sey, gewöhnlich annimmt, der Monat Siv oder Ijar des Jahres 535 (so z. B. Herzfeld S. 223, und wie es scheint auch Ewald), sondern erst des Jahres 534 seyn (so richtig Winer, Realwörterbuch 3. Aufl. II., 577). Denn selbst wenn man annehmen wollte, dass die Colonie noch in der ersten Hälfte des Jahres 536 in Jerusalem ankam, so reichte doch das erste Jahr nach ihrer Ankunft bis gegen Mitte des Jahres 535; demnach kann aber der zweite Monat des zweiten Jahres erst der Monat Siv des Jahres 534 seyn. Dass aber mit dem 2. Monat nicht derjenige Monat gemeint sey, welcher 30 Tage nach ihrer Rückkunft begann, sondern der zweite Monat des jüdischen Kalenders, — diess erhellt aus der Vergleichung von Neh. 1, 1 mit Neh. 2, 1.

2) Vielleicht wurden bei dieser Gelegenheit die Psalmen 118 u. 136, wenn auch nicht gedichtet — denn Ps. 118 scheint ein Laubhüttenfestlied zu seyn, — so doch gesungen.

3) Diess ist der allein mögliche Sinn der Worte Esra 3, 3 וַיָּכִינוּ הַמִּזְבֵּחַ עַל־מְכוֹנֹתָו כִּי בְּאֵימָה עֲלֵיהֶם מֵעַמֵּי הָאֲרָצוֹת

scheinen diese Befürchtungen damals noch nicht eingetroffen zu seyn. Zu einer Hinderung des Tempelbaues kam es erst durch die Samaritaner. Die Samaritaner, ein Mischlingsvolk aus den in Palästina zurückgebliebenen Resten des Zehnstämmereichs und den Colonisten, welche Osnappar, wahrscheinlich ein Feldherr des assyrischen Königs Esar-Haddon, von den Dinäern und anderen dem assyrischen Reiche unterworfenen Völkerschaften nach Palästina verpflanzt hatte [1]) (Esra 4, 2. 10; 2 Kön. 17, 24 ff.), verlangten von

---

(allerdings in Furcht, die auf ihnen lag von wegen der Völker der Länder). Die Völker der Länder sind die Bewohner der Judäa ringsumgebenden Landstriche, wie die Edomiter, Araber, Ammoniter, Asdoditer u. A. (vgl. Neh. 4, 1), welchen Juda schon vor der Gefangenschaft höchlich verhasst war. Diese setzten ihre Feindschaft auch gegen das zurückgekehrte Juda fort und suchten es an der Wiederherstellung seiner religiösen und nationalen Selbstständigkeit zu hindern. Die Samaritaner haben damals schwerlich bereits zu den erklärten Feinden der Juden gehört; denn damals musste ihnen noch daran liegen, in gutem Einvernehmen mit den Juden zu bleiben, da sie ja in nationaler und religiöser Beziehung sich mit ihnen verschmelzen wollten. Die Conjunction כִּי ist in obigem Satze als concessive Betheuerungspartikel „allerdings" zu fassen, vgl. Ewald, Lehrbuch der hebr. Spr. §. 330b. — Ewald, Gesch. Israels III., 2. S. 118 hält die Lesart in Esra 3, 3 für verderbt; allein diess ist darum sehr unwahrscheinlich, weil die LXX. (*ὅτι ἐν καταπλήξει ἐπ' αὐτοὺς ἀπὸ τῶν λαῶν τῶν γαιῶν*) und Vulgata (*deterrentibus eos per circuitum populis terrarum)* genau den hebräischen Text wiedergeben. Nach Pseudoesra 5, 49 den Text so zu verbessern, dass der Sinn entsteht: die Juden seyen von den Heiden bei der Aufrichtung des Altares unterstützt worden, diess ist um so unthunlicher, als Pseudoesra a. a. O. mit sich selbst in Widerspruch steht, indem er zwar allerdings auf der einen Seite von einer Unterstützung der Juden durch die Heiden erzählt, auf der andern Seite aber auch etwas räthselhafter Weise sagt: *ὅτι ἐν ἔχθρᾳ ἦσαν αὐτοῖς.*

1) Gegen Hengstenberg, Beiträge zur Einleitung in's alte Testament II., 3—27, welcher die Samaritaner für rein heidnischen Ursprungs er-

den Juden die Erlaubniss, sich mit ihnen gemeinsam am Tempelbau betheiligen zu dürfen, wodurch sie mit den Juden zu einem Volke verschmolzen wären. Zu diesem Verlangen mochte die Samaritaner einestheils die Einsicht bewogen haben, dass der Untergang des Zehnstämmereichs wesentlich in dessen Lostrennung von Juda und in den zwischen beiden Reichen meist obwaltenden feindseligen Beziehungen seinen Grund hatte, und anderntheils der Wunsch, durch engen Anschluss an Juda den Nachbarvölkern gegenüber grössere Selbstständigkeit zu gewinnen.' Ihr Begehren wurde ihnen aber von den Juden abgeschlagen und musste ihnen abgeschlagen werden. Denn wenn auch die vielen, wohl überwiegenden heidnischen Bestandtheile des samaritanischen Volkes sich der Beschneidung unterwarfen und damit den Willen, in die Volksgemeinde Israels einzugehn, kund gaben, so dienten sie doch neben Jehovah auch noch ihren väterlichen, heidnischen Göttern (2. Kön. 17, 33); und auch sofern sie Jehovah dienten, war doch auch dieser Dienst nicht in alle Wege dem Willen Jehovahs entsprechend. Die Samaritaner, welche natürlich nur den Dienst Jehovahs aufgenommen haben konnten, welcher im Zehnstämmereiche geherrscht hatte, und die sich daher auch an die im Zehnstämmereiche herrschend gewesenen Vorstellungen über Israels theokratischen und heilsgeschichtlichen Beruf anschliessen mussten, waren der heilsgeschichtlichen Erkenntniss, welche Juda aus der Königszeit und der Zeit des Exils durch seine Propheten gewonnen hatte, nicht nur fremd geblieben, sondern mussten auch, sofern sie an den Traditionen des Zehnstämmereichs festhielten, in einem feindlichen Gegensatz dazu stehn. Wären nun die Juden trotzdem auf die Vorschläge der Samaritaner eingegangen, so hätten sie sich leichtsinniger Weise in die Gefahr gestürzt, dem-

---

klärt, vgl. Herzfeld a. a. O. S. 224 und besonders S. 471 f., Winer, Realwörterbuch II., 370. Bertheau a. a. O. 402 f. Auch Ewald, Gesch. Israels III., 1. S. 374 ff.; III., 2. S. 116 spricht den Samaritanern nicht alle israelitischen Bestandtheile ab.

selben Götzendienste wieder anheimzufallen, um dessentwillen sie gerade von Jehovah so schwer gezüchtigt worden waren; sie hätten die seit der Lostrennung Ephraims von Juda gewonnene Heilserkenntniss wenn auch nicht aufgeben, so doch jedenfalls in Frage gestellt sehen müssen, und endlich sich einen Anlass zu fortwährenden religiösen Zwistigkeiten und Spaltungen selbst geschaffen. Und wie wenig die Samaritaner die heilsgeschichtliche Bedeutung Jerusalems und des in Jerusalem zu erbauenden Tempels erkannten, zeigte sich alsbald in dem Verhalten, welches sie nach ihrer Abweisung dagegen einschlugen, so wie darin, dass sie sich im Gegensatz gegen den jerusalemischen Tempel einen Tempel auf dem Berge Garizim erbauten; ja sie vermochten sogar, wo es ihr äusserer Vortheil zu erheischen schien, ihre Verwandtschaft mit den Judäern und damit die heilsgeschichtliche Bedeutung Israels zu verleugnen (Josephi *antiqu.* 9, 14. 3; 11, 8. 6; 12, 5. 5).

Durch ihre Abweisung wurden die Samaritaner höchlich erbittert gegen die Juden und wandten nun Alles an, um den begonnenen Tempelbau zu stören und seine Vollendung zu hindern. Das Buch Esra (4, 4) berichtet, dass sie die Hände des Volkes Juda lässig machten und sie beim Bauen schreckten. Wir werden daher wohl annehmen müssen, dass sie die Juden mit Waffengewalt vom Weiterbau abzuhalten suchten [1]). Weiter aber wussten sie auch durch Bestechung von Beamten am Hofe des Cyrus eine provisorische Inhibirung des Tempelbaues von Obrigkeits wegen zu erwirken [2]). Diese Inhibirung dauerte von den Tagen des Cy-

1) Esra 4, 4 so zu verstehen, liegt um so näher, als die Samaritaner und die später mit ihnen verbündeten Völkerschaften auch beim Bau der Mauern Jerusalems Waffengewalt gegen die Juden in Anwendung zu bringen suchten, Neh. 4.

2) Dass es den Samaritanern gelungen wäre, von Cyrus ein Edict zu erlangen, wodurch der Tempelbau ausdrücklich untersagt, also die zwei Jahre zuvor gegebene Erlaubniss von Cyrus zurückgenommen

rus, und zwar wahrscheinlich schon vom Jahre 534 an, bis in

---

worden wäre, wird weder Esra 4, 5 erzählt, noch eine solche Zurücknahme irgendwo erwähnt. Auch ist es sehr unwahrscheinlich, dass Cyrus, der Gesalbte Jehovahs, sobald nach Erlassung jenes ersten Edictes, in welchem er sich auf eine höhere, göttliche Weisung berufen hatte, zu einem Widerruf dieses Edictes habe bewogen werden können. Auf der andern Seite ist aber auch nicht anzunehmen, dass Esra 4, 5 nur eine Bestechung des persischen Satrapen über die Länder diesseits des Euphrat gemeint sey, da ja die Juden sonst leicht durch eine Appellation unmittelbar an den ihnen günstigen Grosskönig selbst die Umtriebe der Samaritaner und die Bedrückung des ciseuphratischen Satrapen hätten zu Nichte machen können. Es bleibt daher nur anzunehmen, dass die Samaritaner am Hofe des Cyrus selbst Bestechungen verübten, infolge deren die Räthe des Grosskönigs denselben bestimmten, auf eine von den Samaritanern eingereichte Vorstellung gegen den Tempelbau in Jerusalem vor der Hand überhaupt keinen Entscheid zu geben. Sobald aber einmal die Uebereinstimmung des Tempelbaues mit dem persischen Staatswohle — denn auf diese werden die Samaritaner sicher ihre Vorstellung an den Grosskönig gegründet haben, vgl. Esra 4, 13 — in Frage gestellt war, musste der Bau suspendirt bleiben, bis darüber vom Grosskönig ein Entscheid eingetroffen war; diess dürfte mit ziemlicher Sicherheit aus Esra 5, 5 zu entnehmen seyn, wo es als ein besonders gnädiges Walten Gottes hingestellt wird, dass bei einem ähnlichen Fall die Fortsetzung des Baues bis zum Eintreffen des königlichen Entscheides nicht gewehrt wurde. Leicht begreiflich ist es aber, wie Cyrus dazu bewogen werden konnte, die Frage über die Fortsetzung des Tempelbaues einstweilen unentschieden zu lassen, da ja fortwährend neue und schwierige Kriegsunternehmungen seine ganze Aufmerksamkeit in Anspruch nahmen. Für die Ansicht, dass Cyrus überhaupt keinen Entscheid gab, der Tempelbau also provisorisch gehindert blieb, dürfte auch der Umstand sprechen, dass die Samaritaner, sobald ein neuer König den Thron besteigt, ihre Vorstellungen wiederholen müssen und dieselben erst von dem Könige Arthasastha dahin beschieden werden, dass der Bau fortan überhaupt zu unterbleiben habe.

das zweite Jahr des Darius Hystaspis [1]; Esra 4, 5. 24. Denn auch unter Cyrus († 529) Nachfolger, dem Könige Ahasverus (Cambyses 529—522), und dessen Nachfolger Arthasastha (Pseudosmerdes 522—521) [2] wiederholten die Samaritaner ihre Anklagen

1) Als Endpunkt wird an den angeführten Stellen das zweite Jahr des Darius angegeben. Unter diesem Darius haben wir, wie eben S. 7 nachgewiesen worden, den König Darius Hystaspis zu verstehn. Der Anfangspunkt jener provisorischen Hinderung wird zwar nicht ausdrücklich angegeben, allein er lässt sich mit ziemlicher Gewissheit bestimmen. Im zweiten Monat des J. 584 hatte der Tempelbau begonnen. Den Samaritanern musste nun daran liegen, möglichst bald sich an dem Unternehmen zu betheiligen; demnach werden wir ihr an die Juden gerichtetes Begehren unmittelbar nach dem Beginn des Tempelbaues anzusetzen haben. Da sie nun aber alsbald und rundweg abgewiesen wurden, so werden sie mit ihren Feindseligkeiten gegen den Tempelbau nicht lange gezögert, sondern sofort ihre Ränke am persischen Hofe begonnen haben. Wenn nun eine provisorische Hinderung des Tempelbaues von der Zeit an eintrat, wo die Uebereinstimmung des Baus mit dem persischen Staatswohl in Frage gestellt und eine Untersuchung anhängig gemacht worden war, so wird dies provisorische Verbot des Weiterbaus wohl noch im Jahre 584 eingetreten seyn. Darauf führt uns auch die Angabe Hag. 2, 18, dass am 24. Tage des 9. Monats im zweiten Jahre des Darius der Grund zum Tempel von Neuem gelegt worden sey. Darnach muss der Bau bereits unmittelbar nach der Grundlegung unter Cyrus in's Stocken gerathen seyn, da man bei der Wiederaufnahme des Tempelbaues den Grund von Neuem legen musste.

2) Wenn wir darin Recht hatten, dass der Darius, unter welchem Haggai weissagte und der Tempelbau wieder aufgenommen wurde, Darius Hystaspis sey, so folgt daraus mit Nothwendigkeit, dass die beiden Könige Ahasverus und Arthasastha (Esra 4, 6. 7), welche zwischen Cyrus und Darius Hystaspis fallen müssen, die Könige Cambyses und Pseudosmerdes der Profanhistoriker sind. Denn das Stück Esra 4, 11—23 (oder 4, 6—23) kann nicht wohl, wie Herzfeld a. a. O. S. 308 f. will, irrthümlicher Weise an diese Stelle gekommen seyn; es ist nicht anzunehmen, dass dasselbe eigentlich von der

wider die Juden. Von Cambyses scheinen sie freilich eben so wenig als von Cyrus ein Edict erlangt zu haben, durch welches der

---

unter Artaxerxes Longimanus fallenden Wiederauferbauung der Mauern Jerusalems handele, aber von dem Verfasser des Buches Esra dahin missverstanden worden sey, als handle es von der Wiederaufrichtung des Tempels. Denn 4, 23 hängt offenbar mit 4, 24 ff. enge zusammen; und es ist Willkür, das Stück 4, 11—23 von 4, 24 ff. loszureissen. Der Verfasser der chaldäisch geschriebenen Geschichtserzählung, welcher 4, 11 ff. entnommen ist, hat es daher selbst bereits so angesehen, dass was er 4, 11—23 erzählt, früher fällt, als was er von 4, 24 an berichtet. Demnach würde das Missverständniss, durch welches Esra 4, 11—23 an diesen viel zu frühen falschen Ort gekommen ist, nicht erst dem Verfasser des Buches Esra, sondern bereits dem mit den betreffenden Urkunden sehr vertrauten Verfasser der chaldäisch geschriebenen Geschichtserzählung, welche der Verfasser des Buches Esra als seine Quelle benutzt und hier wörtlich citirt, zur Last fallen. Diess ist aber eine sehr unwahrscheinliche Annahme. Auch wäre es höchst befremdend, wenn der König Artaxerxes Longimanus, den uns Esra 7 ff. und Nehemia als den Juden sehr freundlich gesinnt schildern, sich eine Zeitlang so sehr gegen die Juden hätte einnehmen lassen, dass er den Bau der Stadt (welche aber bereits längst wenigstens theilweise wieder aufgebaut war, vgl. Haggai 1, 4) und der Mauern Jerusalems untersagt hätte. Dazu kommt noch, dass Nehem. 2 von einer Zurücknahme des früheren Verbots mit keiner Sylbe Erwähnung geschieht. Der einzige wirklich scheinbare Gegengrund gegen die uns vorliegende Stellung des Stückes Esra 4, 11 ff. und dessen Beziehung auf den Tempelbau, dass nemlich in diesem Stücke nie von dem Tempelbau, sondern immer von dem Bau der Stadt und ihrer Mauern die Rede sey, wird von Herzfeld a. a. O. selbst als unstichhaltig erwiesen, indem Herzfeld bemerkt, dass diese Erscheinung sich allerdings daraus erklären lasse, dass die Feinde absichtlich so schrieben, um den Bau besser zu verdächtigen. Wir werden daher dabei bleiben müssen, dass das Stück Esra 4, 6—23 an seiner richtigen Stelle stehe, und uns von dem erzähle, was vor Darius Hystaspis geschehen ist. Dann aber kann mit Ahasverus nur Cambyses, und mit Arthasastha

Tempelbau definitiv untersagt worden wäre; doch blieb die provisorische Inhibirung des Baues fortbestehen. Erst Pseudosmerdes, welcher aus äussern und innern Gründen genöthigt war, eine der Politik des Cambyses geradezu entgegengesetzte Politik einzuschlagen, erliess auf erneuerte Anklage der Samaritaner den Befehl, dass der Tempelbau nunmehr definitiv zu unterbleiben habe [1].

---

nur der Magier gemeint seyn, welcher sich fälschlich für des Cambyses Bruder Smerdes ausgab. Ueber die von den Profanhistorikern abweichende, biblische Benennung dieser beiden Könige, vgl. Ewald, Gesch. Israels III., 2. 118. 119 in den Anmerkungen.

1) Aeusserst schwierig ist es bekanntlich, in Esra 4, 7—11 einen richtigen Zusammenhang zu bringen. Wie man aber auch den Zusammenhang der einzelnen Verse auffassen mag, so viel ist jedenfalls klar, dass uns hier von einer an den König Arthasastha gerichteten Anklageschrift der Samaritaner gegen die Juden berichtet werden soll. Die wahrscheinlichste Auffassung jener Verse nun scheint mir folgende zu seyn. In V. 7 nennt uns der Verfasser des Buches Esra die Namen der Samaritaner, von welchen die Feindseligkeiten vorzugsweise ausgingen, und welche die Absendung einer Anklageschrift wider die Juden anregten. Diese Anklageschrift war, wie uns der Verfasser des Buches Esra selbst noch berichtet, mit aramäischen Buchstaben geschrieben (כְּתִיב אֲרָמִית) und dessgleichen auch aus dem hebräischen oder samaritanischen Concept für den Perserkönig in die aramäische Sprache übertragen (וּמְתֻרְגָּם אֲרָמִית). Diese letztere Bemerkung hat Esra noch beigefügt, weil er jetzt eine Abschrift des aramäischen Originals jener Anklage mittheilen will, und daher seine Leser darauf vorbereitet, dass er von nun an in seiner Erzählung die aramäische Sprache gebrauchen muss. Die Anklageschrift entnimmt er aus einer chaldäisch geschriebenen Erzählung der Geschichte der zeitweiligen Hinderung und der darauf folgenden Wiederaufnahme des Tempelbaus. Da er nun überhaupt beabsichtigt, einen längeren Abschnitt aus jener Erzählung in sein Geschichtsbuch einzuschalten (4, 8 – 6, 18), so führt er auch in V. 8—11a den Anklagebrief mit denselben Worten ein, mit welchen er in der chaldäisch geschriebenen Erzäh-

Allein nach kaum achtmonatlicher Regierung wurde der Betrug, durch welchen sich Pseudosmerdes auf den Thron geschwungen

---

lung eingeführt war; es beginnt also bereits mit V. 8 das wörtliche Citat aus jener chaldäischen Erzählung. In V. 8 und 9 werden uns nun aber als Verfasser des Briefes an Arthasastha ganz andere Namen genannt als in V. 7. Diess lässt sich allerdings dahin erklären, dass erst die in V. 7 genannten Privatpersonen (Samaritaner) einen Brief an Arthasastha schrieben, und dann dessgleichen auch die in V. 8 und 9 genannten obrigkeitlichen Personen für sich und im Namen ihrer in V. 9 erwähnten Untergebenen. Allein wahrscheinlicher ist, dass der in V. 8—11a erwähnte und von V. 11b an mitgetheilte Brief identisch ist mit dem V. 7 erwähnten, dass also die in V. 7 genannten Samaritaner, von welchen die Feindschaft wider die Juden eigentlich ausging, durch ihre persischen Vorgesetzten Rechum und Simsai an Arthasastha ein Schreiben wider die Juden richten liessen. Denn einmal muss man nach V. 7 erwarten, dass der daselbst erwähnte Brief auch mitgetheilt werde; nach der dort gemachten Bemerkung, der Brief an Arthasastha sey aramäisch geschrieben gewesen, muss der Leser auf die Vorstellung kommen, dass der in V. 8—11a eingeleitete und von V. 11b an folgende aramäische Brief auch wirklich der in V. 7 erwähnte sey. Sodann schreiben Rechum und Simsai ihren Brief auch ausdrücklich, wie aus V. 9 erhellt, im Namen der von ihnen regierten samaritanischen Völkerschaften. Darnach wird es also für das Wahrscheinlichste angesehen werden müssen, dass der von V. 11b an folgende Brief der V. 7 erwähnte sey; V. 8—11a ist dann eine aus der chaldäischen Erzählung entnommene Einleitung zu diesem Brief, wobei es der Verfasser des Buches Esra dem Leser überlässt, sich die verschiedenen Angaben über die Verfasserschaft dieses Briefes in V. 7 und in V. 8—10 in der oben angeführten Weise zu vermitteln. — In V. 8 berichtet der chaldäische Erzähler, dass von Rechum und Simsai ein Brief an Arthasastha gerichtet worden sey; in V. 9 und 10 nennt er die Namen derjenigen, welche an dem Briefe Rechums und Simsais Theil hatten; zu אֱדַיִן *(tunc)* ist כְּתַבוּ *(scripserunt)* zu ergänzen; mit וּכְעֶנֶת am Schlusse von V. 10 will angedeutet seyn, dass wohl auch noch Andere ausser den bereits Genannten an der Absendung des Briefes betheiligt seyen.

hatte, entdeckt; Pseudosmerdes wurde ermordet und Darius, der Sohn des Hystaspes, aus dem königlichen Geschlechte der Achämeniden, von den Persern zum Könige gemacht (521—486).

Durch die gleich nach der Grundsteinlegung eingetretene und nun bereits seit einer langen Reihe von Jahren andauernde Hinderung des Tempelbaus, zu welcher sogar noch unter Pseudosmerdes ein ausdrückliches und definitives Verbot hinzugekommen war, hatte es allmälig den Anschein gewonnen, als werde den Juden die Fortsetzung des Tempelbaues überhaupt nicht mehr gestattet werden, und als müssten sie somit fortan auf den Besitz eines Tempels verzichten. Mögen sie diesen Gedanken nun auch im Anfange schmerzlich empfunden haben: allmählig gewöhnten sie sich an denselben; ihr religiöses Bewusstseyn, ihre theokratische Frömmigkeit erschlaffte so sehr, dass sie die Incongruenz dessen gar nicht mehr fühlten, dass sie selbst wieder in ihren Häusern und dazu noch behaglich ausgestatteten Häusern wohnten, während das Haus Jehovahs noch in Trümmern lag. Ein Jeder kümmerte sich nur um sein eigenes Haus, um seinen eigenen Vortheil; sie freuten sich, der Verpflichtung zum Tempelbau sich durch die Ausrede entziehen zu können, dass die politischen Verhältnisse eine Wiederaufnahme desselben nicht zuliessen. Allein konnte dieser Ausrede auch bisher nicht alle Berechtigung abgesprochen

---

Mit den Worten „diess die Abschrift des Briefes, den sie an den König Arthasastha sandten" in V. 10 wird angekündigt, dass der besprochene Brief nun folgen solle; die Worte: „deine Knechte, die Leute jenseits des Stromes und so weiter" sind ein Theil der Ueberschrift des fraglichen Briefes. — Die Aechtheit der in den Büchern Esra und Nehemia mitgetheilten Briefe erhält eine bedeutende Stütze durch die Bemerkung 2 Macc. 2, 13, dass Nehemia die Briefe der persischen Könige über die an den Tempel zu Jerusalem gemachten Weihgeschenke zusammengestellt habe; darnach scheinen die Correspondenzen des persischen Hofes über den Tempel in Jerusalem noch zur Zeit des 2. Buches der Makkabäer unter den Juden vorhanden gewesen zu seyn.

werden [1]), so war sie doch jedenfalls jetzt nicht mehr stichhaltig, nachdem Darius Hystaspis König der Perser geworden war. Denn mit diesem Könige hatte eine neue Dynastie, oder doch wenigstens ein anderer Zweig der bisherigen Achämenidischen Herrscherfamilie den Thron bestiegen, und es war daher zu vermuthen, dass dieser Dynastienwechsel zugleich auch einen Systemwechsel in der Regierung zur Folge haben werde, wesshalb denn auch, wie es scheint, die Samaritaner unter Darius nicht wieder wie unter seinen Vorgängern eine Klageschrift gegen den jüdischen Tempelbau einzureichen wagten. Jetzt mussten daher die Juden, wenn ihnen das Haus und die Ehre Jehovahs am Herzen lag, von Neuem den Versuch machen, den bereits nur allzulange unterbrochenen Tempelbau wieder in Angriff zu nehmen. Da sie diess aber bei der inzwischen eingetretenen Gleichgültigkeit gegen das Haus Jehovahs unterliessen, so suchte Jehovah sie heim mit Dürre, Unfruchtbarkeit und Unsegen; er wollte sie hierdurch daran erinnern, dass sie vergeblich auf den alles irdische Wohlergehen bedingenden göttlichen Segen hofften, so lange sie durch Vernachlässigung seines Hauses ihm die gebührende Ehre versagten. Zugleich erweckte er unter ihnen die Propheten Haggai und Sacharja, welche durch Drohungen und Verheissungen zur Wiederaufnahme des Tempelbaues ermahnten. So kam es denn, dass die Colonie den Bau des Tempels unter der Leitung Josuas und Serubabels noch im zweiten Jahre des Darius Hystaspis wieder in Angriff nahm.

Diess sind die Zeitverhältnisse, in welche die prophetische Wirksamkeit Haggais fällt und die uns somit auch den Schlüssel zum Verständniss seiner Weissagungen bieten [2]).

---

1) Hiemit soll jedoch nicht geleugnet werden, dass die Juden durch ein muthiges, glaubensfreudiges, der Hülfe Jehovahs ihres Gottes getrostes Auftreten sich wohl auch noch unter den bisherigen persischen Königen hätten die Erlaubniss zur Fortsetzung des Tempelbaues auswirken können.

2) Darius Hystaspis war den Juden bekanntlich sehr gewogen. Auf die

§. 3. Die Schrift Haggais.

Der Mittelpunkt, um welchen die Schrift Haggais kreist, ist der Tempelbau. Zum Tempelbau fordert Haggai auf in Cap. 1, wo er zugleich auch über den Erfolg seiner Aufforderung berichtet; in Cap. 2, 1—9 verheisst er eine Verherrlichung des zweiten Tempels, infolge deren derselbe noch herrlicher seyn werde, als der Salomonische gewesen war; sodann verkündet er Cap. 2, 10—19 dem Volke, dass durch die Wiederaufnahme des Tempelbaus die Unreinheit von ihm gewichen sey, mit der es vor Jehovah infolge der Vernachlässigung seines Hauses bis jetzt behaftet gewesen, wesshalb denn auch Jehovah von jetzt an wieder segnen werde; und endlich knüpft er in Cap. 2, 20—23 die messianischen Hoffnungen speciell an die Person Serubabels zum Lohne dafür, dass Serubabel sich beim Tempelbau durch den Vollzug der Befehle Jehovahs als einen wahren Knecht Jehovahs erwiesen hat. Es zerfällt demnach das Buch Haggais in vier verschiedene, aber unter einander wohl zusammenhängende Weissagungen, welche sämmtlich in einem Zeitraume von nicht ganz vier Monaten ausgesprochen wurden. Jede dieser Weissagungen ist sehr kurz gehalten; keine erstreckt sich über mehr als 10 Verse. Diese Kürze der Reden veranlasste Eichorn[1]) zu der Bemerkung, dass wir die Reden Haggais „bloss in Summarien, und nicht in der Gestalt und Ausführlichkeit haben, in welcher sie Haggai gehalten hat." Soll damit nichts weiter gesagt seyn, als dass wir die Weissagun-

---

Anfrage des ciseuphratischen Statthalters über den Tempelbau erlaubte er nicht nur auf Grund jenes Edictes des Cyrus vom Jahre 536 den Weiterbau des Tempels bereitwilligst, sondern er gab auch Befehl, dass aus den Einkünften der königlichen Güter des Westeuphratlandes die Juden sowohl im Tempelbau als auch in der Herstellung und Aufrechterhaltung eines gesetzmässigen Cultus unterstützt werden sollten. Vgl. Esra 5 und 6.

1) J. G. Eichhorn, Einleitung in das alte Testament. Band 3. 3. Aufl. S. 347.

gen Haggais nicht in der Gestalt besitzen, in welcher der Prophet sie dem Volke öffentlich mündlich vorgetragen hat, sondern in einer viel kürzern, compendiöseren, so wird diess gewiss nicht bestritten werden können; nur ist diess eben nichts den Weissagungen Haggais sonderlich Eigenes, denn diess dürften die Weissagungen Haggais mit den Weissagungen so ziemlich aller Propheten, welche unmittelbar zu dem Volke selbst redeten, gemein haben. Ist aber jene Bemerkung Eichhorns so gemeint, wie Bertholdt[1]) sie versteht, dass die Reden des Haggai nur in der Gestalt von blossen Entwürfen uns vorlägen, so gilt dagegen Bertholds Einwendung mit Recht, dass diese Reden zu sehr abgerundet sind, um blosse Entwürfe zu seyn, und dass sie mit historischen Bemerkungen versehen sind, welche mindestens eine nachfolgende Ueberarbeitung nach dem mündlichen Vortrage voraussetzen. Ueberhaupt aber dürfte diese ganze Weise, Reden schriftlich zu entwerfen, dann zu halten und schlüsslich die Entwürfe erweitert und corrigirt in die Oeffentlichkeit hinauszugeben, den alten Propheten fremd gewesen seyn.

Ueber den Inhalt wie über die Form seiner Reden hat sich Haggai von der neueren Kritik sehr herbe Zurechtweisungen gefallen lassen müssen. Bezüglich des Inhaltes mag wohl de Wette[2]) das Stärkste sagen, wenn er bemerkt: „Ohne Begeisterung rügt, ermahnt und verheisst er nach den Grundsätzen einer gemeinen Vergeltungslehre und den Eingebungen eines haltungslosen Patriotismus (II., 6—9), mit dem unprophetischen Eifer für die Herstellung des alten Cultus.“ Ein solches absprechendes Urtheil über den Inhalt eines prophetischen Buches ist nur von einem Stand-

---

1) L. Bertholdt, historisch kritische Einleitung u. s. w. Theil 4. S. 1694.

2) De Wette, Einleitung in das alte Testament, 7. Auflage. S. 333. Aehnlich sagt Bertholdt a. a. O. S. 1695, dass in den Orakeln Haggais sich nichts Originelles finde und innere Haltung zu vermissen sey.

nkte aus möglich, auf welchem die Weissagungen der Propheten
en nur als Eingebungen eines politischen oder religiösen Patriotis-
ns, jedenfalls als völlig selbsteigene Producte der Propheten betrach-
t werden, und wo die heilsgeschichtliche Bedeutung Israels und
iner gottgeordneten religiösen und politischen Institutionen völlig
rkannt wird. Mit diesem Standpunkte, von welchem wir
fen bekennen, dass wir ihn nicht theilen, uns des Näheren aus-
nanderzusetzen, ist hier nicht der Ort. Wenn uns aber bei der
lgenden Betrachtung der Weissagungen Haggais keine Anschauung
ler Darstellung aufstösst, welche mit der übrigen Schrift in Wi-
rspruch wäre, so werden wir wohl berechtigt seyn, obige Aeus-
rung de Wettes zum Mindesten als eine haltlose zu bezeichnen.
ass der Vortrag ohne allen Geist und Kraft sey [1]), kann schon
rum nicht richtig seyn, weil Haggai durch seinen Vortrag das
irklich erreicht hat, was das letzte und höchste Ziel jedes Red-
rs ist, nämlich den Willen seiner Hörer zu bestimmen. Diess
unserem Propheten gelungen; denn auf seine Aufmunterung hin
rd der seit Jahren unterbrochene Tempelbau wieder aufgenom-
n. Kraftlos darf man jedenfalls nicht die zweite und die vierte
ier Weissagungen, und geistlos nicht die feinen Beziehungen
er dritten Weissagung nennen. Mehr als de Wettes Kritik
inen die Auslassungen Eichhorns [2]) zutreffend: „So oft ich
peyden Capitel, die wir unter seinem Namen haben, lese, so
bringt sich mir das Gefühl einer gezierten und spielenden
ibart auf; der gewöhnliche Fehler solcher Schriftsteller, die
er erstorbenen Sprache schreiben, in der die Ausdrücke mehr

De Wette a. a. O. In einer Anmerkung fügt de Wette noch hinzu:
dürftiger noch, als diese mühsamen schriftstellerischen Hervorbrin-
ngen, waren gewiss die Reden selbst.“ Gesenius, Geschichte
r hebr. Sprache und Schrift, S. 26, äussert sich in derselben Weise:
aggai, Maleachi — — dichten meist kraftlos und wässerig, und
gen arm an Erfindung ältere Phrasen zusammen.“

ichhorn a. a O. S. 347. 348. Vgl. Herzfeld a a. O. Band III.,
11.

gesucht werden müssen, als sie sich selbst darbieten. Hat man dann eine Floskel erhascht, so verliebt man sich leicht in dieselbe, und kehrt so oft, wie möglich, zu derselben zurück.“ Allein frägt man, welches denn diese vielgebrauchten Floskeln seyen, in deren Gebrauch sich Haggai besonders gefallen habe, so lässt sich fast nichts namhaft machen, als dass die Redensart שִׂים לְבַב עַל in den 2. Capiteln fünfmal vorkommt. Man hat aber keine Stelle aufgezeigt, an welcher dieser Ausdruck unpassend stünde. Dass der Ausdruck in Cap. 1 zweimal, nämlich V. 5 und V. 7 vorkommt, hat darin seinen Grund, dass Haggai in diesen beiden Versen Vergangenheit und Zukunft einander gegenüberstellt, um zur Betrachtung und Erwägung beider aufzufordern; nachdem nun der Prophet in V. 5 zur Erwägung der Vergangenheit aufgefordert hatte mit der Formel שִׂימוּ לְבַבְכֶם, war es nur natürlich, wenn er dieselbe Formel auch da anwendet, wo er im Gegensatz dazu auch zur Erwägung der Zukunft auffordert. Und ebenso verhält es sich auch in Cap. 2 mit V. 15 und V. 18; auch in diesen beiden Versen werden Vergangenheit und Zukunft einander entgegengesetzt und der Beachtung empfohlen. Wenn aber in Cap. 2, 18 der fragliche Ausdruck zweimal vorkommt, so kommt diess nur von der Länge des Satzes und der Menge der Zeitbestimmungen her, durch welche eine Wiederholung der am Anfange des Satzes stehenden Aufforderung שִׂימוּ לְבַבְכֶם nothwendig gemacht wurde. Es lässt sich daher behaupten, dass, wenn einmal der Ausdruck שִׂימוּ לְבַבְכֶם in Cap. 1, 5 gebraucht war, seine Wiederholung in Cap. 1, 7 nothwendig war; und ebenso, dass die Anwendung dieses Ausdrucks in Cap. 2, 15 seinen Wiedergebrauch in Cap. 2, 18 erforderte. Dass aber ein Schriftsteller in 38 Versen sich nicht an zwei von einander verschiedenen und unabhängigen Stellen desselben Ausdrucks soll bedienen dürfen, ist eine unbillige Forderung. Wenn Eichhorn, um unserem Propheten Unbehülflichkeit und Dürftigkeit des schriftstellerischen Ausdrucks nachzuweisen, auf den häufigen Gebrauch von נְאֻם יְהוָֹה צְבָאוֹת aufmerksam

macht [1]), so hat er übersehen, dass, wenn der häufige Gebrauch dieses Ausdrucks ein Zeichen von gezierter und spielender Schreibart wäre, dieser Vorwurf viele Propheten, besonders Jeremia [2]), Ezechiel [3]), Amos [4]) träfe. Die häufige bald in dieser bald in einer andern Form in ihre Weissagungen eingestreute Versicherung, dass, was sie reden, Jehovahs selbsteigenes Wort sey, ist eine Eigenthümlichkeit der Propheten überhaupt. Den häufigen Gebrauch des נְאֻם יְהוָה wird man daher höchstens mit Scheibel [5]) zu den *idiotismis prophetae* rechnen können, welche er aber mit andern Propheten gemein hat.

Man hat ferner als solches, in dessen Anwendung Haggai sich besonders gefalle, geltend gemacht die Eintheilung seiner Zuhörer in Serubabel, Josua und übriges Volk (Eichhorn), den gesuchten Nachdruck in der mehrmaligen Wiederholung desselben Wortes in demselben Satze (Eichhorn, Bertholdt, Jahn) [6]), und das Bemühen, der Rede durch die häufig angewandte Frageform Lebendigkeit zu geben (de Wette, Keil). Dass Haggai seine Zuhörer gerne in Serubabel, Josua und Rest des Volkes unterscheidet (Cap. 1, 12. 14; 2, 2. 4) ist allerdings als eine Eigenthümlichkeit des Propheten zu betrachten; dieselbe hat aber ihren

---

1) Die Angabe Eichhorns, dass die Redensart נְאֻם יְהוָה צְבָאוֹת Cap. 1, 2. 5. 7. 14; 2, 4. 6. 7. 8—9. 11. 23 etc. vorkomme, ist ungenau; נְאֻם יְהוָה צְבָאוֹת kommt nur sechsmal vor, Cap. 1, 9; 2, 4. 8. 9. 23 (zweimal); dagegen findet sich נְאֻם יְהוָה ebenfalls sechsmal: Cap. 1, 13; 2, 4 (zweimal). 14. 17. 23.

2) Vgl. z. B. Cap. 23, 1. 2. 4. 5. 7. 11. 12. 23. 24 (zweimal). 28. 29. 31.

3) Ez. 14. 11. 14. 16. 18. 20. 23; 16, 8. 14. 19. 23. 30. 43. 48. 58. 63.

4) Vgl. besonders Cap. 4, 3. 5. 6. 8. 9. 10. 11.

5) J. G. Scheibel, *observationes criticae et exegeticae ad vaticinia Haggaei. Vratislaviae* 1822, *pag.* 18.

6) J. Jahn, Einleitung in die göttlichen Bücher des alten Bundes 2. Aufl. II. Theil. II Abschnitt, S. 663.

guten Grund. Denn wenn er aus dem gesammten Volk gerade Serubabel und Josua heraushebt, welche er auch Cap. 1, 1 allein anredet, so geschieht diess darum, weil Serubabel nach Abstammung und gegenwärtiger politischer Stellung das weltliche, Josua das geistliche Oberhaupt des Volkes ist. Dem weltlichen und geistlichen Führer des Volkes gilt das insonderheit, was Jehovah dem ganzen Volke zu sagen hat. Indem das Wort Jehovahs zunächst an sie sich richtet, sollen sie dafür verantwortlich gemacht werden, dass das auch wirklich geschehe, wozu Jehovah durch seinen Propheten auffordern lässt, wie denn auch sie eine sonderliche Ehre zum Lohn für ihren Gehorsam davon tragen [1]. Als Beispiele einer gesuchten Wiederholung desselben Wortes in demselben Satze verweist man auf das dreimalige Vorkommen von רוּחַ in Cap. 1, 14 und von חֲזַק in Cap. 2, 4. Allein an ersterer Stelle musste רוּחַ nach einer Eigenthümlichkeit der hebräischen Syntax [2]) wiederholt werden, weil רוּחַ im status constructus, und in Abhängigkeit von drei aufeinander folgenden, als Genitive zu רוּחַ gehörenden Substantiven steht; die Wiederholung von חֲזַק an letzterer Stelle aber wird man nicht eine ungehörige und gesuchte nennen können, wenn der Prophet bei der so leicht eintretenden Verzagtheit des Volkes vollen Grund hatte, mit allem Nachdruck zu getroster Glaubenszuversicht zu ermuntern, und er zu dem Ende durch die Wiederholung des Zurufes חֲזַק, sey getrost! auch seinem Worte den rechten Nachdruck geben und es gleichsam wie Nägel in die Seelen seiner Hörer eintreiben wollte. Die Frageform endlich findet sich bei unserem Propheten zwar nicht selten; allein wo sie angewandt ist, ist sie meist mit solch feinem Geschick angewandt, dass wir sie nur ungerne entbehren möchten. Diess

---

1) Auf Serubabel wird die messianische Hoffnung hingewiesen Hag. 2, 20—23; Josua wird der Ehre gewürdigt, als ein Typus des Messias hingestellt zu werden Sach. 6, 9—15.

2) Vgl. Gesenius, hebr. Grammatik, herausgegeben von Rödiger. 18. Aufl. §. 114, 1.

gilt namentlich von Cap. 1, 4; 2, 3. 19. Und auch in Cap. 1, 9 gewinnt die Frage יַעַן מֶה durch das beigefügte נְאֻם יְהוָה eine eigenthümliche Bedeutung: es ist Jehovah selbst, welcher die Juden zum Nachdenken darüber auffordert, wesshalb er sie wohl mit solchem Unsegen geschlagen habe; wissen sie es nicht, so will er selbst ihnen die Antwort sagen: weil sie sein Haus wüste liegen lassen! Die Stelle Cap. 2, 12. 13 aber kann nicht füglich beigezogen werden zum Beweiss dafür, dass Haggai die Frageform in gesuchter Häufigkeit anwende, da ja hier der Prophet von Jehovah die Weisung erhält, die Priester über zwei bestimmte Fälle um Belehrung aus dem Gesetz zu bitten.

Ein Unterschied zwischen der Darstellungsweise Haggais einerseits und der der älteren Propheten wie Joel, Jesaja, Amos, Hosea u. s. w. andererseits wird sich aber allerdings nicht wegleugnen lassen, sondern anzuerkennen seyn. Dieser Unterschied dürfte wohl darin bestehen, dass, während die Darstellungsweise der älteren Propheten eine vorzugsweise poetische war, die Haggais dagegen einen mehr rednerischen Charakter trägt. Als eine mehr rhetorische Darstellungsweise entbehrt sie keineswegs der Kraft, wie sie auch an manchen Stellen nicht ohne poetische Schönheit ist (vgl. Cap. 1, 10. 11; 2, 6. 7. 16. 17. 21—23); aber sie wendet sich — und das ist das ihr Eigenthümliche — mehr an den reflectirenden Verstand als an das unmittelbare Gefühl und die unmittelbare Anschauung.

Haggais Sprache ist weniger chaldaisirend [1]), als sie wie Ewald richtig bemerkt [2]), „sichtbare Spuren theils von Schwanken, theils von Auflösung" an sich trägt (vgl. וְאֵיןְ־לְחָם לוֹ Cap. 1, 6; אֵין־אֶתְכֶם Cap. 2, 17), dabei auf der andern Seite aber auch wieder hart und ungefüge erscheint (עוֹד אַחַת מְעַט הִיא Cap. 2, 6; מִהְיוֹתָם Cap. 2, 16).

---

1) Gegen Jahn a. a. O.

2) Ewald, die Propheten des alten Bundes II., 516.

Ob Haggai ausser dem uns im alttestamentlichen Kanon vorliegenden Weissagungsbuche noch andere Schriften verfasst habe, lässt sich nicht bestimmen. In eine, allerdings sehr unklare, Beziehung zu mehreren Psalmen wird Haggai durch mehrere Psalmüberschriften der LXX., Itala, Vulgata und Peschito gesetzt. Bei den LXX. heisst nemlich die Ueberschrift von Ps. 137 (138): *ψαλμὸς τῷ Δαυίδ, Ἀγγαίου καὶ Ζαχαρίου;* die Ueberschrift von Ps. 145; 146; 147; 148 (146; 147; 148) *Ἀλληλούϊα. Ἀγγαίου καὶ Ζαχαρίου.* In einigen Handschriften der Itala lautet die Ueberschrift von Ps. 64 (65): *In finem, psalmus David, canticum Jeremiae et Aggaei de verbo peregrinationis, quando incipiebant proficisci;* die Ueberschrift von Ps. 111 (112) lautet in der Itala und Vulgata: *Alleluia, reversionis (conversionis) Aggaei et Zachariae;* die Ueberschrift von Ps. 145; 146 (146. 147) in der Vulgata: *Alleluia, Aggaei et Zachariae;* die Ueberschrift von Ps. 147; 148 bei Augustin und Hilarius ebenfalls: *Alleluia, Aggaei et Zachariae* [1]. Die Peschito endlich setzt als Ueberschrift zu Ps. 125 (126): *Ex psalmis ascensionis. Anonymus. Dicitur de Aggaeo et Zachariu, qui ascenderunt e Babel una cum captivitate;* und als Ueberschrift zu Ps. 126 (127): *Ex psalmis ascensionis. Dictus a Davide de Solomone. Dicitur quoque de Aggaeo et Zacharia, qui urgebant structuram templi.* Vgl. ferner in der Peschito die Ueberschriften von Ps. 145—148 (146—148) und in der arabischen Uebersetzung der Londoner Polyglotte die Ueberschriften von Ps. 137 (138) [2]; 145 und 146 (146; 147). Dass in diesen Ueberschriften Haggai jedenfalls nicht als Verfasser genannt werden soll, geht sowohl daraus hervor, dass zum Theil in denselben Ueberschriften David als Verfasser genannt wird, als auch daraus, dass überall neben Haggai auch Sacharja genannt wird, zwei Männer aber wohl schwerlich in Gemeinschaft Psalmen gedichtet haben. Einigen Aufschluss über den Sinn die-

---

1) Zu all diesen Stellen aus der Vulgata und Itala sind zu vergleichen die Varianten bei Sabatier, *bibl. sacr.* II.

2) Wo übrigens nur Sacharja, nicht auch Haggai erwähnt wird.

ser Ueberschriften könnte man von Epiphanius erwarten, wenn derselbe in *de vitis prophetarum* von Haggai erzählt: *καὶ αὐτὸς ἔψαλλεν ἐκεῖ (ἐν Ἱερουσαλήμ) πρῶτος ἀλληλούια, ὃ ἑρμηνεύεται αἰνέσωμεν τῷ ζῶντι Θεῷ· ἀμὴν, ὅ ἐστι γένοιτο, γένοιτο. ἐκεῖ οὖν ἀπέθανε, καὶ ἐτάφη πλησίον τῶν ἱερέων ἐνδόξως. διὸ λέγομεν ἀλληλούια, ὅ ἐστιν ὕμνος Ἀγγαίου καὶ Ζαχαρίου.* Allein diese Notiz ist selber unklar. Denn diess kann doch nicht wohl die Meinung des Epiphanius seyn, dass Haggai das Wort Hallelujah erfunden habe; wäre diess seine Meinung, so könnte er nicht sofort hinzufügen, dass Hallelujah der Gesang Haggais und Sacharjas sey [1]). Der wahrscheinlichste Sinn der betreffenden Ueberschriften wird wohl der seyn, dass Haggai und Sacharja diejenigen Psalmen, an deren Spitze ihre Namen genannt sind, in die Form gebracht haben, in der sie von der Gemeinde gesungen wurden und auf uns gekommen sind [2]).

---

1) Die angeführten Worte von Pseudepiphanius können übrigens auch nicht in der Gestalt, in welcher sie uns jetzt vorliegen, aus der Feder ihres ursprünglichen Verfassers geflossen seyn. Denn das Kolon: *ἐκεῖ οὖν ἀπέθανε — — ἐνδόξως* steht offenbar nicht an seiner richtigen Stelle; es sollte vor *καὶ αὐτὸς ἔψαλλεν κτλ.* stehen, da es auf die bei Pseudepiphanius dem *καὶ αὐτὸς ἔψαλλεν κτλ.* unmittelbar vorangehenden Worte sich zurückbezieht: *Ἀγγαῖος ὁ προφήτης, ἔτι νέος ὤν, ἐπανῆλθεν ἐκ Βαβυλῶνος εἰς Ἱερουσαλήμ, καὶ φανερῶς περὶ τῆς ἐπιστροφῆς τοῦ λαοῦ προεφήτευσεν, καὶ εἶδεν τὴν οἰκοδομὴν τοῦ ναοῦ Ἱερουσαλήμ.* Ebenso gehören auch die Worte: *διὸ λέγομεν, ἀλληλούια κτλ.* unmittelbar mit den Worten: *καὶ αὐτὸς ἔψαλλεν — — — γένοιτο, γένοιτο* zusammen.

2) Vgl. Bertholdt a. a. O. S. 1695 ff.

Auslegung.

Cap. I. Aufforderung zum Tempelbau.

V. 1. **Im zweiten Jahre des Königs Darius, im sechsten Monate, am ersten Tage des Monats, erging das Wort Jehovahs durch Haggai, den Propheten, an Serubabel, den Sohn Sealtiels, den Statthalter von Juda, und an Josua, den Sohn Jozadaks, den Hohenpriester, also.** Der Prophet bezeichnet das Wort, welches er in den folgenden Versen berichtet, ausdrücklich als ein Wort Jehovahs d. i. als ein Wort, welches weder in seiner eigenen Seele noch in der Seele eines anderen Menschen seine Geburtsstätte hat, sondern unmittelbar von Jehovah herkommt. Jehovah ist es also selbst, welcher das Folgende spricht. Das Wort Jehovahs nun richtet sich an Serubabel und Josua. Ueber Serubabel siehe oben S. 11 ff. und unten zu Cap. 2, 23; er war persischer פֶּחָה, Statthalter über die Colonie der Juden in ihrer Heimath; als solcher scheint er aber einem persischen Satrapen über das gesammte Westeuphratland untergeordnet gewesen zu seyn; wenigstens greift zu derselben Zeit, wo Serubabel Statthalter über Juda war, Tatnai, welcher als פַּחַת עֲבַר־נַהֲרָה bezeichnet wird, in die Verhältnisse der jüdischen Colonie ein, vgl. Esr. 5, 3. Der Ursprung des Wortes פֶּחָה ist noch gänzlich im Dunkeln (über die bisherigen Ableitungsversuche siehe Gesenius *thes.* und Fürst, Handwörterbuch s. h. v.); weder aus dem Semitischen noch aus dem Arischen lässt es sich mit einiger Sicherheit herleiten; vielleicht gehört es zu dem Sprachstamm, welchem die am Euphrat unter den Assyrern und

Babyloniern wohnenden Kuschiten angehörten. Die LXX., und daran sich anschliessend die Itala, übersetzen im Buche Haggai פַּחַת יְהוּדָה durchweg mit *ἐκ φυλῆς Ἰούδα*, während sie sonst פֶּחָה mit *ἡγεμών*, *σατράπης*, *ἄρχων*, *ἡ βία* (Neh. 5, 18) wiedergeben. Sie scheinen daher entweder פַּחַת bei Haggai für einen noch übrig gebliebenen Rest des ursprünglichen מִמִּשְׁפַּחַת gehalten oder geradezu מִמִּשְׁפַּחַת gelesen zu haben (Lud. Cappellus). Ueber Josua vgl. oben S. 12 f. Der vollständige Ausdruck zur Bezeichnung des Hohenpriesters ist הַכֹּהֵן הַגָּדוֹל מֵאֶחָיו אֲשֶׁר יוּצַק עַל רֹאשׁוֹ שֶׁמֶן הַמִּשְׁחָה, vgl. Levit. 21, 10. In der hohen Stellung, welche Serubabel und Josua unter ihren Volksgenossen einnahmen, inwiefern der eine von ihnen das weltliche, der andere das geistliche Oberhaupt des Volkes war, liegt der Grund, wesshalb das dem ganzen Volke geltende Wort Jehovahs gerade an sie sich richtet. Was Jehovah von dem Volke verlangt, das sagt er ihnen, damit sie als die Führer des Volkes es ins Werk setzen. Theodorus Mopsv.: *Ταῦτα γὰρ δὴ πρὸς τούτους μάλιστα ὡς ἡγουμένους εἰκότως ἐλέγετο, ὥστε καὶ τοὺς λοιποὺς διεγείρειν ἐπὶ τὸ πρᾶγμα ὀφείλοντας.* Auf sie wird somit die Verantwortung gelegt, wenn das von Jehovah befohlene Werk nicht geschieht. Oecolampad: *Primus sermo fit ad Principes, in quos populi redundat negligentia.* Nicht unmittelbar aber spricht Jehovah zu ihnen, sondern durch den vermittelnden Dienst des Propheten Haggai. Haggai ist gleichsam der menschliche Mund, dessen sich Jehovah bedient, um jenen beiden sagen zu lassen, was er ihnen zu sagen hat; oder, um bei dem von Haggai selbst gebrauchten Bilde stehen zu bleiben: dem Propheten wird von Jehovah das Wort, welches Jehovah an die beiden Häupter des Volkes gelangen lassen will, gleichsam in die Hand gegeben, damit er es ihnen reiche, vgl. Hos. 12, 11. Oecolampad: *Etiam hoc juxta idiotismum Hebraici sermonis dictum est. Idem est enim, in manu Haggaei, hoc est, ministerio Haggaei, quod Spiritus sanctus Haggaeo illo tanquam organo divino usus est, per quod verbum suum, sicut quis pecuniam per manum servi, dispensare solet.* Das Wort Je-

hovahs erging durch Haggai an die erwähnten Häupter des Volks im zweiten Jahre des Königs Darius Hystaspis [1]), also 520 v. Ch. und zwar am ersten Tage des sechsten Monats. Dass der sechste Monat nicht vom Tage des Regierungsantritts des Darius, sondern vom Anfang des jüdischen Jahres an gezählt werden müsse, und somit derjenige sechste Monat des jüdischen Kalenders sey, welcher in das zweite Regierungsjahr des Darius fiel, erhellt aus Sach. 1, 7; 7, 1, wo neben der Zahl des Monats zugleich dessen Name angegeben ist; vgl. auch Nehem. 1, 1 mit Neh. 2, 1. Der sechste Monat des jüdischen Kalenders ist der Monat אֱלוּל, welcher ungefähr von Mitte August bis Mitte September reicht. Im sechsten Monat war die Getreideernte, welche gewöhnlich von Mitte April bis Ende Mai dauerte, bereits längst vorüber, und es hatte nun die Weinlese statt [2]). Da nun das Wort Jehovahs im sechsten Monat des zweiten Jahres des Darius an Serubabel und Josua erging, so hatten seit dem Regierungsantritt des Darius wahrscheinlich bereits zwei Getreideernten in Palästina stattgefunden, und stand eben auch die zweite Weinerte bevor, oder hatte vielleicht schon begonnen. Der erste Tag des sechsten Monats, wie überhaupt jedes Monats, war ein Festtag, der sogenannte Neumond, welcher nicht nur durch vermehrte Opfer (Numeri 28, 11—25), sondern auch durch gottesdienstliche Zusammenkunft (Jes. 1, 13; Ez. 46, 1—3) gefeiert zu werden pflegte. Und gerade weil der Neumondtag ein Festtag war, an welchem das Volk von Jerusalem am Altare Jehovahs zusammenkam und vermehrte Festopfer stattfanden, wo daher auch das religiöse Bewusstseyn ein gehobenes war (Hengstenberg) [3]) und es doppelt schmerzlich

---

1) Statt דָּרְיָוֶשׁ (Dârejavesch) liest ein Theil der Handschriften in Haggai, Sacharja, Daniel und Esra דָּרְיָוֶשׁ (Dorjavesch) und ein anderer Theil דַּרְיָוֶשׁ (Darjavesch).

2) Keil, Handbuch der bibl. Archäologie, II., 113. 117.

3) Hengstenberg, Christologie des alten Testamentes. 2. Aufl. III., 1. S. 208.

empfunden werden musste, dass der Tempel Jehovahs noch in Trümmern lag, — gerade desshalb ergeht an einem Neumondtage das Wort Jehovahs, welches zum Wiederaufbau des Tempels ermuntert.

V. 2. So spricht Jehovah der Heerschaaren: dieses Volk sagt: es ist noch nicht die Zeit, zu kommen, die Zeit für das Haus Jehovahs, gebaut zu werden. Das Wort Jehovahs führt sich als eine Rede Jehovahs der Heerschaaren ein. Mit diesem Gottesnamen, welcher in den frühesten Schriften des A. T. wie im Pentateuch, Ps. 90, Richt. 5 noch nicht vorkommt und als der eigentliche Name der Königszeit erst mit 1 Sam. 1 in die Literatur eintritt, wird Jehovah, der Bundesgott Israels, von Seiten seiner über alles erhabenen Majestät bezeichnet, sofern er auch für die Heerschaaren oder die Menge der Geister Jehovah ist und von ihnen als solcher verehrt wird. In der Verbindung יְהוָה צְבָאוֹת steht יְהוָה im stat. constr., wie aus dem Ausdruck יְהוָה אֱלֹהֵי צְבָאוֹת (2 Sam. 5, 10; Am. 4, 13 u. o.) erhellt. Dagegen spricht nicht die daneben vorkommende Verbindung אֱלֹהִים צְבָאוֹת, denn in dieser Verbindung ist אֱלֹהִים nomen proprium und Bezeichnung des allein wahren Gottes, vgl. Ewald §. 286 c. Das Wort Jehovahs wiederholt nun zunächst die Rede des Volkes, mit welcher sich dasselbe darüber glaubte entschuldigen zu können, dass es den Tempelbau noch immer verabsäumte; es wird dem Volke seine Ausrede als eine Anklage entgegengehalten, und in den folgenden Versen die gebührende Antwort auf die nichtssagende Ausflucht gegeben. Um aber gleich von vorneherein Jehovahs Urtheil über Israels Entschuldigungsrede anzudeuten, sagt das Wort Jehovahs nicht: Israel sagt, oder: mein Volk sagt, sondern es gebraucht den wegwerfenden Ausdruck: diess Volk sagt, *ista natio dicit.* Die Entschuldigungsrede des Volkes zerfällt in zwei Hälften: es ist 1) noch nicht die Zeit zu kommen, und daher 2) auch noch nicht die Zeit des Hauses Jehovahs, gebaut zu werden, oder m. a. W. weil die politischen Verhältnisse der Gegenwart es uns noch nicht erlauben (vgl. oben S. 23), zum Hause Jehovahs zu kommen, um es zu bauen (Osian-

der [1]), **Tremellius** und **Junius** [2]), **Ribera** [3]), **Coccejus**), so kann auch noch nicht die Zeit gekommen seyn, in der Jehovah will, dass sein Haus gebaut werde [4]). Nach dieser Auffassung, welche sich auch bei **Marckius** [5]), **Burk** [6]), **Rosenmüller**, **Ewald**, **Umbreit** findet, und für welche auch V. 14 spricht, indem dort ebenfalls das Kommen zum Hause Jehovahs und das Arbeitverrichten am Hause Jehovahs oder das Bauen des Hauses Jehovahs nebeneinander genannt werden, wird man mit **Hitzig** in V. 2 weder eine „umwundene Ausdrucksweise" finden können, noch mit ihm nöthig haben, die Punctation zu ändern und zu lesen "לֹא עַתָּ בָא עֶת־בֵּית וג׳". Hiezu berechtigt auch nicht die Uebersetzung der LXX.: *οὐχ ἥκεν ὁ καιρὸς τοῦ οἰκοδομῆσαι τὸν οἶκον τοῦ κυρίου;* denn diese haben jedenfalls das erste עת nicht "עַתָּ" gelesen, sondern entweder ebenfalls עֶת־ und haben es dann wie die meisten Ausleger, welche die Lesart "לֹא עֶת־בָּא עֶת־בֵּית וג׳" voraussetzen, durch das folgende עֶת־בֵּית יְהֹוָה wiederaufgenommen seyn lassen, oder sie lasen das erste עת überhaupt nicht.

---

1) Luc. **Osiander**, *Ezechiel, Daniel etc. Tubingae* 1579.

2) Im. **Tremellius** et Fr. **Junius**, *testamenti veter. bibl. sacra. Hanoviae* 1618.

3) Fr. **Ribera**, *in librum duodec. proph. commentarii. Coloniae Agrippinae* 1610.

4) Mit Berufung auf Jerem. 25, 11. 12 erklärt **Calmet**: *les Juifs croyant que les soixante - dix ans que Jérémie avoit marqués comme le terme de la désolation du Temple, n'étoient point encore expirés, et que le tems marqué pour son rétablissement, n'étoit pas encore venu etc.* Ebenso **Calvin**, Lud. **Cappellus** u. A. Allein diese Ausleger übersehen, dass an der angef. Stelle bei Jeremia nicht von einer siebzigjährigen Zerstörung des Tempels, sondern von einer siebzigjährigen Dienstbarkeit Israels unter Babylon die Rede ist.

5) Jo. **Marckius**, *commentarius in duodecim proph. minores. Tubingae* 1734.

6) **Burkius**, *gnomon in duodecim prophetas minores. Heilbronnae.* 1753.

An dem defective geschriebenen Inf. בֹּא ist aber um so weniger Anstoss zu nehmen, als derselbe ja auch 1 Kön. 14, 28 (vgl. daselbst auch V. 12) vorkommt. Die Negation לֹא hat hier nach dem Zusammenhang die Bedeutung *noch nicht* vgl. Gen. 2, 5; Ex. 5, 9; Hiob 22, 16. Die Ausrede der Juden war eine zwar scheinbare, aber unbegründete. Denn zwar hatte ihnen allerdings Pseudosmerdes den Tempelbau direct verboten, allein es war nun schon im zweiten Jahre, dass ein neuer König aus einer neuen Dynastie, Darius Hystaspis, den Thron bestiegen hatte. Wäre ihnen das Haus Jehovahs am Herzen gelegen, so hätte die ganze Zeit, während welcher sie nach ihrer Rückkehr den Tempel noch in Trümmern liegen sehen mussten, eine Zeit der Trauer und der Klage seyn müssen; sie hätten nicht ruhen und nicht rasten dürfen, bis sie sich die Erlaubniss zum Weiterbau ausgewirkt hatten. Und diese Erlaubniss zu bekommen wäre ihnen unter dem neuen Könige nicht schwer gefallen; zunächst galt es ja nur einen Versuch zu machen, diese Erlaubniss zu erhalten. Kurz, es hätte bei ihnen seyn müssen, wie bei David, von welchem das Lied Ps. 132 erzählt, dass er gesprochen habe: „Nicht will ich kommen ins Zelt meines Hauses, nicht will ich steigen auf's Bett meines Lagers, nicht will ich Schlaf gönnen meinen Augen, noch meinen Wimpern Schlummer, bis ich gefunden einen Ort für Jehovah, Wohnungen für den Starken Jakobs."

V. 3. 4. Und es erging das Wort Jehovahs durch Haggai, den Propheten, also: Ist's für euch denn Zeit, zu wohnen in euren Häusern, getäfelten, während dies Haus wüste liegt? Das Wort Jehovahs ergeht auf's Neue; es nimmt gleichsam einen neuen Ansatz, um der Entschuldigungsrede des Volks die gebührende Antwort zu ertheilen. Es hält den Juden die Incongruenz dessen entgegen, dass sie selbst behaglich in ihren Häusern wohnen, während das Haus Jehovahs noch in Trümmern liegt. Indem aber das Wort Jehovahs diess in der Frageform thut, wird an das eigene sittliche Gefühl des Volkes appellirt: das Volk selbst soll urtheilen, ob diess sich

schicke; und sein Gewissen muss ihm sagen, dass, so lange Jehovahs Haus noch nicht gebaut ist, auch es auf ein behagliches, geschweige denn auf ein üppiges Leben verzichten müsse. Denn der rechte Israelite denkt zuerst an Jehovah, und dann erst an sich. Sind die Verhältnisse der Art, dass er Jehovah nicht geben kann, was ihm gebührt, so ist für ihn eine Zeit der Trauer angebrochen, in welcher er nicht nur auf die Pracht, sondern auch auf die Annehmlichkeit des Lebens verzichtet. Das הֲ in הַעֵת ist nicht Artikel, sondern הֲ interrogativum. Zu לָכֶם ist des grösseren Nachdruckes wegen אַתֶּם hinzugefügt. Wenn hinter בְּבָתֵּיכֶם das Particip סְפוּנִים ohne Artikel steht, so ist das Fehlen des Artikels hier nicht absichtslos; stände der Artikel vor סְפוּנִים, so wäre zu übersetzen: *in euren getäfelten Häusern*; da aber der Artikel fehlt, muss übersetzt werden: *in euren Häusern, getäfelten*, d. i. *und zwar* oder *und dazu noch getäfelten*. Dass sie in ihren Häusern wohnen, ist ein Zeichen der Annehmlichkeit und Behaglichkeit ihres Lebens; dass ihre Häuser aber auch getäfelte, d. h. von Innen mit Holzwerk bekleidete sind [1]), deutet auf Pracht und Ueppigkeit. Denn nur die Häuser der Vornehmen und Reichen waren getäfelt, vgl. 1 Kön. 7, 7; Jer. 22, 14. Theodorus Mopsv.: *εἰ τὰ, φησὶ, περὶ μὲν τὰς οἰκοδομὰς τὰς οἰκείας οὕτως ἐσπουδάκατε, οὐ μόνον μετὰ πολλῆς αὐτὰς ἀνεγείροντες τῆς προθυμίας, ἀλλὰ καὶ καλλωπίζοντες αὐτὰς σὺν πάσῃ δυνάμει κτλ.*; ähnlich Hieronymus. Der Satz וְהַבַּיִת הַזֶּה חָרֵב ist ein Umstandssatz und daher mit *während* aufzulösen, vgl. Ewald §. 341.

---

1) Die LXX. übersetzen סָפוּן mit *κοιλόσταθμος*, was Cyrillus Alex. zu uns. St. so erklärt: *κοιλοστάθμους δὲ οἴκους φησίν, ὧν ἂν αἱ φλιαί, ἤτοι τῶν θυρῶν οἱ σταθμοὶ σιδήρῳ διακοιλαίνοιντο, περιορυττόντων οἶμαί που τεκτόνων αὐτούς, καὶ ἀπό γε τῆς σφῶν εὐτεχνίας ἐγχαραττόντων δαιδάλματα.* Hieronymus zu V. 1: *habitabat (populus) in domibus concavis, et ut significantius Graece dicitur, κοιλοστάθμοις, id est, deorsum positis et in convalle demersis.* Vgl. übrigens Schleusner, *Thesaurus* s. v. *κοιλόσταθμος* und *κοιλοσταθμόω*.

V. 5. 6. Und nun, so spricht Jehovah der Heerschaaren: achtet auf eure Wege: ihr habt gesäet viel, und Heimbringen wenig; Essen, und nicht dient's zur Sättigung; Trinken, und nicht dient's zum sich Satttrinken; sich Kleiden, und nicht dient's zur Erwärmung ihm; und der Lohnarbeiter arbeitet um Lohn in einen durchlöcherten Beutel. Mit וְעַתָּה wird zu etwas Weiterem übergegangen, das der Prophet nach jenem Ersten dem Volke zu sagen hat; zuerst hat er sie auf das Unangemessene ihres Verhaltens aufmerksam gemacht, jetzt heisst er sie gemäss dem Ausspruche Jehovahs, Acht haben auf ihre Wege. Sie sollen ihr Herz, ihr gesammtes Denken und Ueberlegen, auf ihre Wege richten, d. h. sie sollen die Wege, auf denen sie bisher gewandelt sind, beachten, um zu erkennen, wohin sie auf diesen Wegen gekommen sind, was sie auf denselben erreicht haben. Cyr. Alex.: *κατανοήσατε λεπτῶς, — τί τῶν εἰς φιλοκερδίαν ἐπιτηδεύοντες πράξατε κατὰ εὐχήν.* Es ist eitel Unglück und Unsegen, was sie auf ihren bisherigen Wegen, da sie nur auf sich und nicht auf Jehovah sahen, davon getragen haben. Wie sie allenthalben mit Unsegen geschlagen sind, führt V. 6 individualisirend aus. Sie haben Viel ausgesät, aber nur Wenig in die Scheunen eingebracht. Darnach scheinen wenigstens die beiden letzten Ernten, welche die Juden bes unter der Regierung des Darius heimführten, schlecht ausgen zu seyn; wahrscheinlich waren sogar schon viele Ernten rathen, vgl. 2, 15—17. Aber auch das Wenige, das sie einten, hatte keine Nahrungskraft: wenn man davon ass oder , so wurde man nicht satt. Dessgleichen wurde man nicht , wenn man gleich ein Kleid anlegte; und wenn der Tagenoch so fleissig arbeitete, so wollte sich sein Lohn doch nsammeln, es war, als ob er ihn in einen löcherichten Beutel vgl. Levit. 26, 26; Hos. 4, 10; Micha 6, 14. V. 6 darf cht mit Tarnovius, Maurer und Hitzig davon erklären, n sich infolge der geringen Fruchtbarkeit des Landes „nach ke strecken" musste, sich nicht satt zu essen und zu trin-

ken wagte, der Landmann sich kaum die nothwendigsten Kleidungsstücke anschaffen konnte. Denn der Prophet sagt ja, dass man trotzdem, dass man ass und trank, nicht satt wurde, und trotzdem, dass man sich kleidete, nicht warm wurde. Dass die Nahrung nicht nährte, das Kleid nicht wärmte, der Verdienst des Arbeiters sich nicht mehren wollte, kam nicht von dem Mangel an Nahrung, der Dürftigkeit des Gewandes, der Unbedeutendheit des Verdienstes her, sondern wird vielmehr als eine Folge des mangelnden Segens Gottes gedacht. Bezüglich des zu Grunde liegenden Gedankens, dass an Gottes Segen Alles gelegen sey, vgl. Ps. 127, 1—3. Calvin: *Scimus autem Deum utroque modo poenam sumere de hominibus: vel ubi subducit suam benedictionem, dum arida est terra et caelum siccum, vel dum in ipsa frugum copia tamen nulla est satietas, imo nullus usus. Saepe contingit, homines colligere quantum sufficeret ad victum: interea tamen semper esurire. Haec species maledictionis clarius apparet, quum Deus aufert virtutem suam a pane et vino, ut vires non suppeditent cibus et potus.* Ebenso Osiander. In manchen Handschriften ist das erste כ von דַּרְכֵיכֶם mit Raphe geschrieben, um zu bemerken, dass das Wort ein Plural sey. Die infin. absol. הָבֵא, אָכוֹל, שָׁתוֹ, לָבוֹשׁ, sind durch das vorausgehende perf. זְרַעְתֶּם normirt. לוֹ wird von den LXX. (*καὶ οὐκ ἐθερμάνθητε ἐν αὐτοῖς*) gefasst als *durch es*, d. h. durch das Kleid, besser: *ihm*, d. h. dem sich Kleidenden. Das לוֹ konnte hier in dieser Bedeutung beigefügt werden, weil man nicht blos sagt: חַמּוֹתִי *ich habe warm* (Jes. 44, 16), sondern auch חַם לִי *mir ist warm* 1 Kön. 1, 1. 2; Pred. 4, 11.

V. 7. 8. So spricht Jehovah der Heerschaaren: achtet auf eure Wege: steiget hinauf auf das Gebirge und holet Holz und bauet das Haus, so werde ich Lust daran haben und mich verherrlichen, spricht Jehovah. V. 7 fordert die Juden nochmals zum Nachdenken über die Wege auf, in denen sie bisher gewandelt sind; der Zweck der Aufforderung ist aber hier ein anderer als oben V. 5. Dort sollten sie

über ihre bisherigen Wege nachdenken, um sich darüber klar zu werden, was sie auf denselben erreichten; hier dagegen, um zu einem Entschlusse darüber zu gelangen, ob sie noch weiter auf diesen ihren bisherigen Wegen fortwandeln, oder nicht lieber andere Wege einschlagen wollen. Die Wege, welche sie nach Gottes Willen wandeln sollen, das, was sie nach Jehovahs Meinung thun sollen, wird ihnen in V. 8 deutlich angegeben: sie sollen auf das Gebirge hinaufsteigen und Holz holen und das Haus bauen. Durch den Artikel vor הָר wird nicht ein bestimmter einzelner Berg aus der Menge der Berge Palästinas als derjenige bezeichnet, auf welchen die Juden hinaufsteigen sollen. Es ist weder an den Tempelberg zu denken, als auf den die Juden hinaufsteigen sollten, um den Tempel zu bauen (Grotius[1]), Marckius, Rosenmüller); denn nicht um den Tempel zu bauen, sollen sie auf den Berg steigen, sondern um Holz zu holen; noch ist speciell der Libanon zu verstehen (Coccejus, Cappellus, Calmet, Ewald nach Ps. 132, 6); denn dieser kann in dem gebirgigen Palästina nicht schlechtweg mit הָהָר, der Berg bezeichnet werden. Vielmehr ist הָהָר collective gemeint von dem Gebirge, (vgl. Neh. 8, 15; Josua 9, 1; 11, 1. 2. 3. 21), auf welchem im Gegensatz zur Ebene in Palästina vorzugsweise das Holz wächst (Michaelis[2]), Maurer). Dass der Prophet nur von der Herbeischaffung des Holzes und nicht auch der Steine redet, hat man sich nicht mit den von Hieronymus zu uns. St. erwähnten Juden und Hitzig daraus zu erklären, dass die Tempelmauern, welche von dem Brande unbeschädigt geblieben seyen, damals noch standen. Denn einestheils ist diess sehr zweifelhaft (vgl. Esra 3, 10; Hag. 2, 18), und anderntheils will der Prophet ja hier den Juden keine Anweisung geben, wo sie die Materialien zum Tempelbau auf-

---

1) H. Grotius, *annotationes in vet. test. ed.* Vogel *et* Döderlein. *Halae* 1775 *sq.*

2) J. D. Michaelis, deutsche Uebersetzung des alten Testamentes mit Anm. für Ungelehrte. Göttingen 1782.

treiben sollen; es genügt ihm daher, durch die individualisirende Aufforderung, auf das Gebirge hinaufzusteigen und Holz zu holen, Juda überhaupt dazu gemahnt zu haben, dass es den Tempelbau wieder in Angriff nehmen solle (**Umbreit**). Der mit וְ angeschlossene Satz "וְאֶרְצֶה־בּוֹ וג׳ will nicht die Absicht ausdrücken, in welcher Juda den Tempel bauen soll (so **Ewald**, **Maurer**: *ut delecter et honoratus sim)*; denn sonst würde statt וְאֶרְצֶה etwa gesagt seyn לְמַעַן אֶרְצֶה oder ähnlich. Dieser Satz hat vielmehr den Werth eines Folgesatzes [2]), indem er sagt, was von Seiten

---

1) Wenn die Grammatiker gewöhnlich sagen (vgl. **Ewald** §. 347a und Ed. **Nägelsbach** in seiner an guten Bemerkungen reichen hebräischen Grammatik, Leipzig 1856, §. 89, 3), dass der mit וְ an einen vorausgehenden Imperativ angeschlossene Jussiv oder Cohortativ den **Zweck** oder die **Absicht** angebe, so scheint mir diess nicht ganz genau zu seyn. Der mit וְ an einen vorausgehenden Imperativ angeschlossene Cohortativ besagt vielmehr, was von Seiten des Redenden die **Gegenleistung** dafür, also allgemein: die **Folge** davon seyn werde, wenn der Angeredete dem durch den Imperativ ausgedrückten Wunsche oder Befehle nachkommt. Diese Gegenleistung oder Folge will dabei zunächst keineswegs als die Wirkung gedacht werden, deren Hervorbringung durch die Erfüllung des im Imperativ ausgegrückten Wunsches **beabsichtigt** werden solle, vgl. Gen. 18, 30. 32 *(werde nicht zornig, mein Herr, so will ich reden und zwar nur noch diessmal)*; Gen 43, 8 *(sende den Knaben mit mir, so werden* oder *wollen wir aufbrechen und hingehen)*; Jer. 17, 14 *(heile mich, und ich werde geheilt seyn; rette mich, und ich werde gerettet seyn)*; Mal. 3, 7 *(kehret zurück zu mir und ich will zurückkehren zu euch)*. Selbst der an einen Imperativ mit וְ angeschlossene Jussiv ist nicht ein reiner Absichtssatz, sondern hat nur den Werth eines solchen, er ist Ausdruck einer gewünschten, beabsichtigten **Folge**. Denn die dieser Verbindung zu Grunde liegende Vorstellung ist die, dass, wenn der Angeredete den ihm geltenden Imperativ vollzogen hat, der Redende infolge dess nun auch das Eintreten dessen wünsche, was durch den Jussiv mit וְ ausgedrückt wird. Der mit וְ angeschlossene Jussiv drückt also zunächst nur einen zweiten Wunsch

Jehovahs gesehen werde, wenn Juda obiger Aufforderung nachkomme. Jehovah wird alsdann Gefallen an seinem Hause haben, während er jetzt, wo dasselbe in Trümmern liegt, keinen Gefallen daran haben kann. Hat aber Jehovah wieder Gefallen an seinem Hause, so wird die weitere Folge davon die seyn, dass er sich verherrlichen, sich herrlich erweisen wird, indem er nemlich seinen Segen wieder auf Juda ruhen lässt. Theodorus Mopsv.: *ἀρεσθεὶς δὲ καὶ αὐτὸς τῇ γινομένῃ παρ᾽ ὑμῶν οἰκοδομῇ τοῦ ναοῦ τοιαῦτα εἰς ὑμετέραν εὐεργεσίαν ἐργάσομαι, ἃ παρὰ πᾶσί με ποιήσει γνώριμον, ὡς μέγιστα τοὺς εὐνοίᾳ μοι πείθεσθαι βουλομένους δυνάμενον ὠφελεῖν.* Osiander. בּוֹ bezieht sich nicht auf das Bauen des Hauses (Tremellius und Junius, Piscator, Rosenmüller) sondern auf das Haus selbst. Für וְאֶכָּבֵד verlangt das Keri die Lesung וְאֶכָּבְדָה, wie auch verschiedene Handschriften bei Kennicott lesen. Das ָה des Voluntativ wäre hier, als in einem Folgesatze, allerdings an seiner Stelle, vgl. Ewald §. 347a, sollte aber der Regel nach beim ersten Verbum וְאֶרְצֶה stehen, vgl. Ewald §. 350a. In אֶרְצֶה fehlt es, weil רָצָה ein Verbum tertiae ה ist, vgl. Ewald §. 228c; aber auch wenn רָצָה kein Verbum tertiae ה wäre, könnte es fehlen, vgl. Sach. 1, 3 und dazu wieder Mal. 3, 7. Nachdem es nun aber einmal in וְאֶרְצֶה ausgelassen ist, war seine Weglassung in dem zweiten Verbum וְאֶכָּבֵד vollends unbedenklich. Die jüdische Tradition hält es jedoch für nöthig und sieht den Grund seiner Weglassung

---

des Redenden aus, von welchem dieser wünscht, dass er die Folge der Erfüllung des ersten, im Imperativ ausgesprochenen Wunsches seyn möge. Es geht diess besonders aus solchen Beispielen hervor, in welchen der Jussiv mit dem Imperativ abwechselt, z. B. 2 Kön. 5, 10 (*wasche dich, und es kehre* [infolge dess] *zurück dein Fleisch* [וְיָשֹׁב] *und du werde rein* [וּטְהָר]), sowie aus solchen Beispielen, in welchen der Jussiv mit וְ nicht von einem vorausgehenden Imperativ, sondern einem anderweitigen Satze abhängig ist, z. B. Hos. 14, 10; Jerem. 9, 11 (*wer ist der weise Mann? so möge er diess erkennen!*).

in einer geheimnissvollen Absicht des Propheten. Derselbe habe nemlich durch Weglassung des ה, welches als Ziffer 5 bedeutet, andeuten wollen, dass in dem zweiten Tempel fünf Dinge fehlten: 1) die Bundeslade mit dem Deckel und den Cherubim; 2) das heilige Feuer; 3) die Schechina; 4) der Geist des Prophetenthums; 5) das Urim und Thummim [1]). Während aber der Tractat *Joma* im zweiten Tempel die Schechina fehlen lässt, versteht der Chaldäer das וְאֶרְצֶה־בּוֹ וְאֶכָּבֵד umgekehrt gerade davon, dass Jehovah seine Schechina daselbst wohnen lassen will: וְאַתְרְעֵי לְאַשְׁרָאָה שְׁכִנְתִּי בֵּיהּ בִּיקָר. Das Niphal וְאֶכָּבֵד wird von Ewald, Hitzig nach dem vorausgehenden וְאֶרְצֶה (vgl. 2 Kön. 14, 10) subjectiv gefasst: *und mich geehrt fühle.* Dass וְאֶכָּבֵד diess bedeuten könne, ist unzweifelhaft, und ebenso auch der Gedanke, dass Jehovah ein auf seine Ehre eifersüchtiger Gott sey, nicht unbiblisch, vgl. Mal. 1, 6. Allein der Zusammenhang spricht mehr dafür, dass man das Niph. hier wie Jes. 26, 15; Ez. 28, 22; 39, 13 als Reflexivum von der Bedeutung des Piel, somit im Sinne von *sich verherrlichen* (Umbreit) fasst und diess Sichverherrlichen Jehovahs davon erklärt, dass Jehovah Juda wieder segnet. Denn das zweite Glied von V. 8 will ja sagen, womit Jehovah das ihm wohlgefällige Thun der Juden, wenn sie sein Haus bauen, erwiedert. Derselbe Grund spricht auch gegen die von Rückert und Maurer befolgte rein passivische Fassung des Niphal: *et honoratus sim i. e. meum habeam honorem, qui hactenus a vobis sum neglectus;* diese passivische Fassung läuft übrigens, wenn man das 2. Glied von V. 8 als Folgesatz fasst, wesentlich auf die Auffassung Hitzigs hinaus.

---

1) Siehe im babylon. Tractat *Joma* 21 b Abschnitt 1 zu Ende: מאי דכתיב וארצה בו ואכבד וקרינן ואכבדה מאי שנא מחוסר ה"י אלו חמשה דברים שהיו בין מקדש ראשון למקדש שני ואלו הן ארון וכפורת וכרובים אש ושכינה ורוח הקודש ואורים ותומים: Vgl. auch *Numeri rabba sect.* 15; Salomo b. Melech, *Michlal jophi* zu Hag. 1, 8.

V. 9—11. **Ihr habt ausgeschaut nach Vielem, und siehe zu Wenigem ward es; und ihr holtet heim und ich blies darein. Warum? Spruch Jehovahs der Heerschaaren. Wegen meines Hauses, das da wüste liegt, während ihr ein jeder für sein eigenes Haus rennt. Darum haben über euch die Himmel zurückgehalten, dass kein Thau fiel, und hat die Erde zurückgehalten ihr Gewächs, und habe ich Dürre gerufen über das Land und über die Berge und über das Getreide und über den Most und über das Oel und über Alles, was die Erde hervorbringt, und über den Menschen und über das Vieh und über alle Arbeit der Hände.** Diese Verse dienen der vorausgehenden Aufforderung in V. 8 zur Begründung: Die Juden sollen den Tempelbau wieder in Angriff nehmen; denn der bisherige Unsegen rührte lediglich daher, dass sie das Haus Jehovahs in Trümmern liegen liessen, während sie für die Wiederaufrichtung und Ausschmückung ihrer eigenen Häuser wohl Sorge trugen. Jene Aufforderung wird also damit begründet, dass ihnen in ihrer Vernachlässigung des Hauses Jehovahs der Grund des gegenwärtig über ihnen lastenden Unsegens aufgedeckt wird. Eigenthümlich ist aber die Form, in welcher diess geschieht; es heisst nicht einfach: denn um meines Hauses willen, das da wüste liegt, habt ihr bis jetzt vergeblich auf Viel gehofft u. s. w., sondern es wird, um die Rede nachdrücklicher zu machen, in dem ersten Gliede der Periode der gegenwärtige Thatbestand des Unsegens in einer Weise geschildert, dass Alle diese Schilderung als wahr anerkennen müssen; sodann wird im zweiten Gliede von dem Worte Jehovahs selbst die Frage nach dem Grunde dieser Erscheinung des Unsegens erhoben; um nun aber von vorneherein alle falschen Gründe, welche etwa von den Zuhörern zur Erklärung jener Thatsache des Unsegens vorgebracht werden konnten, abzuschneiden, nennt das Wort Jehovahs sofort selbst die wahre Ursache, aus welcher der über die Juden gekommene Unsegen allein zu erklären ist; und hieran wird dann end-

lich eine poetische Schilderung des Elendes angeschlossen, womit Jehovah die Colonie heimgesucht hat. Statt des tempus finitum steht der inf. abs. פָּנֹה, weil die Lebhaftigkeit des Affects dem Propheten es unmöglich macht, sofort das Geleise ruhiger, verstandesmässiger Rede zu finden; erst mit וַהֲבֵאתֶם wird wieder in den „gewöhnlichen Redefluss eingelenkt“ vgl. Ewald §. 328b. Das פָּנֹה und die übrigen Verba dieses Gliedes sind weder mit dem Futurum (Oecolampad: *minatur ut supra, quamdiu intermittitis aedificium templi, frustrabitur omnis spes vestra)* noch mit dem Praesens (Rückert, Maurer, Ewald, Umbreit), sondern mit dem Praeteritum zu übersetzen (Hitzig), wie schon der Blick auf V. 10 u. 11 lehrt. Die Ernten, welche so schlecht ausgefallen sind, sind bereits heimgeholt; der Prophet will jetzt seinen Volksgenossen den Grund angeben, wesshalb sie so schlecht ausgefallen seyen. פָּנֹה אֶל־הַרְבֵּה, ihr wandtet euch zu Viel hin, sahet nach Viel hoffend aus, hofftet auf Viel; siehe zu Wenigem ward das Viel, worauf ihr hofftet. Von Maurer, Ewald, Hitzig wird וַהֲבֵאתֶם הַבַּיִת als Bedingungssatz gefasst und mit wenn aufgelöst. Grammatisch ist dagegen nichts einzuwenden, vgl. Ewald §. 355; allein der Zusammenhang spricht mehr dafür, dass man mit Rückert und Umbreit übersetzt: und ihr holtet heim und ich blies darein. Denn zunächst wird es doch wohl natürlicher seyn וַהֲבֵאתֶם nicht anders zu fassen als das vorausgehende und entsprechende פָּנֹה; und dann will ja auch das וַהֲבֵאתֶם ebenso nur zur einfachen Beschreibung des bisherigen Thatbestandes dienen, wie das, was durch die übrigen Verba dieses Gliedes ausgedrückt wird. Auf Viel haben sie gehofft, aber nur Wenig geerntet; sie haben das Wenige heimgebracht, aber Jehovah hat dareingeblasen, so dass auch nicht einmal das Wenige vorhielt, sondern wie Spreu vor dem Winde zerstob und bald nichts mehr davon übrig war. יַעַן מֶה *wesshalb?* Zu יַעַן מֶה wollen die folgenden Worte "נְאֻם י״צ" bezogen seyn; jedoch nicht im Sinne der LXX., denen, wie es scheint, auch hierin die Itala folgt. Denn indem die LXX. übersetzen: *διὰ τοῦτο τάδε λέγει*

κύριος παντοκράτωρ, verstehen sie die Worte יַעַן מֶה נ׳ ה׳ so, als ob der Prophet frage, wesshalb dieses im ersten Gliede von V. 9 berichtete Wort Jehovahs von Jehovah gesprochen worden sey. נְאֻם יְהוָה bezieht sich nicht auf das erste Glied von V. 9, sondern auf יַעַן מֶה; das Wort Jehovahs erhebt selbst die Frage nach der Ursache hievon. Ein Grund, wesshalb hier מֶה statt מָה vocalisirt ist, wird sich wohl, namentlich da מָה hier in einer Pausa steht, schwerlich angeben lassen, wenn man nicht die Analogie von בַּמֶּה, כַּמֶּה heranziehen und die Vocalisation מֶה daraus erklären will, dass eine Präposition unmittelbar vorhergeht, vgl. Jes. 1, 5 und Ps. 10, 13 עַל־מֶה; Ps. 4, 3 עַד־מֶה; jedenfalls steht das מֶה an unserer Stelle nicht nach Ewald §. 182 b wegen enger Verbindung mit dem Folgenden. Der letzte Satz von V. 9 וְאַתֶּם רָצִים ist ein Umstandssatz vgl. oben V. 4. Die Worte רָצִים אִישׁ לְבֵיתוֹ werden gewöhnlich übersetzt: *es rennt ein jeder zu seinem Hause* (Rückert, Maurer, Ewald, Umbreit), allein mit לְ wird bei רוּץ nicht blos das Ziel, sondern sehr oft auch der Zweck des Laufens angegeben, vgl. Jes. 59, 7; Sprüchw. 1, 16. Diese letztere Auffassung (Tremellius und Junius, Marckius, Eichhorn)[1]) wird hier dem Zusammenhang entsprechender seyn: wo es das Haus Jehovahs gilt, da bewegen sie sich nicht von der Stelle; wo es dagegen ihr Haus gilt, für ihr eigenes Haus — da sind sie nicht nur nicht unbeweglich, sondern da rennen sie sogar. In V. 10 und 11 folgt nun die poetische Ausmalung des Unsegens, womit Jehovah sie für ihre Nachlässigkeit im Tempelbau geschlagen hat: über ihren Häuptern haben die Himmel zurückgehalten, dass kein Thau fiel. עֲלֵיכֶם ist hier nicht als Dativus incommodi zu fassen (Hitzig); denn geradezu diese Bedeutung hat die Praep. עַל weder an den von Hitzig angeführten Stellen Gen. 34, 12; 2 Sam. 19, 39; Jes. 1, 14, in welchen Stellen übrigens das עַל in

---

1) J. G. Eichhorn, die hebräischen Propheten. 3 Bände. Göttingen 1816 — 1819.

sehr verschiedener Bedeutung vorkommt, noch sonst wo [1]); auch will nicht mit עֲלֵיכֶם der Grund angegeben werden, wesshalb die Himmel zurückgehalten haben: euretwegen haben u. s. w. (so die chald. Uebers.), denn diess wäre nach עַל־כֵּן überflüssig; sondern עֲלֵיכֶם ist nach Deut. 28, 23 שָׁמֶיךָ אֲשֶׁר עַל־רֹאשְׁךָ zu erklären: zu euren Häupten (Rosenmüller). Das Verbum כָּלְאוּ ist nicht mit Rosenmüller, Scheibel, Hesselberg [2]) intransitiv zu nehmen: *clauserunt se;* denn weder kommt das Verbum כָּלָא sonst in intransitiver Bedeutung vor, noch ist dieselbe an unserer Stelle recht passend, da im zweiten Gliede von V. 10 כָּלְאָה jedenfalls transitiv ist. Aus der Bedeutung *verschliessen*, welche dem Verbum כָּלָא ursprünglich eignet, entwickelt sich die erweiterte Bedeutung *zurückhalten*, vgl. 1 Sam. 25, 33; Ps. 119, 101, auch Ps. 40, 12. Und in dieser erweiterten Bedeutung ist כָּלָא auch in den beiden Gliedern von V. 11 gebraucht. Zu כָּלְאוּ will מִטָּל nun nicht als Object bezogen seyn, so dass der Sinn wäre: sie haben von dem Thau zurückgehalten, zwar nicht allen Thau, jedoch einen ziemlichen Theil desselben (Ewald, Umbreit); denn diess wäre eine höchst prosaische Genauigkeit, welche zu der poetischen Diction des Propheten nicht passt. Die Präposition מִן steht hier vielmehr als sogenanntes מִן privativum wie 1 Sam. 15, 23; Jes. 7, 8 u. o., und ist demnach מִטָּל so viel als מִהְיוֹת טָל. De Dieu [3]): *cohibuerunt coeli, ne sit ros, et terra cohibuit proventum suum.* Das Verbum וָאֶקְרָא ist noch abhängig von עַל־כֵּן in V. 10 und somit durch die Perfecta כָּלְאוּ und כָּלְאָה normirt. Das Substantivum חֹרֶב, *Dürre*, wofür die LXX. irriger Weise und ohne Anhalt in den zeitgeschichtlichen Verhältnissen Haggais חֶרֶב

---

1) Eher liesse sich noch mit Tremellius und Junius übersetzen: *contra vos.*

2) H. Hesselberg, die zwölf kleinen Propheten. Königsberg 1838.

3) Ludovicus de Dieu, *animadversiones in vet. testam. libros omnes. Lugduni Batav.* 1648.

Schwert (*ῥομφαίαν*) lasen [1]), passt in seiner ursprünglichen Bedeutung *Dürre* eigentlich nur zu עַל־הָאָרֶץ bis אֲשֶׁר תּוֹצִיא הָאֲדָמָה; wenn es nun auch auf הָאָדָם, הַבְּהֵמָה, כָּל־יְגִיעַ כַּפָּיִם bezogen wird, so war diess darum möglich, weil חֹרֶב nicht blos *Dürre*, sondern auch *Verheerung*, *Verwüstung* bedeutet. Mit חֹרֶב werden die Juden gestraft gemäss ihrer Versündigung, welche darin bestand, dass sie das Haus Jehovahs חָרֵב (vgl. V. 4. 9) liegen liessen [2]).

V. 12. 13. Da hörte Serubabel, der Sohn Sealtiels, und Josua, der Sohn Jozadaks, der Hohepriester, und alles übrige Volk auf die Stimme Jehovahs, ihres Gottes, und nach den Worten Haggais, des Propheten, demgemäss dass ihn gesandt hatte Jehovah, ihr Gott, und es fürchtete sich das Volk vor Jehovah. Da sprach Haggai, der Bote Jehovahs, kraft der Botschaft Jehovahs zu dem Volke also: ich bin mit euch, Spruch Jehovahs. In V. 12—15 erzählt der Prophet, wie es infolge seiner Verkündigung des Wortes Jehovahs zur Wiederaufnahme des Tempelbaues gekommen ist. Als er das V. 2—11 mitgetheilte Wort Jehovahs sprach, hörte ihm Serubabel, Josua und das ganze übrige Volk zunächst mit Aufmerksamkeit zu. Das וַיִּשְׁמַע וגו' ist

---

1) Die Lesung חֹרֶב vertheidigt bereits Hieronymus gut: *quoniam sermo de terra est et de agrorum sterilitate, magis mihi videtur ventus urens in praesenti loco intelligi debere, quam gladius.*

2) De Wette scheint bei seiner Bemerkung (vgl. oben S. 26), dass Haggai nach den Grundsätzen einer gemeinen Vergeltungslehre rüge, ermahne und verheisse, besonders auch V. 9—11 des ersten Capitels im Auge gehabt zu haben. Allein es ist die durchgehende Lehre der Schrift, dass sich nach dem Verhalten des Menschen auch sein Ergehen richte, und besonders, dass, wenn er Jehovahs Ehre und Willen hintansetzt, Jehovah sich auch sein nicht annimmt, sondern ihn der Strafe preisgibt; vgl. namentlich Levit. 26, 14 ff.; Deut. 28, 15 ff.; Micha 6, 13 ff.

Jehovah selbst ist es also, welcher seinem bussfertigen und vor dem göttlichen Zorne bangenden Volke die Verheissung verkündigen lässt, dass er wieder mit ihm seyn wolle. Das Substantivum מַלְאֲכוּת wird von den LXX., Cod. Vat., übersetzt mit: *ἐν ἀγγέλοις κυρίου,* während Cod. Alex. es auslässt; Itala und Vulgata: *de nuntiis Domini*; diese Uebersetzungen scheinen also, wie Sanctius [1]) vermuthet, מַלְאֲכוֹת gelesen und diess für מַלְאֲכֵי genommen zu haben. Als Abstractivbildung von מַלְאָךְ hat es die Bedeutung: das Boteseyn, das Gesandtseyn, vgl. Ewald §. 165 b. Die Präposition בְּ drückt aus, worin es begründet war, dass Haggai diese Worte sprach.

V. 14. 15. Da erweckte Jehovah den Geist Serubabels, des Sohnes Sealtiels, des Statthalters von Juda, und den Geist Josuas, des Sohnes Jozadaks, des Hohenpriesters, und den Geist des ganzen übrigen Volkes, und sie kamen und thaten Arbeit am Hause Jehovahs, ihres Gottes, am vierundzwanzigsten Tage des Monats, im sechsten (Monat) im zweiten Jahre des Königs Darius. Durch beides, die ernste Mahnung in V. 2—11 und das tröstende Wort der Verheissung in V. 13 stimmt Jehovah den Sinn und Willen des ganzen Volkes dahin, dass sie am 24. Tage des 6. Monats im 2. Jahre des Darius am Tempelplatze sich einfinden und die Arbeit in Angriff nehmen. Der Ausdruck הֵעִיר רוּחַ, den Geist wozu aufwecken, willig und lustig machen, d. i. Jemanden wozu bestimmen, findet sich besonders in den spätern Büchern häufig, vgl. 1 Chron. 5, 26; 2 Chron. 21, 16; 36, 22; Esra 1, 1. 5. Von vier Codices bei Kennicott, der Londoner Polyglotte und verschiedenen andern Ausgaben, dessgleichen in Tischendorfs Ausgabe der LXX., in der Itala und Vulg. bei Sabatier und sonst wird V. 15 als erster Vers zu dem folgenden zweiten Capitel bezogen. Dass diess jedoch unrichtig sey, ergibt sich mit Sicherheit daraus, dass die Zeitangaben in Cap. 1, 15 und

1) Casp. Sanctius, *in XII. prophetas minores et Baruch comment. Lugduni* 1621.

Cap. 2, 1 nicht mit einander stimmen würden [1]. Vers 15 gehört vielmehr enge zusammen mit V. 14 (so schon Cyrillus, Theodoretus, Hieronymus) und gibt die Zeit an, wann das Volk sich zum Tempelbau am Tempelplatze versammelte. Da nun diess erst am 24. Tage des 6. Monats geschah, das Wort Jehovahs durch Haggai aber bereits am 1. Tage des 6. Monats ergangen war, vgl. V. 1, so liegen zwischen der Rede des Propheten und der Wiederaufnahme des Tempelbaus 24 Tage in der Mitte. Wir haben daher wohl anzunehmen, dass das Volk diese 24 Tage dazu benutzt haben werde, zuvor noch seine häuslichen und ökonomischen Geschäfte in Ordnung zu bringen, um dann ungestört am Hause Jehovahs arbeiten zu können.

Cap. II., 1—9. Des neuen Tempels Herrlichkeit.

V. 1—3. Im siebenten (Monat), am einundzwanzigsten (Tage) des Monats, erging das Wort Jehovahs durch Haggai den Propheten also: Sprich doch zu Serubabel, dem Sohne Sealtiels, dem Statthalter von Juda, und zu Josua, dem Sohne Jozadaks, dem Hohenpriester, und zu dem übrigen Volke also: Wer ist unter euch der noch Uebriggebliebene, welcher dieses Haus in seiner früheren Herrlichkeit gesehen hat? und wie sehet ihr es jetzt? Ist es nicht gleich Nichts in euren Augen? Noch waren nicht ganz zwei Monate verflossen, seitdem das Wort Jehovahs zum erstenmale durch Haggai ergangen war und zur Wiederaufnahme des Tempelbaus gemahnt hatte; und noch war nicht ein voller Monat verstrichen, seitdem der Tempelbau wirklich in Angriff genommen war, als das Wort Jehovahs

1) Mit Ezech. 1, 1. 2, wo scheinbar auch zwei sich widersprechende Zeitangaben neben einander genannt sind, verhält es sich in sofern anders, als diese beiden Zeitangaben sich nur scheinbar widersprechen, in Wahrheit aber ein und denselben Zeitpunkt angeben, nur nach einer verschiedenen Aera.

durch unseren Propheten bereits zum zweitenmale an das Volk und dessen Führer Serubabel und Josua erging. So sehr sich hienach auch diese beiden Verkündigungen Haggais der Zeit nach nahe stehen, so grundverschieden sind sie hinsichtlich ihres Inhaltes und ihrer Tendenz. Und diese Verschiedenheit ist durch die inzwischen erfolgte Wiederaufnahme des Tempelbaues bedingt. Während daher die erste Verkündigung unseres Propheten strafenden und ermahnenden Inhaltes war, so ist nun seine zweite Verkündigung tröstender und verheissender Art; sie beabsichtigt die Colonie zu freudiger Fortsetzung der wieder aufgenommenen Arbeit am Tempel zu ermuntern. Gleichwie im Jahre 524, als man unter der Regierung des Cyrus zum erstenmale den Grund zu dem wiederherzustellenden Tempel legte, viele Greise des Volkes welche noch den Salomonischen Tempel gesehen hatten, in lautes Weinen ausbrachen, vgl. Esra. 3, 10 ff., so scheint sich auch damals wieder ein Gefühl der Trauer und des bangen Zagens der Colonie bemächtigt zu haben. Die Colonie vermochte Jehovah nur ein ärmliches Haus zu bauen, welches weit hinter der Herrlichkeit des früheren Salomonischen Tempels zurückblieb; sie fing daher an zu zagen und zu zweifeln, ob dieses ärmliche Haus Jehovah auch wohl gefallen werde. Dieses Zagen und Zweifeln nun in freudige Glaubenszuversicht zu verwandeln durch die Hinweisung auf die Herrlichkeit, welche Jehovah selbst gerade diesem unscheinbaren, ärmlichen Hause verleihen werde, — diess ist der Zweck des in V. 1—9 berichteten Wortes Jehovahs [1]). Dasselbe erging wie das vorige an einem Festtage: der 21. Tag des 7. Mo-

1) So richtig bereits Cyrillus. Wenn Hitzig meint, die Entmuthigung, welche V. 3 ff. voraussetzen, sey in erster Reihe dadurch entstanden, dass gegen die Fortsetzung des Baues Einsprache geschehen sey (Esra 5, 3) und sich infolge dessen die Meinung geltend gemacht habe, dass bis zum Eintreffen des Bescheides mit den Arbeiten inne zu halten sey, so entbehrt diese Meinung nicht nur alles Anhaltes im Texte Haggais, sondern auch im Buche Esra, vgl. daselbst 5, 5.

nats (תִּשְׁרִי oder אֵיתָנִים) war nemlich der 7. Tag des Laubhüttenfestes (Coccejus, Burk zu Cap. 1, 1) vgl. Levit. 23, 34—36. 39 und zu Hag. 1, 1. Zunächst richtet sich der Ausspruch Jehovahs an diejenigen, welche das Haus, an dem gegenwärtig wieder gearbeitet wurde, noch in seiner früheren Herrlichkeit, welche also noch den Salomonischen Tempel gesehen hatten; denn diese mussten den Contrast zwischen der früheren Herrlichkeit und der jetzigen Aermlichkeit des Tempels doppelt schmerzlich empfinden [1]). Solche Leute aber konnte es dazumal noch recht wohl geben; denn da der Salomonische Tempel erst im Jahre 587 zerstört worden war, so waren bis zum zweiten Jahre des Darius Hystaspis 520 nicht mehr als 67 Jahre verflossen. In der Frage: *wer ist unter euch der Uebriggebliebene, welcher dieses Haus in seiner früheren Herrlichkeit gesehen hat?* sind zwei Fragen ineinander zusammengeschmolzen, nemlich 1) die Frage, welche den Werth einer Anrede hat: *wer ist unter euch noch übrig, der dieses Haus in seiner früheren Gestalt gesehen hat?* und 2) die Frage; *in welcher Herrlichkeit sahet ihr es damals?* Mit dieser letztern Frage steht die nun folgende in Parallele: *und wie sehet ihr es nun?* הַנִּשְׁאָר (von den LXX und der Itala nicht übersetzt) gehört nicht als Apposition zu בָּכֶם, sondern ist Prädicat zu dem Subjecte מִי. Der Artikel steht bei dem Prädicate, weil dasselbe nicht unbestimmt, sondern in einer bestimmten Beziehung gedacht werden soll [2]): es wird nicht gefragt, wer überhaupt noch übrig sey aus der Zeit des früheren Tempels, sondern wer noch übrig sey, der den Tempel noch in

---

1) Gegen diejenigen älteren Ausleger, wie Tremellius und Junius, Scaliger, Grotius, Piscator u. A., welche, indem sie unter Darius bei Haggai den Darius Nothus verstehen, die erste Frage von V. 3 im Sinne einer Verneinung verstehen: „es ist Niemand mehr unter euch u. s. w." vgl. besonders Marckius und oben S. 7 Note 5.

2) Ewald §. 277a: „Möglich ist auch, dass ein an sich unbestimmt zu denkendes Nomen doch durch Rückwirkung eines folgenden bezüglichen Satzes stärkern Sinnes selbst sich bestimmen lasse."

seiner früheren Herrlichkeit gesehen habe; denn nur diese letzteren konnten den Contrast zwischen der gegenwärtigen geringen und der ehemaligen hohen Herrlichkeit desselben so recht empfinden; vgl. Exod. 10, 8; Jer. 9, 11. מָה ist Prädicatsaccusativ zu אֹתוֹ, *qualem eam nunc videtis?* Die Worte הֲלֹא כָמֹהוּ כְּאַיִן werden sehr verschieden erklärt. Jedenfalls unmöglich ist die Auffassung Rosenmüllers, welcher כָּמֹהוּ auf den Salomonischen Tempel bezieht und erklärt: *nonne haec uedes secunda in comparatione ad illam priorem quasi nihilum in oculis vestris?* [1]). In neuerer Zeit erklärt man gewöhnlich (Rückert, Maurer, Hitzig, Ewald [2]) כָּמֹהוּ nach Joel 2, 2 mit seines gleichen oder ein solcher, so dass כָּמֹהוּ gebraucht wäre wie sonst כָּזֶה, כָּזֹאת, כָּאֵלֶּה. Allein dann entstände der matte Sinn, dass etwas, das wie der jetzige Tempel ist, gleich nichts sey; es würde also nicht der Tempel, sondern etwas dem Tempel Gleiches mit Nichts verglichen. Offenbar soll aber nicht etwas dem Tempel Gleiches, sondern der Tempel selbst als ein Nichts in ihren Augen hingestellt werden. Es ist daher richtiger, die beiden כְּ, das כְּ in כָּמֹהוּ und das כְּ in כְּאַיִן, aufeinander zu beziehen. Mit Absicht heisst es nemlich nicht הֲלֹא הוּא כְּאַיִן. Denn durch eine Vergleichung, in welcher כְּ nur einmal steht, wird ausgedrückt, dass die beiden mit einander verglichenen Gegenstände in einer bestimmten Beziehung einander nur ähnlich sind, während dagegen das doppelt gesetzte כְּ weit stärker ist und die miteinander verglichenen Dinge als einander in der betreffenden bestimmten Beziehung völlig gleichstehend hinstellt, vgl. besonders Jes. 24, 4. Ist nun das כְּ doppelt gesetzt, so steht keineswegs immer an erster Stelle der Gegenstand, mit welchem verglichen wird, und erst an zweiter Stelle der Gegenstand, welcher verglichen werden soll (so z. B. Richt. 8, 18; Hosea 4, 9; im Deutschen: wie — so —),

---

1) Ebenso Calvin: *annon prae illa sicut nihilum in oculis vestris?* Tarnovius, L. Cappellus, Calmet, Lyser, Eichhorn u. A.

2) Ausführliches Lehrbuch der hebr. Sprache §. 105b. S. 282.

sondern es findet häufig auch die umgekehrte Stellung statt, so dass der Gegenstand, welcher verglichen werden soll, zuerst genannt ist, und dann erst der Gegenstand, mit welchem er verglichen wird (so z. B. Gen. 18, 25; 44, 18; Ps. 139, 12; im Deutschen: ebenso ist er, wie nemlich nichts ist). Diesen letzteren Fall haben wir nun auch hier: der jetzige Tempel ist völlig gleich nichts in ihren Augen [1]).

V. 4. 5. Und nun, sey muthig, Serubabel — Spruch Jehovahs — und sey muthig, Josua du Sohn Jozadaks, Hoherpriester, und sey muthig, du gesammtes Volk des Landes — Spruch Jehovahs — und arbeitet; denn ich bin mit euch, Spruch Jehovahs der Heerschaaren. Das Wort, das ich mit euch ausgemacht habe bei eurem Auszug aus Egypten, und mein Geist stehen in eurer Mitte; fürchtet euch nicht. Wenn die Colonisten dem jetzigen Tempel auch nicht dieselbe Pracht und Herrlichkeit zu geben vermögen, welche der frühere Tempel hatte, so sollen sie doch darum den Muth nicht sinken lassen (חֲזַק), sondern getrost weiter arbeiten, denn Jehovah ist mit ihnen. Zu עֲשׂוּ hat man nicht aus Cap. 1, 14 מְלָאכָה zu ergänzen (so, wie es scheint, Rosenmüller, Maurer, Hitzig), sondern es steht absolut: arbeitet! vgl. Ruth 2, 19; Sprüchw. 31, 13. Was das aber heissen will, dass Jehovah mit den Bauenden seyn wolle, führt V. 5 aus. Hier verursachen gleich die ersten Worte אֶת־הַדָּבָר bedeutende Schwierigkeit. Desshalb wurden sie auch wohl mit den dazugehörigen אֲשֶׁר כָּרַתִּי אִתְּכֶם בְּצֵאתְכֶם מִמִּצְרַיִם von den LXX ausgelassen. Den LXX folgt auch hierin die Itala, bei welcher sich übrigens auch die Worte וַעֲשׂוּ כִּי אֲנִי וגו׳ von V. 4 nicht

---

1) Ewald hatte früher (die Propheten des alt. Bund. II., 516) כָּמֹהוּ כְּאַיִן richtiger erklärt: wie er so nichts, aber irriger Weise diesen Ausdruck für eine Spur der Auflösung der älteren, festeren Sprache gehalten; vgl. dagegen die angeführten Stellen Gen. 18, 25; 44, 18.

finden. Die Auslegungen, welche die Worte אֶת־הַדָּבָר erfahren haben, lassen sich in drei Klassen eintheilen: entweder nahm man אֶת als das Zeichen des bestimmten Accusativ, oder als Präposition, oder als Zeichen des bestimmten Nominativ. I.) Einige Ausleger lassen nach dem Vorgange von Abenesra, Dav. Kimchi, Abravanel אֶת־הַדָּבָר noch abhängig seyn von וַעֲשׂוּ in V. 4, und zwar entweder in der Weise, dass sie, wie Rosenmüller, וַעֲשׂוּ vor אֶת־הַדָּבָר wieder ergänzen: *facite verbum, quod pepigi vobiscum cum exiretis ex Aegypto: tum spiritus meus stans (permanens erit) inter vos*, oder dass sie, wie Oecolampad, Hesselberg, אֶת־הַדָּבָר direct als Object zu וַעֲשׂוּ fassen und die dazwischen stehenden Worte כִּי אֲנִי אִתְּכֶם נְאֻם יְהוָה צְבָאוֹת als Parenthese betrachten. Allein nicht das sollen die Colonisten, wie Hitzig richtig bemerkt, nach V. 4 thun, was sie beim Auszug aus Egypten gelobten, sondern das, womit sie kürzlich einen Anfang machten: den Tempel sollen sie bauen. Ausserdem ist die von Hesselberg angenommene Parenthese nicht minder hart, als die von Rosenmüller geforderte Ergänzung des in V. 4 absolut stehenden עֲשׂוּ. Ewald und Hengstenberg[1]) nehmen אֶת־הַדָּבָר als Objectsaccusativ zu einem zu ergänzenden זִכְרוּ, *gedenket!* und verstehen unter diesem Worte, an welches man gedenken solle, das Wort Exod. 20, 17 אַל־תִּירָאוּ. Die Ergänzung זִכְרוּ ist aber unzulässig, da sie sich nicht aus dem Zusammenhang von selbst ergibt; und das Wort אַל־תִּירָאוּ ist in der Bundesgeschichte Exod. 19; 20 ein so zufälliges, dass es davon nicht heissen kann, Jehovah habe es mit ihnen abgeschlossen bei ihrem Auszuge aus Egypten. Aehnlich scheinen auch de Wette und Umbreit unsere Stelle zu verstehen, wenn sie אֶת־הַדָּבָר als Apposition zu כִּי־אֲנִי אִתְּכֶם ansehen, und wenigstens letzterer sagt, dass streng hebräisch genommen *dieses Wort* durch das אֶת als ein hochwichtiges Object vor unser Auge hingestellt werde;

---

2) Hengstenberg, Christologie des alten Testamentes. 2 Ausgabe. III., 1 S. 210.

Umbreit scheint daher vor אֶת־הַדָּבָר die Ergänzung eines Begriffs wie הָגָה oder זְכֹר nach hebräischer Anschauung annehmen zu wollen. Gegen diese Auffassung sprechen aber die bereits gegen Ewald und Hengstenberg geltend gemachten Gründe ebenfalls. Nach Luther, Calvin, Eichhorn, Hofmann [1]), Maurer soll אֶת־הַדָּבָר der Accusativ der Norm seyn: *secundum verbum (foedus), quod feci vobiscum, quum exiretis ex Aegypto, et spiritus meus manet inter vos; ne timeatis.* Nun kommt zwar der Accusativus im Hebräischen häufig in dem Verhältniss der freien Unterordnung vor, und zwar auch da, „wo es gilt, die Beschaffenheit eines Dinges durch Angabe des Maasses oder Maassstabes, oder umgekehrt die Beschaffenheit des Maasses durch Angabe seines Inhaltes näher zu bestimmen [2])", allein ein solcher Accusativ der Norm, wie die genannten Ausleger ihn hier statuiren, wird sich schwerlich nachweisen lassen, und am wenigsten mit davorstehendem אֵת. Auch Maurer, welcher an dieser Stelle sehr weitläufig ist, hat keine Beweisstelle zum Belege für seine Auffassung beigebracht. II.) Als die Präposition *mit* wird אֵת von der holländischen Staatenbibel [3]), Coccejus, Seb. Schmidt [4]), Marckius, Lyser, Dachselius [5]), J. D. Michaelis, Schei-

---

1) J. Ch. K. Hofmann, Weissagung und Erfüllung. Nördlingen 1841—44. I., 330.

2) Nägelsbach §. 70, 2. c. β; vgl. auch Ewald §. 204—206.

3) *De h. Schrifture door last van de hoogh mogende heeren Staten Generaal getrouwelijk overgezet* 1637 u. ö.

4) Seb. Schmidt, *biblia sacra sive testament. vet. et nov. translatum. Argentorati* 1697.

5) Dachselius, *biblia hebraica accentuata. Lipsiae.* 1729. II., 544 sqq. Wie viele ältere Ausleger, denen Hag. 2, 4. 5 eine Beweisstelle für das Vorkommen der Lehre von der Trinität im alten Testamente ist, versteht Dachselius unter dem *Worte* die zweite Hypostase in der Trinität, und übersetzt den Beziehungssatz: *quo mediante, vel, per quod (scil. Verbum) pepigi foedus vobiscum.*

bel, Stier[1]) aufgefasst: *ich bin mit euch mit dem Worte, welches u. s. w.*, d. h. ich bin mit euch und halte euch die Verheissung, zu welcher ich mich euch gegenüber beim Auszug aus Egypten verpflichtet habe. Diese Auffassung wäre jedenfalls die einfachste, wenn nur nicht die Rede dadurch etwas ungeschickt würde, dass אֶת־הַדָּבָר mit אִתְּכֶם in Parallele zu stehen schiene. Hätte der Prophet אֵת als Präposition gefasst wissen wollen, so würde er wohl zuvor statt אִתְּכֶם geschrieben haben עִמָּכֶם. III.) Da sich uns somit keine der Auslegungen, welche אֵת als Nota accusativi oder als Präposition fassen, als unbedenklich erwiesen hat, so werden wir wohl genöthigt seyn, mit Rückert, Hitzig אֵת als Zeichen des bestimmten Nominativus subjecti aufzufassen. Dass ein solcher Nominativus subjecti nicht blos bei Verbis, welche in einer Passivconjugation stehen, sondern auch bei Verbis, welche in einer Activconjugation stehen, vorkomme, kann nicht bezweifelt werden nach Stellen wie 1 Sam. 10, 13; 2 Sam. 11, 25; Nehem. 9, 19. 32 u. A. Zwar wird sich bei den meisten dieser Stellen zeigen lassen, dass der betreffende Gedanke auch so gewendet werden könne, dass אֵת mit seinem Nomen Accusativ wird; man wird also bei den meisten Stellen annehmen können, dass zwei verschiedene Ausdrucksweisen, eine, wonach אֵת mit seinem Nomen wirklich Accusativ ist, und eine andere, wonach das Nomen, zu welchem אֵת gehört, im Nominativ stehen muss, zusammengeschmolzen sind (vgl. besonders Maurer zu uns. Stelle); allein dasselbe lässt sich auch von unserem Verse behaupten. Der Prophet beabsichtigte nemlich zu schreiben אֶת־הַדָּבָר וְרוּחִי הֶעֱמַדְתִּי בְּתוֹכְכֶם (vgl. Dan. 11, 14 den Ausdruck: לְהַעֲמִיד חָזוֹן), wurde aber durch den an דָּבָר sich anschliessenden Relativsatz אֲשֶׁר כָּרַתִּי אִתְּכֶם בְּצֵאתְכֶם מִמִּצְרַיִם veranlasst, die Construction zu ändern. Es liesse sich jedoch auch annehmen, dass der Prophet

1) Die Bibel oder die ganze h. Schrift. Luthers Uebersetzung nach J. F. von Meyer nochmals aus dem Grundtext berichtigt von Dr. R. Stier. Bielefeld 1856.

gleich von vorneherein das Verbum עָמַד im Kal als Prädicat zu דָּבָר und רוּחִי dachte, und nur darum die Nota accusativi אֶת vor דָּבָר setzte, weil er diess von dem folgenden Accusativ אֲשֶׁר attrahirt seyn liess [1]), vgl. Sach. 8, 17. Das Verbum עָמַד als Prädicat zu דָּבָר ist nicht auffällig; zwar lässt sich Esther 3, 4 nicht sofort als Parallele herbeiziehen, indem an dieser Stelle דָּבָר nicht *verbum*, sondern *sentiendi atque agendi ratio* bedeutet; wohl aber lässt sich der Ausdruck דְּבַר אֱלֹהֵינוּ יָקוּם Jes. 40, 8 oder der Ausdruck לְקַיֵּם דָּבָר Ezech. 13, 6 vergleichen, vgl. auch die Redensart דָּבָר נָפַל Josua 21, 43; 23, 14; 1 Kön. 8, 56; 2 Kön. 10, 10. Darnach wird der Ausdruck דָּבָר עָמַד bedeuten: *ein Wort hat Bestand und Geltung, es fällt nicht als ein geltungsloses dahin.* Das Wort nun, welches in der Bauenden Mitte steht d. h. Bestand und Geltung hat, ist dasjenige, welches Jehovah vertragsmässig mit ihnen festgesetzt hat, als sie aus Egypten zogen. Der Ausdruck כָּרַת דָּבָר, etwas vertragsmässig feststellen, ist zu erklären nach der Redensart כָּרַת בְּרִית, einen Bund durch Schlachtung von Opferthieren vertragsmässig feststellen [2]). Eine vertragsmässige Stipulation kann nun aber wieder doppelter Art seyn, entweder der Art, dass man sich dadurch von dem Andern etwas ausbedingt, vgl. Jes. 57, 8, oder der Art, dass man dem Andern etwas zu leisten verspricht, vgl. Jes. 55, 3; Ps. 105, 9; 2 Chron. 21, 7. Dass nun hier ein vertragsmässig festgestelltes Wort gemeint sey, wodurch Jehovah sich Israel gegenüber verpflichtete, ist daraus klar, dass Jehovah im Zusammenhang unserer Stelle keine Forderung an Israel richten, sondern Israel trösten und ihm Verheissungen geben will. Das Wort aber, zu welchem sich Jehovah beim Auszug aus Egypten vertragsmässig verpflichtete, ist diess, dass er Israel zu seinem Eigenthum vor allen Völkern machen wolle Exod. 19, 5; Jerem. 7, 22. 23; 11, 4; Deut. 7, 6. Dieses ist die Bedin-

1) So auch Ludov. de Dieu, der aber wie de Wette und Umbreit אֶת־הַדָּבָר וגו׳ als Apposition zum Vorhergehenden fasst.

2) Vgl. Delitzsch, Commentar über die Genesis. 3. Aufl. S. 373 f.

gung, zu deren Erfüllung Jehovah sich anheischig machte, wenn Israel das ihm auf dem Sinai gegebene Gesetz halten würde. Und diesses Wort steht in der Bauenden Mitte; Jehovah hält diese seine Verpflichtung, welche er damals Israel gegenüber eingegangen ist, den Bauenden gegenüber aufrecht; diese sind das ihm wohlgefällige, von ihm geschützte und gesegnete Israel, und sollen als solches dermaleinst auch der Heidenwelt gegenüber erwiesen werden. Aber nicht nur dieses sein Wort, sondern auch seinen Geist lässt er in ihrer Mitte stehen und wirksam seyn. Seines Geistes bedürfen die Bauenden, damit er sie unterweise, wie sie den Bau in der rechten Weise beschicken sollen, so dass Jehovah Gefallen daran habe. Wie Jehovah einst den Bezaleel und seine Genossen Exod. 31, 1 ff.; 36, 1 ff. mit seinem Geiste erfüllte, damit sie was zur Stiftshütte und deren Geräthe gehörte in der rechten, gottgefälligen Weise anfertigen könnten, so lässt er seinen Geist auch jetzt in Israels Mitte seyn und es dazu geschickt machen, ein Haus zu bauen, an welchem Jehovah Gefallen haben kann[1]). Diese Beziehung des Ausdrucks *mein Geist steht in eurer Mitte* ist contextgemässer, als die des Chaldäers, welcher den Geist der Prophetie versteht, wenn er übersetzt: וּנְבִיאַי מַלְּפִין בֵּינֵיכוֹן; ebenso J. D. Michaelis. Weil nun Jehovah sein Gelöbniss, dass Israel sein auserwähltes Eigenthumsvolk seyn soll, auch dem gegenwärtigen Israel gegenüber aufrecht erhält und es durch seinen Geist zum Bau des gottgefälligen Tempels befähigt, so soll Israel sich nicht fürchten; es soll nicht wähnen, Jehovah werde an dem neuen, von Israel so gering ausgeschmückten Tempel keinen Gefallen haben, sondern soll getrost und in gläubiger Zuversicht weiterarbeiten.

V. 6. 7. Denn so spricht Jehovah der Heerschaa-

1) Luc. Osiander: „*ego vos spiritu sancto regam et confirmabo, atque etiam instruam, ut hoc aedificium templi laudabiliter et feliciter absolvatis.*“ Dagegen Calvin: „*per spiritum suum intelligit Deus virtutem, qua stabiliet ipsorum animos, ne succumbant tentationibus, vel ne trepidatio ipsos moretur;*“ so die meisten Ausleger.

ren: forthin werde ich Einmal — in kurzer Zeit geschieht es —, da werde ich erschüttern die Himmel und die Erde, und das Meer und das Trockene, da werde ich erschüttern alle Heiden, und kommen soll alle Kostbarkeit der Heiden, und ich werde füllen diess Haus mit Herrlichkeit, spricht Jehovah der Heerschaaren. Die Verse 6—9 begründen nicht blos die Ermahnung von V. 5 אַל־תִּירָאוּ, sondern die ganze in V. 3—5 gegebene Ermahnung zur getrosten Weiterführung des begonnenen Werkes, und zwar damit, dass Jehovah selbst, und diess demnächst schon, für die Verherrlichung des zweiten Tempels sorgen, und dass er dessen Herrlichkeit noch grösser machen werde, als die Herrlichkeit des ersten Tempels gewesen war. Die Auffassung der einzelnen Worte in diesen Versen ist unter den Auslegern von jeher sehr streitig gewesen. Rückert, Hesselberg, Maurer, Bleek [1]), Ewald, Hengstenberg, Umbreit (und so auch schon der Chaldäer: עוֹד חֲדָא זְעֵירָא הִיא, die Vulgata: *adhuc unum modicum est,* und ältere Ausleger wie Grotius u. s w.) verbinden nach der Analogie der Ausdrücke עוֹד מְעַט וְ oder עוֹד מְעַט מִזְעָר וְ Exod. 17, 4; Ps. 37, 10; Jes. 10, 25; 29, 17; Jerem. 51, 33; Hos. 1, 4 in V. 6 אַחַת unmittelbar mit מְעַט, indem sie entweder, wie Hesselberg, Maurer und Umbreit, אַחַת im Sinne des unbestimmten Artikels, oder, wie Hengstenberg als Zahlwort fassen und übersetzen: *noch ein Weniges ist es, so erschüttere ich u. s. w.* Allein indem man so verbindet, übersieht man sowohl, dass אַחַת vor מְעַט steht, was, wenn אַחַת ein zu מְעַט gehöriges Zahladjectivum (oder auch der unbestimmte Artikel) wäre, der im Hebräischen üblichen Wortstellung widerspräche, indem אַחַת nach מְעַט stehen sollte [2]), als auch, dass

1) Fr. Bleek, der Brief an die Hebräer II., 2. S. 966.

2) Dan. 8, 13 kommt zwar אֶחָד קָדוֹשׁ vor, allein hier ist אֶחָד *aliquis* und קָדוֹשׁ Apposition hiezu, also: *aliquis isque sanctus.* In der Stelle 2 Sam. 12, 1 אֶחָד עָשִׁיר וְאֶחָד רָאשׁ ist אֶחָד

מְעַט im Hebräischen nicht ein Substantivum feminini generis, sondern masculini generis ist [1]), vgl. Levit. 25, 52; Ps. 37, 16; Sprchw. 15, 16; 16, 8; es lässt sich keine einzige Stelle nachweisen, wo מְעַט als Femininum gebraucht wäre. Hengstenberg leugnet freilich, dass מְעַט überhaupt ein Substantivum oder Adjectivum sey; er sagt, die Sprache kenne es nur als Adverbium. Jedoch mit Unrecht; denn es bildet sich von מְעַט noch der Pluralis מְעַטִּים Ps. 109, 8; Pred. 5, 1; und als Substantivum haben wir מְעַט an all den Stellen anzusehen, wo es im stat. constr. steht, wie Gen. 18, 4; 43, 2, oder einem stat. constr. unmittelbar folgt, so z. B. Deut. 26, 5; ja es scheint mir überhaupt zweifelhaft, dass מְעַט irgendwo seine substantivische Natur ganz aufgegeben habe und zu einem reinen Adverbium geworden sey. Wegen der Wortstellung wie wegen der Verschiedenheit des Genus wird man sonach אַחַת nicht mit מְעַט verbinden und dann hiezu הִיא als Prädicat beziehen können. Ist diess aber unmöglich, so ist man genöthigt, die Worte עוֹד אַחַת מְעַט הִיא mit den meisten Auslegern in zwei selbstständige Glieder zu zerlegen, nemlich in עוֹד אַחַת und מְעַט הִיא, und zu אַחַת etwas zu ergänzen. Als das, was zu ergänzen sey, betrachten Burk, Hitzig, Hofmann u. A. עֵת: *noch Eine Zeit, eine kurze ist sie, da u. s. w.* Die Zeit, in welcher die geweissagte Erschütterung eintreten solle, würde darnach auf doppelte Weise näher bezeichnet: 1) wäre gesagt, dass bis zum Eintritt jener Erschütterung nicht mehr als nur noch Eine Zeit verstreichen solle, und 2) dass diese Zeit nur eine kurz dauernde seyn werde. Gegen diese Ergänzung von עֵת spricht aber sowohl, dass eine solche Ergänzung sich mit keinem ander-

---

beidemale Subject, עָשִׁיר und רָאשׁ dagegen Prädicat. Auch זֹאת ist Gen. 2, 23 nicht mit הַפַּעַם zu verbinden, sondern auf אִשָּׁה in V. 22 zu beziehen; vgl. Delitzsch und Knobel z. d. St.; Gesenius Gram. §. 112, 1 u. Anm. 1.

1) Einige Codices bei Kennicott lesen אֶחָד statt אַחַת, oder הוּא statt הִיא.

eitigen Beispiele belegen lässt, als insbesondere, dass das zu erlässende עֵת wegen des Zahlwortes אַחַת im Sinne eines Zeitmaasses genommen werden müsste, was an u. St. als unthunlich scheint. Zwar liesse sich עֵת an und für sich wohl in diesem Sinne auffassen, da anerkannt werden muss, dass עִדָּן Dan. 7, 25; מוֹעֵד Dan. 12, 7; *καιρός* Apoc. 12, 14 zur Bezeichnung eines Zeitmaasses gebraucht ist; allein diese Stellen lassen sich doch darum nicht vergleichen, weil daselbst durch den Ausdruck „eine Zeit und Zeiten und eine halbe Zeit" die Aufeinanderfolge einer bestimmten Zahl sich selbst gleicher Zeiträume, deren Dauer mit Absicht verschwiegen wird, bezeichnet seyn soll; Daniel und Johannes denken sich also unter „Zeit" an den angef. Stellen ein bestimmtes Zeitmaass, mit welchem sie messen, und gebrauchen zur Bezeichnung dieses Zeitmaasses nur darum den unbestimmten Ausdruck „Zeit," weil sie die Ausdehnung dieses Zeitmaasses nicht näher angeben wollen. An unserer Stelle aber kann der Prophet offenbar keine in der Weise wie bei Daniel und Johannes scharf bestimmte Zeitperiode im Auge haben, so dass sich zählen liesse, wie viele solcher Zeitperioden, ob noch mehrere oder blos noch eine verfliessen müssen, bis die geweissagte Erschütterung eintritt. Denn wodurch wäre diese Zeitperiode in der Weise bestimmt, dass man sie als eine Einheit fassen und ihrer Eine oder mehrere zählen könnte? Auf diese Frage sucht Delitzsch[1]) Antwort zu geben, wenn er das אַחַת umschreibt als „Eine gleichgestaltete Epoche, die nicht wieder in mehrere zerfällt;" allein diese Antwort wird schwerlich ausreichend seyn, da sich nicht absehen lässt, was dasjenige sey, nach dessen Gleichgestaltung sich die Grenzen der Epoche bemessen; je nachdem aber dasjenige, nach dessen Gleichgestaltung sich die Grenzen der Epoche normiren, verschieden bestimmt wird, ist auch die Dauer einer Epoche sehr verschieden. Da nun aus dem Zusammenhang an unserer Stelle nicht erhellt, was das Epochebildende sey, so kann auch des Propheten Ab-

1) Delitzsch, Commentar zum Briefe an die Hebräer. 1857. S. 658.

sicht nicht wohl gewesen seyn, zu schreiben: *noch Eine Epoche — eine kurze ist sie, — so werde ich erschüttern u. s. w.* Ist sonach die Ergänzung von עֵת zu אַחַת unannehmbar, so bleibt nur übrig, wie auch an andern Stellen פַּעַם zu ergänzen, vgl. Exod. 30, 10; 2 Kön. 6, 10; Hiob 40, 5; Josua 5, 2; Ewald §. 269 d; so schon die LXX (welche aber מְעַט הִיא nicht übersetzen): *ἔτι ἅπαξ ἐγὼ σείσω*, und dessgleichen auch die Itala, Jun. und Trem., Coccejus, Seb. Schmid, Marckius. Einmal, aber auch nur Einmal wird Jehovah forthin Himmel und Erde erschüttern; einer mehrmaligen Erschütterung bedarf es nicht, weil Jehovah bereits durch seine einmalige Erschütterung das erreicht, was er erreichen will. Durch עוֹד will diese Erschütterung nicht als eine Wiederholung einer bereits früher geschehenen Erschütterung von Himmel und Erde bezeichnet werden, etwa jener Erschütterung, welche bei dem Bundesschluss am Sinai geschah. Denn weder nach der historischen Erzählung Exod. 19, 16—18 noch nach der poetischen Schilderung Richt. 5, 4. 5; Ps. 68, 8. 9 dehnte sich die Erschütterung beim Herniederfahren Jehovahs zum Bundesschluss mit Israel weiter aus als blos auf den Sinai und die sinaitische Gegend; jedenfalls erwähnen diese Beschreibungen keiner Erschütterung der Himmel und der ganzen Erde, des Meeres und des Trockenen; und doch müsste eine Erschütterung auch der Himmel und des Meeres bei jener Gelegenheit angenommen werden, wenn es bei Haggai heissen sollte: noch einmal erschüttere ich die Himmel und die Erde u. s. w. Auch kann durch עוֹד nicht eine Wiederholung blos der Handlung des Erschütterns, abgesehen von den Objecten, welche erschüttert werden sollen, bezeichnet seyn wollen; denn wäre diess die Meinung des Propheten gewesen, so hätte er müssen das Verbum מַרְעִישׁ irgendwie, etwa durch ein וְ explicativum vor אֶת־הַשָּׁמַיִם, *und zwar die Himmel u. s. w.*, von den zu erschütternden Objecten trennen; in der Gestalt aber, wie uns die Rede des Propheten vorliegt, kann מַרְעִישׁ nur mit den Objecten אֶת־הַשָּׁמַיִם וגו׳ unmittelbar zusammengenommen, und beide zusammen als Ausdruck Einer Vorstellung aufgefasst

werden. Wir werden daher עוֹד hier nicht im Sinne der Wiederholung, aber auch nicht geradezu als Ausdruck der Fortdauer aus der Gegenwart in die Zukunft, sondern mehr im Sinne einer Hinweisung auf die Zukunft zu nehmen und mit *forthin*, *weiterhin* zu übersetzen haben, vgl. 2 Sam. 19, 36; 2 Chron. 17, 6. Wenn wir nun auch אַחַת im Sinne von פַּעַם אַחַת genommen haben, so werden wir nun doch nicht mit L. de Dieu מְעַט in der Weise als nähere Bestimmung zu אַחַת fassen dürfen, dass אַחַת als im stat. constr. stehend zu denken und wörtlich zu übersetzen wäre: *adhuc una vices pauxilluli temporis est.* Denn zu sagen *ein einziges Mal von kurzer Zeit* im Sinne von *ein einziges Mal*, *welches in kurzer Zeit eintritt*, wäre überaus hart. Die Worte מְעַט הִיא bilden vielmehr, wie bereits bemerkt, einen selbstständigen Satz: Subject ist הִיא, was sich auf אַחַת zurückbezieht; als Prädicat ist die Copula תִּהְיֶה zu ergänzen; מְעַט ist der Accusativus der Zeit, auf die Frage wann? vgl. Nägelsbach §. 70, 2.b; also: in kurzer Zeit wird es, das Eine Mal nemlich, eintreten [1]). Dass die nun folgenden Worte וַאֲנִי מַרְעִישׁ וגו׳ durch וְ eingeleitet sind, kann auffallen, da sie sich doch dem Sinne nach zunächst auf עוֹד אַחַת *forthin Einmal* beziehen. Wäre nun nicht der Zwischensatz מְעַט הִיא eingefügt, so würde auch in der That schwerlich וְ vor אֲנִי מַרְעִישׁ zu erwarten gewesen seyn; allein durch die zu אַחַת hinzugefügte Erklärung hat עוֹד אַחַת eine relative Selbstständigkeit erlangt, und so wird nun passend zur Anreihung die Copula וְ gebraucht; עוֹד אַחַת מְעַט הִיא verhält sich jetzt gleichsam als Vordersatz zu dem Nachsatz וַאֲנִי מַרְעִישׁ וגו׳. Das Participium מַרְעִישׁ und nicht das Tempus finitum וְהִרְעַשְׁתִּי steht, weil die Erschütterung als eine längere Zeit hindurch andauernde vorgestellt werden soll. Von jener Erschütterung nun, welche Jehovah hervorruft, wird alles Geschaffene betroffen werden, die Himmel sowohl als die Erde, und die Erde in allen ihren Theilen,

---

1) Ebenso Eichhorn: *Noch einmal, ganz in kurzem.*

das Meer so gut wie das Trockene. Alles was da ist, wird also aus seiner derzeitigen Ruhe herausgerissen, wieder in den Fluss des Werdens gebracht und damit sein bisheriger Bestand geändert. Diess sind aber nach den anderweitigen Aussprüchen der Prophetie (vgl. Joel 3 u. 4 [1]); Jes. 13, 9 ff. [2]); 24, 17 ff. [3]); auch Sach. 14) die Erscheinungen, von welchen das Kommen Jehovahs an seinem Tage begleitet seyn wird. Denn bis zum Tage des Kommens Jehovahs dauert der gegenwärtige Aeon, und so lange muss daher auch der gegenwärtige Bestand von Himmel und Erde währen; erst am Tage des Kommens Jehovahs wird dieser gegenwärtige Aeon zu Ende gehen, und erst dann wird daher auch Jehovah dem bisherigen Bestande von Himmel und Erde ein Ende

---

1) Der Prophet Joel handelt, wie von Hofmann, Schriftbeweis II., 2, 491 f. richtig bemerkt, in seinen beiden Theilen vom Tage Jehovahs, aber anders im ersten Theile 1, 2 — 2, 17, und anders im zweiten Theile 2, 18 — 4, 21. Wenn Israel nicht Busse that, so war die damals hereingebrochene Dürre und Heuschreckennoth ein Vorbote des bereits ganz nahe bevorstehenden Tages Jehovahs. Da aber Israel dem Bussrufe seines Propheten gehorchte, so liess Jehovah diesen Vorboten wieder vorüber ziehen, ohne dass ihm das Gericht nachgefolgt wäre; es verhält sich jetzt, nachdem Israel Busse gethan hat, mit dem Kommen des Tages Jehovahs so, dass zuvor noch der Geist Jehovahs über sein Volk ausgegossen wird, und dann jene Zeichen auf der Erde und am Himmel geschehen (3, 3. 4), jenes Erbeben von Himmel und Erde (4, 15. 16), welche das Gericht Jehovahs einleiten. Die Erschütterung von Himmel und Erde sind bei Joel ursächlich und zeitlich aufs Engste verbunden mit dem Kommen des Tages Jehovahs.

2) An dieser Stelle wird das Gericht über die Weltmacht Babel zugleich als Vorbild des dereinstigen, schlüsslichen Gerichtes über die gottwidrige Weltmacht überhaupt behandelt, oder genauer: der Prophet trennt noch nicht das Gericht über die Weltmacht Babel von dem Gerichte über die Weltmacht überhaupt; denn in V. 11 kann תֵּבֵל nicht das Land der Babylonier, sondern nur den Erdkreis bedeuten.

3) Zu dieser Stelle vgl. von Hofmann, Schriftbeweis II., 2 S. 521 ff.

machen, Jes. 65, 17; 66, 22. Der Prophet verweist somit seine Zuhörer in V. 6 auf das Kommen, und zwar baldige Kommen, des Tages Jehovahs, von welchem sie aus den bisherigen Aussprüchen der Prophetie bereits wussten, dass alsdann Jehovah über alles ihm Widerstrebende und Feindliche Gericht halten, seine an ihn gläubige Gemeinde aber retten und segnen, und auch die Heidenwelt, soweit sie dem Gerichte entrinnt, zu seinem Volke hinzuthun werde (Jes. 24, 13—16; 25, 6 ff.). An diesem Tage wird aber Jehovah nicht blos die Elemente, Himmel und Erde in eine Erschütterung bringen, sondern auch alle ausserhalb der theokratischen Volksgemeinde Israels stehenden Heiden. Bei den Erschütterungen, von welchen die Heidenwelt betroffen wird, haben wir an alles das zu denken, was dem bisherigen, gewohnten Zustande der Heidenwelt ein Ende machen wird, und zwar sowohl an die Kämpfe und Zwistigkeiten, in welche Jehovah die Heidenvölker untereinander verwickelt, als an den Krieg, welchen er selbst gegen sie alle insgesammt führen wird, vgl. V. 22. Joel 4, 1—7; Sach. 12, 1—7; 14, 1—5. 12—15; auch Matth. 24, 6—8. Wenn wir aber sonach die den Heidenvölkern von Jehovah gedrohte Erschütterung auch von „politischen Erschütterungen" zu verstehen haben, so werden wir um so weniger Grund haben, mit Hengstenberg, Hesselberg u. A. die Erschütterung von Himmel und Erde, von Meer und Trockenem ebenfalls von „grossen, politischen Erschütterungen" zu verstehn [1]); es geht diess übrigens schon desshalb nicht an, weil, wenn die Erschütterung der Heidenwelt real, nicht symbolisch gemeint ist, die parallele Erschüt-

---

1) Aehnlich bereits ältere Ausleger, z. B. Osiander: *post tempus non usque adeo longum maximum tumultum excitabo inter potentissimas gentes, ut bellis cruentis inter se grassentur, et usque adeo omnia bellorum strepitu plena sint, ut coelum, mare et terra moveri et tremere videantur, et commovebo omnes gentes, ante adventum Messiae, ut vix ulla gens reperiatur, quae non bello alicui funesto sit implicita.* Ebenso Calmet.

terung von Himmel und Erde doch wohl eben so real gemeint seyn muss [1]). Wie aber die Erschütterung von Himmel und Erde eine gewaltsame ist, so kann auch die Erschütterung der Heidenwelt nur eine gewaltsame seyn, und darf daher nicht mit Hieronymus, Coccejus von dem *motus in gentibus excitandus per praedicationem evangelii, cooperante Spiritu sancto* erklärt werden. Ebensowenig darf dieselbe aber mit Calvin geistlich verstanden werden von dem *mirabilis, supernaturalis, violentus impulsus, quo Deus impellit electos suos, ut sese in ovile Christi conferant*; die Erschütterung soll ja nicht blos die *electi*, also nicht blos Einzelne aus der Heidenwelt, sondern die gesammte Heidenwelt, welche hier noch dazu im Gegensatz zu dem Volke Gottes Israel gedacht ist, betreffen. Die Folge der Erschütterung der Heidenwelt wird seyn, dass die Kostbarkeit aller Heiden kommt, nemlich hierher, wo das diese Verheissung verkündende Wort Gottes ergeht, wo der Prophet redet. Nach dem Vorgang der Vulg., welche übersetzt: *et veniet desideratus cunctis gentibus*, wird der Ausdruck חֶמְדַּת כָּל־הַגּוֹיִם von den meisten ältern Auslegern, wie Luther, Franciscus Lambertus [2]), Balduinus [3]), Osiander

---

1) Real werden die Erschütterungen von Himmel und Erde bereits von ältern Auslegern gefasst, z. B. Ribera: *cum Dei filius descendit in terras, coelum movetur laetitia ac timore etc.*, wobei Ribera an die wunderbaren Naturerscheinungen erinnert, welche nach den Berichten der Profanschriftsteller um die Zeit Jesu beobachtet wurden; andere, wie Grotius, Tarnov, Marckius, Lyser, beschränken sich dagegen auf die im neuen Testamente erzählten Wunder aus dem Leben Jesu, die Engelerscheinungen, die Constellation der Sterne, das Zerreissen des Tempelvorhangs, das Sichaufthun der Gräber u. s. w. Diese Ausleger irren nur darin, dass sie die geweissagte Erschütterung schon mit der Menschwerdung Jesu in Erfüllung gegangen glauben und daher sich genöthigt sehen, auf Dinge hinzuweisen, die freilich hinter der volltönenden Verheissung zurückblieben.

2) Francisci Lamberti *Avenionensis commentarii in quattuor ultimos prophetas. Argentorati* 1526.

und so noch **Scheibel**, vom Messias verstanden. Diese Auffassung ist aber schon darum völlig unmöglich, weil das Subject חֶמְדַּת כָּל־הַגּוֹיִם als Prädicat den Pluralis בָּאוּ bei sich hat; denn diess weist mit Nothwendigkeit darauf hin, dass das Subject חֶמְדָּה als ein Collectivum gedacht sey; auch Ps. 119, 103, auf welche Stelle **Scheibel** sich beruft, ist אִמְרָתֶךָ collectivisch gedacht, insofern **das** Wort Jehovah wieder aus verschiedenen einzelnen Worten Jehovahs besteht. Wollte man aber mit **Coccejus**, **Marckius**, der **Berlenburger** Bibel, was grammatisch wohl zulässig wäre, חֶמְדַּת כָּל־הַגּוֹיִם als Accusativ der Richtung fassen und erklären: *fructus hujus commotionis est, ut accedant (scl. gentes) ad desiderium omnium gentium* (**Coccejus**) d. i. zu dem Messias, so wäre doch, um die so sehr naheliegende irrige Beziehung von חֶמְדַּת וגו' als Subject zu בָּאוּ abzuwehren, die Präposition אֶל־ dringend zu wünschen gewesen; und ausserdem hätte auch zur Bezeichnung des Messias kein dunklerer Ausdruck gewählt werden können, als der Ausdruck חֶמְדַּת כָּל־הַגּוֹיִם ist. Denn bezeichnete der Prophet den Messias als die Sehnsucht aller Heiden, weil alle Heiden sich jetzt schon nach ihm sehnten, so wäre diess unrichtig, da so wenig alle Heiden sich nach einem aus Israel erstehenden Messias sehnten, dass nur sehr wenige Heiden von der Hoffnung Israels auf einen Messias etwas wussten; wäre aber der Sinn dieser Bezeichnung der, dass der Messias der sey, welchen die Heiden dermaleinst lieben sollen (**Coccejus**: *nam ei est data haereditas in gentibus, ut ipsum ament et in ipso delicientur, eique gratias agant et in morte)*, so wäre dieser Ausdruck für die Zeitgenossen des Propheten völlig unverständlich gewesen. Unter allen Umständen wird חֶמְדַּת כָּל־הַגּוֹיִם entweder als directes Subject oder doch als Apposition zum Subject von בָּאוּ genommen werden müssen, also entweder: *und es kommt die Kostbarkeit aller Heiden* oder: *und sie (die Heiden) kommen, die Kostbarkeit*

---

8) Frid. **Balduinus**, *in tres postremos prophetas commentarius. Wittebergae* 1610.

aller Heiden [1]). Welche von diesen beiden letzteren Auffassungen die richtige sey, wird sich nach der angemesseneren Deutung von חֶמְדַּת כָּל־הַגּוֹיִם bestimmen, diese aber vorzugsweise aus dem Zusammenhang zu entnehmen seyn. חֶמְדָּה, von dem Verbum חָמַד *begehren, seine Lust und Wonne woran haben*, bedeutet das *Begehren*, die *Lust*, die *Wonne* [2]), und zwar bezeichnet es zunächst eine eigenthümliche Bestimmtheit der Sinnesrichtung, z. B. 2 Chron. 21, 20; Sach. 7, 14 und oft, dann aber auch tropisch den *Gegenstand des Begehrens, das woran man seine Lust und Wonne hat*, z. B. 1 Sam. 9, 20; Dan. 11, 37 [3]). Offenbar steht חֶמְדָּה hier in der letztern Bedeutung und bezeichnet das, was *Gegenstand des Begehrens, der Lust und Wonne* ist. Darnach kann denn nun חֶמְדַּת כָּל־הַגּוֹיִם bedeuten: 1) das, was für alle Heiden ein Ge-

---

1) Aeltere Ausleger, wie z. B. Oecolampad: *et venient cum desiderabili (i. e. cum rebus pretiosissimis) omnes gentes* ergänzen vor חֶמְדַּת die Präposition בְּ, was grammatisch nicht zulässig ist. So übrigens vielleicht schon *Michlal jophi:* כל הגוים שארעיש ממקומם יבאו בחמדת כל הגוים.

2) Hengstenberg gibt dem Worte חֶמְדָּה die Bedeutung *Schöne*, veranlasst, wie es scheint, durch Verbindungen wie נַחֲלַת חֶמְדָּה, אֶרֶץ חֶמְדָּה; allein dass auch in diesen Verbindungen חֶמְדָּה nur die Bedeutung *Begehren, Lust, Wonne* hat, erhellt aus ähnlichen Verbindungen, wie אֶרֶץ חֵפֶץ Mal. 3, 12. Eine אֶרֶץ חֶמְדָּה ist *ein Land, woran man seine Lust hat*, wie אֶרֶץ חֵפֶץ *ein Land, an welchem man sein Gefallen hat.* Die Worte וַיֵּלֶךְ בְּלֹא חֶמְדָּה 2 Chron. 21, 20 heissen nicht: *(Joram) starb auf unschöne Weise*, wobei das Unschöne nach Hengstenberg unnatürlicher Weise darin zu sehen seyn soll, dass er nach seinem Tode nicht in der Könige Gräber begraben ward, sondern es heisst allerdings: *er ging dahin bei Nichtvorhandenseyn eines Verlangens nach ihm, ohne dass ihn Jemand zurückwünschte.*

3) In dieser letztern Bedeutung ist מַחְמָד gewöhnlicher.

genstand der Wonne ist, was von allen Heiden als das Kostbarste betrachtet wird; 2) was alle Heiden an Erstrebenswerthem, Kostbarem besitzen; 3) was unter der Gesammtheit der Heiden Begehrenswerthes, Kostbares ist d. i. die Besten unter den Heiden. In letzterem Sinne werden die Worte von mehreren älterern und neuern Auslegern gefasst (Theodorus Mopsv., Jun. und Trem., Cappellus, Rückert, Hitzig, Ewald [1]), Umbreit); allein der Zusammenhang, welcher nach V. 8 auf eine Verherrlichung des Tempels durch Gold und Silber hinweist, macht es wahrscheinlicher, dass חֶמְדָּה, von kostbaren Dingen, von Silber und Gold zu verstehen sey, als von trefflichen Personen, welche zum Tempel wallfahrten und, wie man dabei doch zu ergänzen hätte, kostbare Dinge als Weihgeschenke bringen. Ist aber חֶמְדָּה, von kostbaren Dingen zu verstehn [2]), so spricht der Sprachgebrauch dafür, חֶמְדַּת כָּל־הַגּוֹיִם als das zu aufzufassen, was die Heiden an Kostbarem besitzen (Rosenmüller, Maurer, Hengstenberg, Hofmann), und nicht als das, was von den Heiden als das Kostbarste betrachtet wird. Denn auch Dan. 11, 37 ist חֶמְדַּת נָשִׁים nicht das, wornach die Weiber verlangen und woran sie ihre Lust haben, nemlich die Astarte, Anaitis oder Mylitta, sondern das, was die Weiber Begehrungswürdiges, Reizendes an sich haben; und ebenso bedeutet כָּל־חֶמְדַּת יִשְׂרָאֵל 1 Sam. 9, 20 die Gesammtheit dessen, was Israel Begehrungswürdiges, Kostbares besitzt. Durch jene Erschütterung der Heiden wird Jehovah also bewirken, dass alles kostbare Gut der Heidenwelt nach Jerusalem zu seinem Heiligthum kommt, vgl. Jes. 60, 5. 6; denn wenn in jener Erschütterung die Heidenwelt gerichtet seyn wird, so werden sich die diesem Gerichte Entronnenen zu Jehovah bekehren und ihm, als ihrem

---

1) So in s. Propheten des alten Bundes; dagegen Lehrbuch der hebr. Sprache §. 317c: „Lust d. i. Kostbarkeiten."

2) Von kostbaren Dingen scheinen auch bereits die LXX unsere Stelle verstanden zu haben, wenn sie übersetzen: ἥξει (nicht ἥξουσιν) τὰ ἐκλεκτὰ πάντων τῶν ἐθνῶν; dessgleichen die Peschito und Itala.

Gotte, fortan ihre Huldigung darbringen, vgl. Sach. 2, 15; 14, 16. Und wenn alsdann das kostbare Gut der gesammten Heidenwelt, von dieser selbst Jehovah als Weihgeschenk dargebracht, nach Jerusalem zum Hause Jehovahs kommt, so wird Jehovah seinem Hause, welches in der Gegenwart aller Herrlichkeit entbehrt, nicht nur Herrlichkeit verleihen, sondern es sogar mit Herrlichkeit erfüllen, וּמִלֵּאתִי אֶת־הַבַּיִת הַזֶּה כָּבוֹד. Dem Zusammenhange fremd ist die Ansicht vieler älterer Theologen, welche die hier geweissagte Erfüllung des Tempels mit Herrlichkeit darin sehen, dass Jesus, der Sohn Gottes, in demselben weilte und lehrte, wenngleich, wie unten gezeigt werden soll, die Erfüllung unserer Weisagung damit ihren Anfang nahm, dass in der Person Jesu des Christes Jehovah zu seinem Volke und zu seinem Heiligthum kam [1]).

V. 8. Mein ist das Silber und mein das Gold, Spruch Jehovahs der Heerschaaren. Wenn Jehovah bewirkt, dass alle Kostbarkeiten der Heiden kommen, und er damit sein Haus verherrlicht, so thut er nur, wozu er ein Recht hat. Denn ihm gehört alles Silber und alles Gold, mag es sich auch zur Zeit in den Händen der Heiden befinden. Wenn er daher sein Gold und Silber zur Verherrlichung seines Hauses verwenden will, so kann ihn Niemand daran hindern; ja die Heiden müssen es selbst zu dem Ende herzubringen.

V. 9. Grösser wird sein die spätere Herrlichkeit dieses Hauses als die frühere gewesen, spricht Jehovah der Heerschaaren, und an diesem Orte werde ich Frieden geben, Spruch Jehovahs der Heerschaaren. Nachdem die bisherigen Verse ausgesagt haben, dass und in welcher Weise Jehovah die Verherrlichung seines Hauses selbst

---

1) Vgl. z. B. Franciscus Lambertus: *asserit gloriam secundae domus fore majorem gloria prioris. Quod certe non fuit in apparatu externo et sumptibus aedificii, sed ob Christi praesentiam, qui in ipsum templum saepissime venit et in eo docuit.* Ebenso Osiander, Grotius, Burk und viele Andere.

übernimmt, besagt dieser Vers nun noch, wie gross infolge dess die dem Tempel dermaleinst erstehende Herrlichkeit seyn werde. Die spätere Herrlichkeit des Tempels, welche Jehovah selbst beschafft, wird grösser seyn als die frühere, welche ihm Israels Könige verliehen hatten. Rosenmüller, Scheibel, Hesselberg, Rückert, Umbreit, Hengstenberg beziehen nach dem Vorgang der Itala, Vulgata *(gloria domus istius novissimae)*, Peschito הָאַחֲרוֹן auf הַבַּיִת, wobei Umbreit meint, dass, wenn הָאַחֲרוֹן auf כְּבוֹד sich bezöge, es auch unmittelbar auf כְּבוֹד hätte folgen sollen. Allein dieser Grund Umbreit's ist nicht stichhaltig, da es die im hebräischen gewöhnliche Wortstellung ist, dass, wenn zu einem im stat. constr. stehenden Substantivum, welches in bestimmter Weise gedacht ist, ein Adjectivum gehört, diess mit dem Artikel hinter das Substantivum gestellt wird, von welchem der stat. constr. abhangt, vgl. 2 Sam. 23, 1; 1 Chron. 23, 27; Jes. 36, 9; Ewald §. 289 a. Die Wortstellung entscheidet also nicht gegen die Beziehung von הָאַחֲרוֹן zu כְּבוֹד; zwei andere Gründe sprechen aber entschieden dafür. In V. 3 wird nemlich *diesem Hause* הַבַּיִת הַזֶּה eine *frühere Herrlichkeit* zugeschrieben und diese dem jetzigen der Herrlichkeit baaren Zustande desselben entgegengestellt; darnach werden wir denn anzunehmen haben, 'dass auch hier nicht von einer *Herrlichkeit dieses späteren Hauses* und einer *Herrlichkeit des früheren Hauses*, sondern von einer *späteren* und *früheren Herrlichkeit dieses Hauses* geredet sey. Ausserdem würde auch, wie Hitzig mit Recht bemerkt, wenn הָאַחֲרוֹן zu הַבַּיִת gehörte, das Pronomen nach dem Adjectivum gesetzt seyn, vgl. Exod. 3, 3; Deut. 2, 7; 4, 6; 1 Sam. 12, 16; 1 Kön. 3, 9; 20, 13. 28; Jona 1, 12; doch siehe auch 2 Chron. 1, 10. Wir beziehen daher mit den LXX (*ἡ δόξα τοῦ οἴκου τούτου ἡ ἐσχάτη ὑπὲρ τὴν πρώτην*), J. D. Michaelis, Maurer, Hitzig, Ewald הָאַחֲרוֹן zu כְּבוֹד, und verstehen demgemäss auch unter הָרִאשׁוֹן die frühere Herrlichkeit. Die frühere Herrlichkeit dieses Hauses wird von der spätern noch überboten, weil diese letztere Jehovah selbst beschafft und dazu die Kostbarkeiten der gesamm-

ten Heidenwelt verwendet [1]). Das Grösseste aber, was Jehovah zur Verherrlichung dieses Hauses thut, ist, dass er an diesem Orte Frieden gibt. Da bisher von der Verherrlichung des Tempels die Rede war, so wird es passender seyn, unter „diesem Orte" den Tempel selbst als mit Hengstenberg Jerusalem zu verstehen. Was für einen Frieden Jehovah an diesem Orte geben wird, und wann er ihn geben wird, muss aus dem Zusammenhang erhellen. Die Erfüllung der Verheissung, dass Jehovah seinen Tempel verherrlichen werde, geschicht am Tage seines Kommens. Der Tag seines Kommens aber kündigt sich an wie durch schreckliche Zeichen am Himmel und auf der Erde, durch ein Erbeben von Himmel und Erde, so auch durch gewaltige Erschütterungen, von welchen die gesammte Heidenwelt heimgesücht wird; es wird der verhältnissmässig friedliche Zustand, in welchem die Heidenwelt bisher lebte, von ihr hinweggenommen und vernichtender Kampf und Blutvergiessen tritt an seine Stelle; Jehovah selbst führt Krieg wider die ihm feindliche Heidenwelt und hält Gericht über sie. Wenn nun diess geschieht, wenn die ganze Erde von Unfrieden und Krieg erfüllt ist, gibt Jehovah an diesem Orte Frieden, so dass dieser Ort mit seinem Frieden der ganzen übrigen Erde mit ihrem Unfrieden gegenübersteht. Bereits Joel 3, 5 (vgl. Obad. 17) hatte geweissagt, dass am Tage Jehovahs, an welchem dieser über die Welt Gericht hält im Thale Josaphat, für alle, welche den Namen Jehovahs anrufen werden, auf dem Berge Zion und in Jerusalem eine Errettung seyn werde, und dass an dieser auf dem Berge Zion und in Jeru-

---

1) Aeltere christliche Ausleger sehen die grössere Herrlichkeit des zweiten Tempels darin, dass Jesus in demselben erschienen sey; einige jüdische Ausleger darin, dass der Serubabel'sche Tempel 10 Jahre länger bestanden habe als der Salomonische, indem sie nemlich für ersteren 420, für den letzteren dagegen nur (was viel zu kurz ist) 410 Jahre rechnen; vgl. über die sonstigen Auffassungen unter den Juden Deyling, *Observationes sacrae pars* III. *p.* 139 *sqq. de gloria templi posterioris*, und überhaupt Marckius zu dieser Stelle.

salem bereiteten Errettung auch alle diejenigen unter den dem Gerichte entronnenen Heiden Theil haben werden, welche Jehovah berufen wird; vgl. auch Jes. 24, 13—16; 25, 6 ff.; Sach. 2, 15. Gerade auf dem Zion aber und in Jerusalem wird die Errettung seyn, weil Jehovah zu der Zeit, wann er das Gericht über die Heidenwelt hält, zugleich in Zion seinen Frommen zu Gute sein Königreich aufrichten wird, vgl. Jes. 24, 23; Sach 2, 10. Es ist daher nicht richtig, wenn ältere Ausleger wie Franciscus Lambertus[1]) unter dem Frieden, welchen Jehovah nach unserer Stelle in Zion zu geben verheisst, den geistlichen Frieden eines mit Gott versöhnten Gewissens verstehen; zwar ist dieser Friede nicht ausgeschlossen, aber zunächst ist doch nicht an ihn, sondern an den äussern Frieden zu denken, welchen diejenigen, die Jehovahs Namen anrufen, in Zion finden werden, während die Heidenwelt mit dem Gerichte heimgesucht wird. Wer aber an diesem inmitten des Unfriedens der Welt auf Zion gewährten Frieden Theil hat, der hat selbstverständlich auch den inneren Frieden. Noch unrichtiger aber ist es, wenn andere Ausleger wie Osiander[2]) die Verheissung des Friedens auf die Zeit des Tempelbaues selbst beziehen; denn die Verheissung des Friedens steht ja parallel der Verheissung, dass Jehovah die spätere Herrlichkeit dieses Hauses noch grösser machen werde, als die erste gewesen war. Die LXX fügen diesem Verse noch die Worte bei: *καὶ εἰρήνην ψυχῆς εἰς περιποίησιν πάντι τῷ κτίζοντι τοῦ ἀναστῆσαι τὸν ναὸν τοῦτον.* Aehnlich die Itala: *et pacem animae in acquisitionem omni, qui creatur ut suscitet templum istud.*

Fragen wir nun nach der Erfüllung obiger Weissagungen von Cap. 2, 6—9, so haben wir unsere Aufmerksamkeit so-

1) *„Multis quoque in eo loco (in domo novissima) fuit per Christum pax data, dum pacis evangelium in ea fuit annunciatum, tam ab eo, quam ab apostolis ejus."*

2) *„Et in loco isto dabo pacem, dicit Dominus exercituum: ut in tranquillitate et prospero rerum successu aedificium hoc absolvere, et cultus mihi gratos exercere valeatis."*

wohl auf die Thatsachen zu richten, welche verheissen werden, als auch auf die Zeit, in welcher sich diese Thatsachen verwirklichen sollen. Die Thatsachen lassen sich in der Kürze dahin zusammenfassen, dass Jehovah zur Zeit seines Kommens auf Erden eine Erschütterung der Völkerwelt bewirken wird, infolge deren dieselbe all ihre Kostbarkeiten Jehovah zu Füssen legt; dass mit diesen Kostbarkeiten Jehovah den Tempel schmücken werde, welcher zur Zeit Serubabels und Josuas in Aermlichkeit und Unscheinbarkeit wieder aufgebaut wurde; und endlich, dass zu der Zeit, wann die Völkerwelt von den vernichtenden Erschütterungen des göttlichen Gerichtes betroffen wird, Jehovah in Zion einen Ort der Errettung und des Friedens geben werde. Zur richtigen Beantwortung der Frage, inwiefern diese geweissagten Thatsachen sich verwirklicht haben, ist vor Allem wohl zu beachten, dass die Erfüllung dieser Thatsachen und das Kommen des Tages Jehovahs eins und dasselbe ist. Die Frage nach der Erfüllung obiger Weissagungen fällt daher zusammen mit der Frage nach der Erfüllung der Weissagungen vom Tage Jehovahs. Dem Tage Jehovahs sollte ein Bote vorausgehen, welcher Jehovah den Weg bereiten sollte (Mal. 3, 1. 23). Diese Wegbereitung hatte aber darin zu bestehen, dass der vorausgesandte Bote das Volk Israel durch seine Vermahnung zur Busse in diejenige sittliche Verfassung zu bringen suchte, in welcher es das Kommen Jehovahs, seines Gottes, gläubig-hoffend erwarten und ertragen könne. Dann wollte der Herr selbst zu seinem Tempel kommen, um den Bund, welchen er Jerem. 31, 31—34 verheissen hatte und den das gläubige Israel sehnend begehrte, aufzurichten. Während so der Tag Jehovahs ein Tag des Segens ist für das gläubige, auf seine Ankunft bereite Israel, ist er aber zugleich auch ein Tag des Gerichtes für alle diejenigen innerhalb Israels, welche nicht in der rechten sittlichen Bereitschaft sind, um den Tag Jehovahs ertragen zu können, insbesondere aber für alle diejenigen, welche Jehovah offen widerstreben, also für die ihm feindliche Heidenwelt (Mal. 3, 2—6. 24; Zeph. 1, 2—2, 3; Joel 4, 1 ff.; Sach. 12, 1—8; 14; Jes. 13, 6 ff.; Obad. 15;

Zeph. 2, 4 ff.). Aus diesem Gerichte sollte aber ein Theil der Heidenwelt gerettet werden, welcher alsdann sich ebenfalls zu Jehovah, der nunmehr seine Königsherrschaft auf Zion aufgerichtet hat, bekehren und ihm in Treuen dienen würde (vgl. die oben in der Auslegung bereits angeführten Stellen; ausserdem etwa noch Amos 9, 12; Jes. 49, 6; 59, 19 u. a.). Wenn nun die Uebrigen aus der Völkerwelt, welche aus dem Gerichte gerettet werden, zu Jehovah sich bekehren, so werden sie mit Freuden das Beste ihrer Habe Jehovah darbringen, um damit sein Heiligthum zu schmücken. Diese Weissagungen vom Tage Jehovahs haben sich mit dem Auftreten Johannis des Täufers zu erfüllen angefangen. Denn in Johannes dem Täufer ist der Bote erschienen, welcher dem Tage Jehovahs vorausgehen sollte, um Jehovah den Weg zu bereiten. In der Person des Messias Jesus von Nazareth war Jehovah selbst erschienen, um den neuen Bund aufzurichten. Mit dem Kommen Jesu war also der Tag Jehovahs gekommen. Aber Israel war noch immer nicht in derjenigen sittlichen Bereitschaft, dass ihm das Kommen Jehovahs hätte zum Segen gereichen können; es verwarf seinen Messias. Mit dieser Verwerfung Jesu von Seiten Israels war nun ein Ereigniss eingetreten, welches in die Erfüllung der Weissagungen, deren Verwirklichung mit dem Kommen Jesu angehoben hatte, nicht nur einen Stillstand hineinbrachte, sondern auch eine theilweise Modification, welche von Keinem unter den alttestamentlichen Propheten mit solcher Bestimmtheit und Klarheit vorhergesagt war, wie von dem Verfasser des zweiten Theiles des Buches Sacharja Cap. 9 — 14. Der neue Bund, welcher von dem Herrn in seiner Menschwerdung aufgerichtet wurde, kam nun zunächst nicht Israel, sondern der Heidenwelt zu Gute. Statt dass der Herr von Zion aus sein Königreich über die Erde aufgerichtet hätte, kehrte er in den Himmel zurück, um dort den Thron über allen Thronen einzunehmen. Israel aber wurde mit dem Banne geschlagen und wurde unter die Heidenvölker zerstreut. Die heiligen Orte, welche durch die Kostbarkeiten aller Heiden verherrlicht werden sollten, waren durch die

Sünde Israels unrein geworden und wurden darum der Zerstörung preisgegeben. Nun gilt Israel die Mahnung des Apostels: *μετανοήσατε οὖν καὶ ἐπιστρέψατε εἰς τὸ ἐξαλειφθῆναι ὑμῶν τὰς ἁμαρτίας, ὅπως ἂν ἔλθωσιν καιροὶ ἀναψύξεως ἀπὸ προσώπου τοῦ κυρίου καὶ ἀποστείλῃ τὸν προκεχειρισμένον ὑμῖν Χριστὸν Ἰησοῦν, ὃν δεῖ οὐρανὸν μὲν δέξασθαι ἄχρι χρόνων ἀποκαταστάσεως πάντων ὧν ἐλάλησεν ὁ θεὸς διὰ στόματος τῶν ἁγίων ἀπ᾽ αἰῶνος αὐτοῦ προφητῶν* (Act. 3, 19—21). Jesus wird noch einmal aus dem Himmel wiederkommen; es steht also nochmals ein Kommen Jehovahs bevor. Nicht früher aber wird diess eintreten, als bis Israel sich wird zu dem von ihm verworfenen Messias Jesus bekehrt haben, vgl. Luc. 13, 35: *λέγω δὲ ὑμῖν ὅτι οὐ μή ἴδητέ με ἕως ἥξει ὅτε εἴπητε Εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου.* Alsdann werden sich auch die bei der ersten Ankunft Jesu unerfüllt gebliebenen Weissagungen erfüllen; dieselben werden sich aber dann in der Weise erfüllen, wie es jetzt allein noch möglich ist, nachdem die bisherigen heiligen Orte Israels zerstört worden, und nachdem die Heidenwelt bereits Theil genommen hat an dem neuen Bunde und, wenigstens theilweise, bereits zum Volke Gottes geworden ist. Beantworten wir nun nach diesen Gesichtspunkten die oben aufgeworfene Frage nach der Erfüllung der von Haggai Cap. 2, 6—9 geweissagten Thatsachen, so werden wir sagen müssen, dass Jehovah seine Verheissung wohl gehalten hat. Denn er liess noch zur Zeit des zweiten oder Serubabel'schen Tempels [1]) seinen Tag erscheinen; er kam zu seinem Volke, um ihm zu helfen und es zu segnen, und um in dem von seinem Volke ihm erbauten Heiligthum, das nunmehr mit den Kostbarkeiten aller

---

1) Darüber, dass der Tempel zur Zeit Jesu trotz des von Herodes vorvorgenommenen völligen Umbaues dennoch als der zweite, Serubabel'sche Tempel (בית שני) angesehen wurde und angesehen werden musste, siehe J. A. Ernesti, *de templo Herodis M.*, Hengstenberg a. a. O., auch Deyling, *observationes sacr. pars* III. *gloria templi posterioris* §. 18.

Heiden geschmückt werden sollte, Wohnung zu nehmen, und dieses Heiligthum mitsammt der zu ihm gehörigen heil. Stadt und dem heil. Lande zu einem Orte des Friedens zu machen inmitten der jetzt heranbrausenden Stürme des göttlichen Gerichtes; er hat damit Alles gethan, um seine Verheissungen zu erfüllen. Wenn nun aber gleichwohl nicht aller Heiden kostbares Gut zur Verherrlichung des von Serubabel erbauten Heiligthums Jehovahs verwandt wurde, und nicht dort ein Ort des Friedens beschafft wurde inmitten der Gerichte, die über die Heidenwelt ergehen sollten, so liegt die Schuld davon lediglich an Israel. Was die an Jehovah gläubig gewordene Heidenwelt jetzt von ihren Gütern zu seiner Verherrlichung, zur Ehre seines Namens, verwenden will, um ihm damit ihre Huldigung zu erweisen, das muss sie jetzt in anderer Weise zu seiner Ehre verwenden, als diess nach der Weissagung Cap. 2, 7 zu erwarten gewesen war. Dessgleichen wurde auch das Heiligthum Jehovahs in Jerusalem nun nicht der Ort, da allein Friede herrscht. Denn die Heidenwelt blieb ja von dem Gericht, welches über sie gehalten werden sollte, bis jetzt verschont. Aber darum ist dieses allgemeine Gericht über alles Gottfeindliche doch nur hinausgeschoben, nicht aufgehoben: es wird gehalten werden, wenn einst Jesus aus dem Himmel zur Erde zurückkommt, und alsdann werden auch die geweissagten erschreckenden Vorboten dieses Gerichtes, das Erbeben von Himmel und Erde nicht ausbleiben, vgl. Hebr. 12, 26 ff.; Matth. 24, 29—31; Luc. 21, 25. 26; Apoc. 6, 12—14. — Wie aber Jehovah seiner Verheissung treu geblieben ist hinsichtlich der geweissagten Thatsachen selbst, so auch hinsichtlich der Zeit, in welcher sich dieselben verwirklichen sollten. In Kurzem wollte er jene Erschütterung von Himmel und Erde sammt den Erschütterungen der Heidenwelt herbeiführen. Haben wir nun oben richtig erkannt, dass diese Erschütterungen mit dem Kommen des Tages Jehovahs zusammenfallen, so werden wir nun nicht mehr mit Hengstenberg die Erfüllung dieser Weissagungen in den grossen politischen Ereignissen erblicken können, welche schon von der Zeit kurz nach Haggai an, wo die

Axt dem Baume des persischen Reiches bereits an der Wurzel lag, sich bis zum Ende der Welt hinziehen und deren Ergebniss es immer sey, dass die Heiden mehr oder minder, durch die Noth weise gemacht, nach unzerstörbaren, himmlischen Gütern, nach einem festen und unbeweglichen himmlischen Reiche sich sehnen und an das Reich Gottes in der Gestalt, in welcher dasselbe in der Gegenwart gerade besteht, sich anschliessen. Eben so wenig werden wir aber auch darin eine Erfüllung unserer Weissagungen sehen können, dass verschiedene Könige und Fürsten in diesem Tempel Opfer und Weihgeschenke darbringen liessen, oder dass zur Zeit der Makkabäer der Tempel nach den Entweihungen und Verwüstungen, die er hatte erfahren müssen, wieder gereinigt und schöner hergestellt wurde (1 Macc. 4, 38—61), oder dass Herodes der Grosse zum Zwecke der Verschönerung einen völligen Umbau des Serubabel'schen Tempels vornahm (Josephus, *antiqu.* 15, 11. *bell. jud.* 5, 5) [1]. Schon weil in diesen Begebenheiten sich die von Haggai geweissagten Thatsachen nicht erfüllten, kann auch die Zeit dieser Begebenheiten nicht die Zeit der Erfüllung der Weissagungen Haggais seyn. Hat die Weissagung Haggais mit der Erscheinung Jesu sich zu erfüllen angehoben, so liess die Erfüllung etwa 500 Jahre auf sich warten, und es fragt sich nun, ob dieser Zeitraum nicht doch grösser ist, als dass er mit מְעַט bezeichnet werden konnte. Um diese Frage zu verneinen, darf man sich nicht darauf berufen, dass nach göttlicher Betrachtungsweise tausend Jahre wie Ein Tag sind (Ps. 90, 4; 2 Petr. 3, 8); „denn wer zu Menschen redet, muss auch nach menschlicher Betrachtungsweise der Dinge reden, oder, wenn er diess nicht thut, es bemerklich machen. Die Zeitkürze hebt der Prophet hervor, um zu trösten. Dazu aber war nur, was vor Menschen kurz ist, geeignet" (Hengstenberg a. a. O. S. 213. 214). Eher könnte man darauf hinweisen, dass der Same Abrahams seit bereits 15

---

1) Gegen letztere Ansicht vergleiche besonders auch Calvin und Hengstenberg a. a. O.

Jahrhunderten auf das Kommen des Tages Jehovahs oder die Erscheinung der verheissenen Nachkommenschaft, in welcher alle Völker gesegnet werden sollten, wartete; wenn nun nur noch 5 Jahrhunderte des Wartens übrig seyen, so könne man diess füglich eine kurze Zeit nennen [1]). Allein auch diese Auskunft ist nur ein Nothbehelf: ein Zeitraum von 500 Jahren ist kein kurzer, auch nicht in Vergleich mit der Zeit, welche während des Wartens Israels bereits verflossen war; hätte der Prophet die Vorstellung gehabt, dass noch mehr als 500 Jahre verfliessen müssen, bevor die Weissagung sich erfüllt, so würde er schwerlich geschrieben haben: מְעַט הִיא. Wir müssen daher annehmen, dass die Erfüllung unserer Weissagung, welche dem bussfertigen, der Stimme des Propheten gehorsamen Israel gegeben worden war, früher einzutreten bestimmt war, und nur durch dazwischeneingetretene Verhältnisse so weit hinausgeschoben wurde, dass noch über 500 Jahre bis zu ihrer Verwirklichung vergingen. Welcher Art diese Verhältnisse waren, darüber muss uns die Geschichte belehren. Schon zur Zeit Haggais hatte sich in Israel eine grosse Gleichgültigkeit gegen Jehovah und sein Haus gezeigt, gegen welche der Prophet in Cap. 1 ankämpfen musste. Etwa 80 Jahre später, zur Zeit Nehemias und Maleachis, sehen wir diese Gleichgültigkeit auf's Höchste gestiegen und sogar in vollständige Irreligiosität ausgeartet. Nicht nur dass Jehovahs Gebote freventlich übertreten werden durch Verheirathung mit fremdländischen Weibern, durch Wucher und Bedrückung der Armen, durch Entheiligung des Sabbaths, sondern es wurde sogar die Entrichtung der vorgeschriebenen Opfergaben verabsäumt, und so weit diese noch entrichtet wurden, wurde Jehovah das Schlechteste, nicht das Beste der Habe dargebracht; man sprach es offen aus, Jehovah habe an den Gottlosen Wohlgefallen, es sey vergeblich Jehovah zu dienen und gebe kei-

---

1) Vgl. z. B. Grotius, Lud. Cappellus zu V 6 u. 7, welch letzterer sich das מְעַט zugleich aus der göttlichen Betrachtungsweise der Zeitdauer und aus der relativen Zeitkürze erklärt.

nen Gott des Gerichtes (Mal. 2, 17; 3, 14). Wäre nun unter solchen Verhältnissen der Tag Jehovahs eingebrochen, so wäre er ein Tag vernichtenden Gerichtes statt ein Tag des Segens für Israel geworden. Es musste daher nochmals eine Zeit der Läuterung Israels dem Kommen des Tages Jehovahs vorangehen. Und diese Läuterung vollzog sich in den schweren politischen Ereignissen, von welchen Israel seit dem Untergang des persischen Reiches heimgesucht wurde, in den Kämpfen der Ptolemäer und Seleuciden um den Besitz Palästinas, in dem Drucke der Seleuciden und den Blutbädern der Makkabäerzeit. Sobald Israel durch diese Heimsuchungen so weit geläutert war, dass zu erwarten stand, der Tag Jehovahs werde ihm zum Heil gereichen, da erschien sein Messias in der Person Jesu und begann die Verheissungen zu erfüllen. Wenn diese Erfüllung nicht bereits früher geschah, so ist diess daher lediglich Israels Schuld.

Im neuen Testament wird Hag. 2, 6 vom Verfasser des Hebräerbriefs Cap. 12, 26. 27 citirt. Derselbe ermahnt in V. 25 und 26 seine Leser, sich des zu ihnen Redenden (Gottes) nicht zu weigern; denn wenn Israel sich ihm nicht entziehen konnte, als es sich weigerte, ihn zu hören, da er auf der Erde vom Sinai aus zu ihm sprach, wie viel weniger werden wir uns ihm entziehen können, wenn wir uns von ihm abkehren, wo er zu uns vom Himmel her redet! Wir werden um so weniger uns ihm entziehen können: denn während er damals nur die Erde erschütterte, und damit noch eher eine Möglichkeit gegeben war, sich ihm zu entziehen, so gilt dagegen jetzt uns gegenüber das Prophetenwort: noch Einmal werde ich erschüttern nicht blos die Erde, sondern auch den Himmel; sein Reden zu uns ist begleitet von, oder genauer: endigt mit einer Erschütterung, von welcher die ganze Schöpfung betroffen wird. Wenn der Verfasser des Hebräerbriefs an dieser Stelle die von Haggai geweissagte Erschütterung von Himmel und Erde mit der Errichtung und Vollendung des neuen Bundes im Gegensatz zum alten Bunde in Verbindung setzt, so ist er damit vollständig in seinem Rechte, da ja die von unserem

Propheten geweissagte Erschütterung des Himmels und der Erde von ihm selbst als eine der Erscheinungen gedacht ist, von welchen das Kommen des Tages Jehovahs, das Erscheinen des Messias (Jehovahs) begleitet ist. Und wenn der Hebräerbrief trotzdem, dass der Tag Jehovahs mit der Menschwerdung Jesu bereits angebrochen ist, die geweissagte Erschütterung von Himmel und Erde weder als schon geschehen noch auch als sich überhaupt nicht verwirklichend, sondern als zur Zeit noch der Zukunft angehörig betrachtet, so ist er auch dazu vollständig berechtigt, da, wie oben ausgeführt worden, das Ende der Erfüllung der Weissagung Haggais infolge des Unglaubens Israels und der Verwerfung, welche der Messias bei seinem Volke gefunden hat, von dem Anfang ihrer Erfüllung losgetrennt und weit abgerückt worden ist. In V. 27 heisst es dann weiter: das „noch Einmal“ aber weist auf die Umwandlung dessen, das da erschüttert wird, sofern dasselbe nemlich dazu gemacht ist, dass das nicht Erschütterliche bleibe. Nachdem der Verfasser des Hebräerbriefes, aus der bevorstehenden Erschütterung von Himmel und Erde, welche Gott bei seinem Reden zu uns im neuen Bunde dermaleinst bewirken wird, gefolgert hat, dass wir in keiner Weise uns dem zu uns Redenden entziehen können, hebt er in V. 27 und 28 nun auch die tröstliche Seite dieser noch bevorstehenden Erschütterung von Himmel und Erde hervor, dass wir nemlich vermittelst ihres Eintretens ein unerschütterliches, ewig feststehendes Königreich zu erwarten haben. Im Anschluss an die LXX übersetzt der Hebräerbrief das עוֹד אַחַת mit ἔτι ἅπαξ, und zwar, wie oben gezeigt worden, im Sinne des Propheten. In dem *noch Einmal* d. h. darin, dass die Erschütterung nicht öfter als Einmal geschehen soll, sieht der Hebräerbrief eine Hindeutung darauf, dass von dieser Erschütterung die Umwandlung der Elemente, sofern dieselben nemlich dazu gemacht sind, dass das nicht Erschütterliche an ihnen bleibe, hervorgerufen werde. Mit Recht. Denn wenn die Elemente, wenn Himmel und Erde mit dem Absehen gemacht sind, dass das, was an ihnen nicht erschütterlich ist, bleibe, und wenn noch Eine, aber auch nur noch

Eine Erschütterung von Himmel und Erde bevorsteht, so muss diese Eine Erschütterung jene Umwandlung hervorbringen, durch welche jener Zustand von Himmel und Erde herbeigeführt wird, auf welchen es schon mit ihrer Erschaffung abgesehen war. Dass aber die Weissagung Haggais auch wirklich sich auf jene schlüssliche, Alles neugestaltende Erschütterung von Himmel und Erde beziehe, versteht sich von selbst, wenn anders wir darin Recht haben, dass diese Erschütterung eine von den Erscheinungen ist, die den Tag Jehovahs begleiten, d. h. den Tag begleiten, an welchem dieser zu seinem Volke kommt, um einestheils Gericht zu halten und anderntheils sein Königreich aufzurichten.

Cap. II., 10—19. Der Grund des bisherigen Unsegens und die Verheissung ferneren Segens.

V. 10. **Am vierundzwanzigsten (Tage) des neunten (Monats) im zweiten Jahre des Darius erging das Wort Jehovahs durch Haggai, den Propheten, also.** Etwa zwei Monate nach der letzten Weissagung Haggais erging das Wort Jehovahs von Neuem durch Haggai, nemlich am 24. Tage des 9. Monats (כִּסְלֵו). Der neunte Monat des jüdischen Jahres fällt ungefähr in die zweite Hälfte des November und die erste des December unseres Kalenders, also in die Zeit des sogenannten Frühregens. In diesem Monate pflegte die Aussaat der Winterfrüchte in Palästina bestellt zu werden; längstens bis zu Ende des Monats war man damit fertig, und der Frühregen, welcher bereits seit Oktober in einzelnen Schauern gefallen war, ergoss sich nun in anhaltenden Güssen. Die Felder waren also eben mit der Wintersaat bestellt worden, als diess dritte Wort Jehovahs durch Haggai erging. Statt בְּיַד־חַגַּי lesen viele Handschriften und Ausgaben, ferner die LXX, Itala, Vulgata, Hieronymus אֶל־חַגַּי.

V. 11. 12. **So spricht Jehovah der Heerschaaren: fordere doch von den Priestern Unterweisung, sagend: Sieh es trägt Einer heiliges Fleisch im Zipfel**

seines Gewandes und rührt mit seinem Zipfel an das Brod und an das Gekochte und an den Wein und an das Oel und an irgend eine Speise: wird es wohl heilig? Und es antworteten die Priester und sprachen: Nein. Nach dem Befehle Jehovahs soll Haggai von den Priestern Unterweisung verlangen. תּוֹרָה steht hier nicht in der Bedeutung *Gesetz*, es ist daher nicht zu übersetzen: *frage die Priester nach dem Gesetze*; so LXX., Itala, Vulgata und die meisten älteren Ausleger, Rosenmüller, Scheibel, Rückert, Maurer, Hitzig, Umbreit, denn wenn תּוֹרָה hier die Bedeutung *Gesetz* haben sollte, so dürfte der Artikel vor תּוֹרָה nicht fehlen. Vielmehr steht das Wort hier in seiner ursprünglichen Bedeutung *Unterweisung*, *Belehrung*, vgl. Jes. 1, 10; Ps. 78, 1; Sprchw, 1, 8; so z. B. Ewald. Darnach heisst שָׁאַל hier auch nicht *wornach fragen*, sondern *etwas verlangen*; auch in dieser Bedeutung wird שָׁאַל mit doppeltem Accusativ, dem Accusativ der Person und dem der Sache verbunden, vgl. Deut. 14, 26; Jes. 58, 2. Gerade die Priester soll der Prophet fragen, weil es der Priester Aufgabe ist, das Volk in dem zu unterweisen, was vor Jehovah Rechtens ist, vgl. Deut. 33, 8 — 10; Mal. 2, 7. Der Fall, über welchen der Prophet Auskunft begehren soll, ist der, ob, wenn Jemand heiliges Fleisch im Zipfel seines Gewandes trägt und mit diesem Zipfel seines Gewandes an irgend eine Speise anrührt, diese dadurch heilig werde. הֵן steht hier im Sinne einer Conditionalpartikel, wie bekanntlich nach späterem Sprachgebrauche häufig, vgl. Jes. 54, 15; Jer. 3, 1. Heiliges Fleisch ist hier wie Jer. 11, 15 Bezeichnung des Fleisches von Opferthieren. נָזִיד, eigentlich Partic. niph. von זִיד, ist das Gekochte, die gekochte Speise Gen. 25, 29; 2 Kön. 4, 38 ff. Auf die ihnen vorgelegte Frage antworten die Priester richtig mit Nein. Denn zwar wird nach Levit. 6, 20 alles das, was an heiliges Fleisch anrührte, heilig; aber das hiedurch heilig Gewordene vermochte nicht durch Berührung auch andere Dinge heilig zu machen [1]).

---

1) Die meisten Ausleger verweisen zum Belege dafür, dass die Priester

V. 13. **Und es sprach Haggai, wenn ein an einem Todten Verunreinigter an alles diess anrührt, wird es unrein? Und es antworteten die Priester und sprachen: es wird unrein.** Der Prophet soll sich weiter von den Priestern auch darüber Auskunft erbitten, wie es sich mit der Berührung eines über einem Todten unrein Gewordenen verhalte. Der Ausdruck טְמֵא נֶפֶשׁ bezeichnet nicht einen *an seiner Seele Unreinen*, einen *durch und durch Unreinen* (Rückert, Hesselberg, Hitzig, welch letzterer sich jedoch nicht ganz klar ausdrückt), sondern einen *über einem Todten Verunreinigten* (Hieronymus und die meisten älteren Ausleger, Maurer, Ewald, Umbreit); nur darf man nicht mit Piscator, Rosenmüller, Scheibel sagen, נֶפֶשׁ bedeute hier die von seiner Seele verlassene Leiche eines Menschen; denn diese Bedeutung hat נֶפֶשׁ weder hier, noch sonstwo. Der Aus-

---

richtig antworteten, mit Recht zunächst auf Levit. 6, 20. Herxheimer, der Pentateuch, 2. Aufl., übersetzt zwar diese Stelle: *Jeder, der dessen Fleisch berührt, muss heilig seyn,* und ebenso Stier; allein der Zusammenhang mit dem Folgenden zeigt, dass an dieser Stelle nicht eine Forderung an den gerichtet wird, welcher das Fleisch vom Sündopfer anrührt, sondern eine Wirkung angegeben wird, welche von dem Sündopferfleisch durch Berührung desselben ausgeht; denn eben darum, weil, was an solches Fleisch anrührt, heilig wird, muss das Gewand, auf welches Blut des Sündopfers gespritzt ist, gewaschen werden, und der Topf, in welchem es gekocht worden, wenn er von Thon war, zerbrochen, wenn er von Kupfer war, wenigstens gescheuert werden; vgl. auch Knobel zu Levit. 6, 11. Nur darüber kann man streiten, ob כֹּל אֲשֶׁר Levit 6, 20 persönlich oder sächlich zu verstehen sey; es scheint aber, dass beide Beziehungen, die persönliche und die sächliche, hier zusammenzunehmen sind; dass jedenfalls die sächliche Beziehung nicht auszuschliessen ist, zeigt der Zusammenhang mit V. 20b und 21. Von dem durch Berührung mit heiligem Fleische heilig Gewordenen besagt nun das Gesetz nicht, dass es die Heiligkeit durch Berührung weiter verbreiten könne; daher beantworten die Priester die ihnen vorgelegte Frage mit Nein.

druck טְמֵא נֶפֶשׁ, vgl. auch Levit. 22, 4, hat diese Bedeutung vielmehr nur darum, weil er synonym ist dem andern: טָמֵא לָנֶפֶשׁ, *verunreinigt an einer Seele oder durch eine Seele*, Num. 5, 2; 9, 10; diess aber ist eine Verkürzung des Ausdrucks טָמֵא לְנֶפֶשׁ אָדָם, *verunreinigt an der Seele, durch die Seele eines Menschen*, Num. 9, 6. 7. Durch die Seele oder den Lebenshauch eines Menschen verunreinigt wird, wer sich mit dem aus seinem Körper sich losreissenden und diesen hiedurch dem Verfalle preisgebenden Lebenshauch eines Menschen in Berührung setzt, indem er etwa seinen Leichnam berührt. So lange eine Leiche noch nicht ganz verwest ist, sondern noch Theile von ihr vorhanden sind, wären es auch nur Knochen, so lange ist auch noch ein Rest von Lebenshauch in diesen Theilen, welcher sich ihnen fortwährend zu entwinden sucht und sie damit völligem Untergange anheimfallen lässt; und so lange hat auch eine Verunreinigung dessen statt, welcher mit der Leiche oder dem aus ihr entweichenden Lebenshauche in Berührung kommt, vgl, Num. 19, 11. 13. 14—16; 6, 6; Levit. 21, 1. 11. Wenn der Prophet nach den Folgen der Berührung eines gerade über einem Todten Verunreinigten fragen muss, so kommt diess daher, weil diese Art von Unreinheit eine der stärksten war: sie dauerte sieben Tage und musste durch zweimalige Entsündigung mit der Asche der rothen Kuh aufgehoben werden; die Seele eines Jeden, der sich nicht entsündigen lassen wollte, sollte aus Israel ausgerottet werden, vgl. Num. 19. Auch diese Frage beantworten die Priester richtig nach dem Gesetze dahin, dass Alles, woran ein über einem Todten unrein Gewordener anrühre, unrein werde, vgl. Num. 19, 22. Nachdem der Prophet nunmehr vor den Ohren des Volkes die gesetzgemässe Antwort auf seine den Priestern vorgelegte Fragen erhalten hat, zieht er jetzt von V. 14 an die Schlussfolgerung aus der Antwort der Priester auf die derzeitigen Zustände in Israel. Und gerade weil er diese Nutzanwendung zu machen von dem Worte Jehovahs beauftragt war, so sollte er nicht selbst zuvor erklären, welche Bewandtniss es mit einem Manne habe, der heiliges Fleisch im Zipfel

seines Gewandes trägt, und welche Bewandtniss mit einem Manne, der an einer Leiche unrein geworden ist, sondern sollte die Priester gleichsam als unparteiische Dritte zwischen sich und dem Volke um die dem Gesetze entsprechende Unterweisung über diese beiden Fälle bitten.

V. 14. **Und es antwortete Haggai und sprach: Also ist dieses Volk und also diese Nation vor meinem Angesichte, Spruch Jehovahs, und also ist alles Werk ihrer Hände; und was sie dort darbringen, unrein ist es.** Dass der Prophet mit diesen Worten seinem Volke einen Vorwurf machen und ihm erklären will, dass es schlecht um es stehe, wird von allen Auslegern anerkannt; im Einzelnen aber herrscht grosse Verschiedenheit in der Auffassung. Jedenfalls unhaltbar ist die Auffassung Theodors v. Mopsv., welcher V. 10—14 von V. 15—19 lostrennt, und als Sinn der ersteren Versgruppe angibt, der Prophet wolle die Israeliten tadeln, weil sie die heiligen Gefässe *ἀμελῶς καὶ προχείρως καὶ οὐ μετὰ τοῦ προσήκοντος δέους* anfassten. Die meisten Ausleger verbinden mit Recht V. 10—14 enge mit V. 15—19, und sehen in letzteren Versen die Anwendung von dem, was in den ersteren Versen ausgesprochen wurde. Einige nun, wie Hieronymus, Calmet, Rosenmüller u. A. meinen, dass die Nutzanwendung des Propheten sich zunächst nur auf V. 13 beziehe; in der Ausführung ziehen sie dann aber doch V. 12 mit herein, indem sie erklären: das Volk sey unrein wie ein an einem Todten Verunreinigter, und von dieser Unreinheit werde es auch dadurch nicht befreit, dass es Jehovah Opfer darbringe. Aehnlich ist die Auffassung derer, welche wie Maurer die Nutzanwendung des Propheten so verstehen, dass er sagen wolle: ihr gleicht zwar einem Manne der heiliges Fleisch im Zipfel seines Gewandes trägt d. h. euer Thun ist zwar im Allgemeinen heilig; allein dass euer Thun im Allgemeinen heilig ist, vermag nicht die Unreinheit auszutilgen, mit welcher ihr darum behaftet seyd, weil ihr Jehovahs Heiligthum in Trümmern liegen lasset; vielmehr macht diese Eine Unreinheit euer gesammtes übri-

ges heiliges Verhalten gleichfalls unrein in Jehovahs Augen, und ihr gleicht so einem an einer Leiche Verunreinigten, welcher durch diese Eine Unreinheit Alles unrein macht, was er angreift [1]). Diese Auffassungen sind schon darum unhaltbar, weil sie *heilig* und *unrein* als einander entsprechende Gegensätze fassen, während doch dem *heilig*, קָדוֹשׁ das *profan*, חֹל, und dem *unrein*, טָמֵא das *rein* טָהוֹר gegenübersteht; auch werden diese Auffassungen den einzelnen Bestimmungen in V. 12 und 13 nicht gerecht, indem sie z. B. nicht zu erklären vermögen, wesshalb als solches, was der Mann mit dem heiliges Fleisch bergenden Zipfel des Gewandes oder der über einem Todten Verunreinigte berührt, gerade Nahrungsmittel, welche mit der Hände Arbeit dem Schoosse der Erde abgerungen werden müssen, genannt werden. Dieselben Gründe sprechen zum Theil auch gegen die andere Auffassung, welche sich z. B. bei Ewald findet, und wonach der Sinn seyn soll, dass Reinheit und Heiligkeit sich nicht durch äussere Berührung mittheile, wohl aber die Unreinheit über Alles, was sie berühre, sich verbreite; desshalb müsse Israel erst selbst rein seyn, wenn es erwarten wolle, dass Alles, was es beginnt und gewinnt und opfert, vor Gott als rein und gut gelte. Diese Erklärung passt, genau betrachtet, nur auf die Opfer Israels; von seinen Opfern konnte Israel wohl meinen, dass sie trotz seiner eigenen Unreinheit doch um desswillen vor Jehovah „rein und gut" seyen, weil sie am reinen Altar dargebracht werden; aber auf welchen Grund hin konnte es erwarten, dass Alles, was es beginnt und gewinnt, rein seyn werde, während es selbst unrein ist? Von wo aus sollte dem, was es beginnt und gewinnt, die Reinheit und Güte mitgetheilt werden? Wenn der Prophet kraft eines Spruches Jehovahs erklärt, dass so Israel und so all sein Thun sey, so will er Israel sowohl mit einem Manne vergleichen, der heiliges Fleisch im Zipfel seines Gewandes trägt, als mit einem

1) Aehnlich sind die Erklärungen von Cyrillus, Theodoretus, Osiander und den meisten älteren Auslegern. — Eigenthümliche, aber unhaltbare, Erklärungen siehe bei Oecolampad, Calvin.

Manne, der über einem Todten unrein geworden ist. Israel gleicht einem Manne, der heiliges Fleisch im Zipfel seines Gewandes hat. Denn wie dieser Mann in seinem Kleide ein Heiligthum hat, so besitzt auch Israel in seinem Lande ein Heiligthum, nemlich den Ort, den Jehovah sich zu seiner Wohnung erwählt und mit vielen herrlichen Verheissungen begnadigt hat. Wie aber keinerlei Speise, weder Brod noch Gemüse, weder Wein noch Oel dadurch geheiligt wird, dass jener Mann dieselbe mit seinem geheiligten Gewande berührt, so wird auch alles diess nicht dadurch heilig, dass es auf dem Boden *des* Landes gepflanzt wird, von welchem das Heiligthum Jehovahs umgeben und umschlossen ist. Denn zwar wird das Land selbst dadurch zu einem heiligen Lande, aber ohne dass es diese Heiligkeit weiterzuverbreiten und auch auf das zu zu übertragen vermag, was auf ihm gebaut wird. Alles, was Israel sich auf seinem heiligen Lande an Getreide, Wein und Oel baut, bleibt daher unheilig, gemein; auf den Früchten dieses Landes ruht nicht wegen der Heiligkeit des Landes ein besonderer Segen, welcher nothwendig Fruchtbarkeit zur Folge haben müsste; aber ebenso wenig *an und für sich* ein Unsegen. Wenn nun aber gleichwohl auf den Erzeugnissen dieses Landes, wie die Erfahrung zeigt, ein Unsegen liegt, so kommt diess daher, dass dieselben unrein sind, weil sie von Israel gebaut werden. Denn Israel ist wegen seiner Vernachlässigung des Hauses Jehovahs ebenso ganz und gar unrein, wie ein Mensch, der durch die Berührung eines Todten unrein geworden ist. Alles, was Israel angreift, woran es Hand anlegt, was es sich pflanzt und baut, ist daher von vorneherein mit dem Fluche der Unreinheit behaftet; und unrein sind daher auch die Opfer, welche es dort auf Jehovahs Altar darbringt. Indem zu כֵּן הָעָם־הַזֶּה noch das verächtliche וְכֵן־הַגּוֹי הַזֶּה hinzutritt, wird Israel wegwerfend als ein Volk bezeichnet, welches auf Einer Linie mit den heidnischen Völkern stehe, vgl. Jer. 2, 11. Das Verbum הִקְרִיב, welches terminus technicus zur Bezeichnung des Darbringens von Opfergaben ist, steht auch hier in dieser Bedeutung. Das Adverbium שָׁם ist local

zu fassen: dort auf meinem Altare; man hat sich den Propheten, indem er diese Worte spricht, als auf dem Tempelberge stehend zu denken, wo er auf den daselbst errichteten Altar hinweist, vgl. Esra 3, 3. — Die LXX fügen nach *μιανθήσεται* (טָמֵא הוּא) noch die in den Zusammenhang wenig passenden Worte bei: *ἕνεκεν τῶν λημμάτων αὐτῶν τῶν ὀρθρινῶν, ὀδυνηθήσονται ἀπὸ προςώπου πόνων αὐτῶν, καὶ ἐμισεῖτε ἐν πύλαις ἐλέγχοντα;* ähnlich auch hier wiederum, wie V. 10, Itala und Arabs; vgl. Hos. 5, 10 und Rosenmüller z. d. St

In V. 15—19 heisst nun das Wort Jehovahs die Juden den Unsegen, von welchem sie bisher betroffen worden waren, als die Folge davon erkennen, dass es so mit ihnen stand, wie ihnen V. 14 entgegengehalten hatte. Ihre Unreinheit vor Jehovah theilte sich alle dem mit, was sie in Angriff nahmen; und dass alles, was sie in Angriff nahmen, eben dadurch unrein wurde, trat in greifbarer Weise darin zu Tage, dass Alles mit Unsegen behaftet war. Ihre Unreinheit verbreitete sich also in der Gestalt von Unsegen auf alles das, was sie unternahmen. Vor diesem Unsegen konnte sie auch der Besitz der von Gott erwählten heiligen Orte nicht schützen; denn deren Heiligkeit machte wohl ihr Land heilig, worin dieselben belegen sind, nicht aber auch die Erzeugnisse ihres Landes; diese können vielmehr, als ihrer Natur nach profan, sowohl rein seyn, wenn sie nemlich von reinen Händen gebaut werden, als unrein, wenn die, welche sie bauen, unrein sind, wie diess bisher thatsächlich der Fall war. Da aber von jetzt an, wo sie von Neuem den Grundstein zum Tempel gelegt haben, ihre Unreinheit vor Jehovah aufhört, so hört von nun an auch der Unsegen auf, Jehovah wird von nun an wieder Segen verleihen.

V. 15. Und nun, achtet auf die Zeit von diesem Tage an und weiterhin (rückwärts), bevor man legte Stein zu Stein am Tempel Jehovahs! Der Prophet fordert auf, etwas zu beachten und zu erwägen. Als das Object, welches die Juden beachten sollten, hat man nicht nach 1, 5. 7 die Worte עַל־דַּרְכֵיכֶם, *eure Wege* zu ergänzen (Rosenmüller, Schei-

bel); denn wenn diess die Meinung des Propheten gewesen wäre, so hätte er die Worte עַל־דַּרְכֵיכֶם nicht wohl auslassen können. Was sie beachten sollen, besagt die Zeitbestimmung: von diesem Tage an und weiterhin; sie sollen die Tage oder die Zeit beachten von diesem Tage an und weiterhin nach rückwärts in die Vergangenheit. Dass מָעְלָה, eigentlich *aufwärts*, dann *weiterhin*, hier nicht ein vorwärts in die Zukunft (so gewöhnlich vgl. 1 Sam. 16, 13; 30, 25), sondern ein rückwärts in die Vergangenheit sey, zeigen die folgenden Worte: מִטֶּרֶם שׂוּם וגו׳. Diese Worte sind nicht mit Hitzig wörtlich zu übersetzen: *von dem Nochnicht an des Legens* d. h. von dem Zeitpunkte an, da man noch nicht gelegt hatte u. s. w. Denn die Zeit, da man noch nicht gelegt hatte, ist kein Zeitpunkt, von welchem an man zählen könnte, sondern ein Zeitraum, eine Zeitperiode. Die Präposition מִן in מִטֶּרֶם ist vielmehr, wie Ewald §. 337c, vgl. §. 213c, richtig bemerkt, ebenso zu erklären wie in מִנֶּגֶד, מִקֶּדֶם; sie bezeichnet die Seite (räumlich oder zeitlich), nach welcher hin etwas gelegen ist. Die Worte מִטֶּרֶם שׂוּם sind daher eine nähere Erklärung zu וָמָעְלָה, und bezeichnen die Richtung, auf welche das מָעְלָה hinweist; es soll das מָעְלָה nicht von der Zeit verstanden werden, in der man bereits Stein zu Stein legt, sondern von der Zeit, in der man noch nicht Stein zu Stein legte. Wenn nun aber von diesem Tage an d. i. vom 24. Tage des 9. Monats an nach rückwärts geschaut werden soll, und wenn die Zeit, welche von diesem Tage an rückwärts liegt, als die Zeit bezeichnet wird, in der man noch nicht Stein zu Stein am Tempel Jehovahs legte, so werden wir anzunehmen haben, dass man in den letzten drei Monaten, nemlich vom 24. Tage des 6. Monats an, wo man ja nach 1, 15 am Hause Jehovahs Arbeit zu verrichten anfing, noch nicht den eigentlichen Aufbau des Tempels begonnen hatte, sondern die Zeit dazu verwenden musste, den Schutt wegzuräumen, Steine und Holz herbeizuschaffen und zurecht zu hauen u. dergl., vgl. Hitzig zu V. 18. 19. Erst am 24. Tage des 9. Monats hatte man mit dem wirklichen Bau des Tempels wieder begonnen.

V. 16. Seit der Zeit, — wenn man zu einem Getreidehaufen von zwanzig Maass kam, so wurden's zehn; wenn man zur Kufe kam, zu schöpfen fünfzig Eimer, so wurden's zwanzig. V. 16 beschreibt, wie es in der bisherigen Zeit zugegangen ist: nur die Hälfte des erwarteten Ertrags, und oft nicht einmal die Hälfte, konnte man einernten. מִהְיוֹתָם nehmen Burk, Scheibel, Ewald (wenigstens früher in seinen Propheten des alten Bundes) zusammen mit dem folgenden בָּא und erklären: so oft sie waren kommend zu einem Haufen, zur Kufe [1]). Gegen diese Auffassung spricht aber sowohl, dass man nach ihr statt des Singulars בָּא den Plural בָּאִים hätte erwarten sollen, als auch insbesondere, dass ein solcher gänzlich unmotivirter Personenwechsel, wonach in V. 15 die zweite Person, in V. 16 die dritte Person, in V. 17 die zweite Person stünde, sehr hart und kaum erträglich wäre. Es wird daher besser seyn, mit den meisten neueren Auslegern wie Rosenmüller, Maurer, Hitzig das Suff. in מִהְיוֹתָם auf ein aus V. 15 zu ergänzendes יָמִים, *Tage* zu beziehen [2]). Auf die Tage, welche von dem gegenwärtigen Tage an rückwärts liegen, hatte der Prophet in V. 15

1) Ebenso fassen 3 Codices bei de Rossi unsern Vers auf, wenn sie statt מִהְיוֹתָם lesen מִהְיוֹתְכֶם Dessgleichen der Chaldäer מִדַּהֲוֵיתוּן עֲלֵיךְ; Peschito. Wie die LXX gelesen haben, lässt sich nicht mehr sicher erkennen; sie übersetzen: *τίνες ἦτε, ὅτε ἐνεβάλλετε εἰς κυψέλην*; bereits Gesenius, *thes. pg.* 375a vermuthet mit vieler Wahrscheinlichkeit, dass sie מַה הֱיִיתֶם = מַהֱיִיתֶם lasen

2) Weniger passend ist die Erklärung von Marckius u. A.: *antequam essent vel fierent ista, nempe dies iste et opus istud ponendi lapidem super lapidem in templo Jehovae,* wobei, wie es scheint, das Suff. in מִהְיוֹתָם neutral *ista* gefasst wird; Hesselberg bezieht das Suff. auf אֶבֶן *ehe sie noch waren* näml. *aufeinandergelegt,* wobei übersehen wird, sowohl dass אֶבֶן fast durchweg als Femin. vorkommt, als dass die Ergänzung von *aufeinandergelegt* nach *bevor sie noch waren* mehr als hart ist.

hinschauen heissen: seitdem diese Tage der Vernachlässigung des Tempelbaues eingetreten, war auch kein Segen mehr in Israel. Kam Einer zu einem Getreidehaufen, von welchem er sich 20 Maass glaubte versprechen zu dürfen, so gab dieser nur die Hälfte aus. Das Perfectum בָּא hat man wohl nicht als das Verbum einer einfachen Erzählung, sondern als das Verbum eines Bedingungssatzes mit ausgelassener Conditionalpartikel zu nehmen, da es sonst im Nachsatze statt וְהָיְתָה heissen würde וַתְּהִי. Bei עֲרֵמַת עֶשְׂרִים hat man einen Maassnamen, etwa סְאָה, zu ergänzen; so die LXX: σάτα. Wie mit dem Ertrag der Tenne, ebenso verhielt es sich auch mit dem Ertrag der Kelter. יֶקֶב ist der Keltertrog, in welchen der Saft der in der Kelterpresse גַּת oder פּוּרָה zerdrückten Trauben abfloss. Aus dem יֶקֶב wurde daher der Most in die Krüge und Schläuche geschöpft. פּוּרָה steht hier übrigens nicht in der ursprünglichen Bedeutung der Kelterpresse, sondern in der abgeleiteten Bedeutung eines Maassnamens und bezeichnet an unserer Stelle dasjenige Maass von Most, welches man aus einer einmaligen Anfüllung der Kelterpresse mit Trauben zu gewinnen pflegte (Hitzig); die LXX übersetzen: πεντήκοντα μετρητάς.

V. 17. Ich schlug euch mit Brandkorn und mit Welkwuchs und mit Hagel, alles Werk eurer Hände; und doch wandtet ihr euch nicht zu mir, Spruch Jehovahs. Mit diesem Verse gibt der Prophet an, wodurch Jehovah bewirkte, dass Tenne und Kelter so schlecht ausgaben. Jehovah hat nemlich Alles, was sie mit ihrer Hände Arbeit mühsam zogen, mit Krankheit und Hagel geschlagen; daher waren die Aehren ohne Körner, und die Trauben ohne Saft, so dass auch ein grosser Getreidehaufen nur wenig Korn, und eine grosse Menge Trauben nur wenig Wein gaben. Indem aber so Jehovah das Werk ihrer Hände schlug, schlug er sie selbst, und zwar in der Absicht, dass sie sich zu ihm hinwenden sollten. Die ersten Worte dieses Verses הִכֵּיתִי אֶתְכֶם בַּשִּׁדָּפוֹן וּבַיֵּרָקוֹן scheinen aus Am. 4, 9 entlehnt zu seyn, woselbst sich dem Sinne nach auch die letzten Worte unseres Verses finden. שִׁדָּפוֹן ist der Brand des Getreides,

welcher darin besteht, dass die Saaten infolge grosser Hitze auszutrocknen und abzusterben anfangen, bevor sie noch Körner angesetzt haben oder bevor diese wenigstens ausgebildet sind. Unter ירקון, welches meist in Verbindung mit שדפון vorkommt, verstehen Einige, z. B. S. Schmid, die *rubigo*, den sogenannten *Rost* am Getreide; allein dieser ist am Getreide wie am Metall braun, ירקון aber bedeutet nach seiner Abstammung von ירק die *Grüne*, das *Grünseyn*, vergl. Ewald, §. 163 d. Andere verstehen unter ירקון die *aurugo*, eine Krankheit des Getreides, welche durch das Wehen eines warmen Windes und Regenmangel veranlasst seyn und in einem allmäligen Vergilben bestehen soll, vgl. Gesenius *thes.* s. h. v. und G. Baur zu Am. 4, 9. Diess ist nicht unmöglich, da im Arabischen und Aramäischen der Stamm ירק allerdings auch das *Gelbgrüne*, *Fahle* bezeichnet. Da aber im Hebräischen die Bedeutung *grün* herrschend ist, so dürfte das Grünseyn des Getreides wohl diejenige Krankheit seyn, welche sich namentlich bei Saaten zeigt, die auf fetten und dabei feuchten Aeckern zu dicht stehen. Diese Saaten wachsen zuerst sehr üppig und zeichnen sich durch ein besonders saftiges Grün aus, werden aber bei anhaltender Nässe gerne gelb und faul; wenn es bei solchen Saaten nun auch nicht bis zum Vergilben und Verfaulen kommt, so schiessen sie doch zu sehr in's Stroh, d. h. es bilden sich zwar sehr grosse und schöne Halme, die Aehren aber bleiben meist sehr leer; Coccejus: *a nimio humore.* Was also von den Früchten des Feldes nicht durch Hitze zu Grunde ging, das verdarb die Nässe; und was von dieser verschont blieb, das vernichtete der Hagel. Aber auch mit diesen Plagen erreichte Jehovah seine Absicht, dass Israel sich zu ihm hinwenden, zu ihm bekehren sollte, nicht. Zwar mag Israel wohl Jehovah um Abwendung der Plage gebeten haben, aber so lange es den Tempelbau nicht wieder aufnahm, war sein Hülfesuchen bei Jehovah keine wahre Hinwendung und Bekehrung zu ihm; denn man kann sich nicht zu Jehovah hinwenden und bekehren, ohne dass man zugleich den festen Vorsatz hat, fortan seinem Willen zu gehorsamen. Die letzten Worte von V. 17:

וְאֵין־אֶתְכֶם אֵלַי sind in sprachlicher Beziehung auffällig und daher auch verschieden gedeutet worden. Die Vulgata, Umbreit u. A. übersetzen: *et non fuit in vobis, qui reverteretur*; statt אֶתְכֶם lesen sie also אִתְּכֶם, und ergänzen dann vor אֵלַי das Relativum אֲשֶׁר. Gegen diese Auffassung spricht aber sowohl, dass statt אִתְּכֶם zu erwarten gewesen wäre בָּכֶם (Hitzig), denn אֵין־אִתְּכֶם אֲשֶׁר würde heissen *non erat juxta vos* oder *vobiscum, qui*, während der Gedanke *non erat inter vos* oder *in vobis, qui* mit אֵין־בָּכֶם אֲשֶׁר hätte ausgedrückt werden müssen; als auch, dass die Ergänzung von אֲשֶׁר nach אִתְּכֶם überaus hart und kaum erträglich gewesen wäre. Nach der Parallelstelle Am. 4, 9 nehmen Marckius, Rosenmüller, Scheibel אֶתְכֶם als Nominativus und ergänzen שַׁבְתֶּם. Abgesehen aber davon, dass man gut thut, nicht ohne die äusserste Noth אֵת als Nota nominativi zu fassen, und abgesehen auch davon, dass der Fälle sehr wenige sind, in welchen אֵין geradezu für die Negation לֹא steht, und auch diese Fälle meist anders erklärt werden können [1]), so hätte שַׁבְתֶּם nicht wohl ausgelassen werden dürfen. Noch weniger aber hätte das Verbum ausgelassen werden können, wenn אֶתְכֶם als Accusativ, abhängig etwa von einem zu ergänzenden הֲבֵאתֶם oder הֲשִׁיבוֹתֶם, hätte aufgefasst werden sollen, so dass zu übersetzen wäre: *et non convertistis vos ipsos ad me* (Osiander, Maurer zu 2, 5). Hitzig und Ewald §. 262d haben richtig erkannt, dass אֵין־אֶתְכֶם eine Auflösung von אֵינְכֶם sey. Da nemlich אֵין־, obgleich ursprünglich ein Status constructus des Substant. אַיִן, dennoch fast ganz in einen Verbalgriff des Sinnes: *es ist nicht, es gibt nicht* übergegangen ist, so wird es fast durchgängig mit den Suffixis verbi verbunden; da nun die Suffixa verbi eigentlich Accusative sind, so konnte hier statt des Suffixum verbi auch wohl die Nota accusativi cum suff. gesetzt werden. Steht aber וְאֵין־אֶתְכֶם אֵלַי

---

1) Vgl. 1 Sam. 21, 9; 2 Sam. 17, 6; Jer. 38, 5; Ps. 135, 17; Hiob. 35, 15.

für וְאֵינְכֶם אֵלַי, so darf man nicht mit Ewald übersetzen: *und doch wart ihr mir nicht gut!* Wäre diess die Meinung des Propheten, so würde er לִי geschrieben haben statt אֵלַי; übrigens würde der Ausdruck *ihr wart mir nicht gut* gar nicht einmal in den Zusammenhang passen, da die Plagen, womit Jehovah Israel heimgesucht hatte, keine Veranlassung für es seyn konnten, Jehovah *gut zu werden*, sondern sich zu Jehovah zu bekehren. Diess letztere, dass sich nemlich Israel trotzdem nicht zu Jehovah bekehrte, wollen die fraglichen Worte ausdrücken: *ihr wart nicht zu mir hin* d. h. *ihr wandet euch nicht zu mir hin, bekehrtet euch nicht zu mir* (Rückert, Hitzig). Bei dieser Auffassung braucht hier so wenig die Hinzufügung eines besonderen Verbums wie שָׁבִים oder בָּאִים nach אֶתְכֶם vermisst zu werden, als diess an ähnlichen Stellen wie Hosea 3, 3; 2 Kön. 6, 11 vermisst wird.

V. 18. **Achtet auf die Zeit von diesem Tage an und weiterhin (vorwärts): auf die Zeit vom vierundzwanzigsten Tage des neunten (Monats) an, von dem Tage an, da der Tempel gegründet ward, achtet!** Die Auffassung dieses Verses hängt vorzugsweise von der Erklärung der Worte לְמִן־הַיּוֹם וגו' ab: hievon gibt es nun drei verschiedene Erklärungen. I.) Ein Theil der Ausleger wie Oecolampad, Piscator, Rosenmüller, Scheibel, Maurer, Ewald (Proph. des A. B.), Umbreit verbinden die Worte מִיּוֹם עֶשְׂרִים וְאַרְבָּעָה לַתְּשִׁיעִי in der Weise mit den folgenden Worten, dass sie in ersteren den *terminus a quo*, in letzteren den *terminus ad quem* der Zeit erblicken, welche die Juden ihrer Erwägung unterstellen sollen: die Juden sollen die Zeit beachten, welche von diesem gegenwärtigen Tage an rückwärts reicht bis zu dem Tage, da der Tempel Jehovahs unter der Regierung des Cyrus gegründet wurde Esra 3, 10. Nach dieser Auffassung wird also לְמִן im Sinne von וְעַד genommen. Allein diess widerspricht dem gesammten übrigen Sprachgebrauch. Der Sprachgebrauch kennt לְמִן nur in der Bedeutung des einfachen מִן, dessen Verstärkung לְמִן ist, vgl. Ewald §. 218 b; Gesenius *thes. pg.* 807. Nach dem Sprachge-

brauch ist לְמִן so wenig mit עַד־ gleichbedeutend, dass es vielmehr der directe Gegensatz dazu ist[1]), vgl. Exod. 11, 7; Richt. 19, 30; 2 Sam. 7, 6; 13, 22; 2 Kön. 23, 2; Jer. 7, 7 und oft [2]). Wollte man nun aber trotzdem dem gesammten übrigen Sprachgebrauch zuwider das לְ in לְמִן für sich nehmen und übersetzen: *bis zu der Zeit, welche anhebt von dem Tage, da gegründet ward* u. s. w., so würde dieser *terminus ad quem* doch in den Zusammenhang nicht passen. Denn nicht von dem Tage an, da die Juden unter der Regierung des Cyrus den Grund legten zum Tempel Jehovahs, kann sie Jehovah mit Misswachs und Unsegen dafür gestraft haben, dass sie sein Haus vernachlässigten, sondern erst von der Zeit an, als sie von dem begonnenen Bau des Tempels wieder abliessen; als sie den Grund zu Jehovahs Haus legten, erwarben sie sich ja vielmehr Jehovahs Wohlgefallen und Segen. Wenn daher mit לְמִן־הַיּוֹם וגו' der *terminus ad quem* bezeichnet seyn sollte, so hätte derselbe nicht unpassender ausgedrückt seyn können. So machen denn Sprachgebrauch und Zusammenhang diese Auffassung unmöglich. II.) Andere Ausleger, wie Calvin, Osi-

---

1) Auch 2 Sam. 7, 19; 1 Chron. 17, 17 will das לְ in לְמֵרָחוֹק nicht von מִן losgetrennt und als Bezeichnung des Objectes aufgefasst werden, von welchem Jehovah zum Hause Davids geredet hat, also nicht: *und hast geredet zum Hause deines Knechtes von solchem* (לְ), *was noch ferne ist* (מֵרָחוֹק); denn bei dem Verb. דִּבֵּר wird das Object, über welches zu Jemanden geredet wird, nie mit der Präposition לְ eingeführt. Es steht vielmehr auch in dieser Stelle das לְמִן von לְמֵרָחוֹק in derselben Bedeutung hinsichtlich der Zeit, wie das einfache מִן hinsichtlich des Raumes in מֵרָחוֹק Jes. 22, 3 oder in מִמֶּרְחָק Jes. 17, 13, und ist daher zu übersetzen: *und hast geredet zu dem Hause deines Knechtes fernhin*, d. h. der Inhalt deiner Rede geht auf die ferne Zukunft.

2) Diess gilt auch gegen Hesselberg, welcher durch לְ in לְמִן eine Vergleichung ausgedrückt seyn lässt: *so wie von, in Vergleich mit dem, was war von dem Tage der Gründung, Esra 3, 12.*

ander, Coccejus u. s. w. fassen die Worte לְמִן־הַיּוֹם וגו׳ weder im Sinne von וְעַד, noch als erklärende Apposition zu מִיּוֹם עֶשְׂרִים וגו׳, sondern als eine neue Zeitbestimmung, welche sie gewöhnlich zu der zweiten Aufforderung שִׂימוּ לְבַבְכֶם in V. 18 beziehen. Das לְמִן nehmen sie richtig in der Bedeutung des einfachen מִן, verstehen aber unter dem Tage der Gründung des Tempels Jehovahs, mit welchem die Zeit beginnt, auf die die Juden ihre Aufmerksamkeit richten sollen, die Esra 3 erzählte, unter der Regierung des Cyrus geschehene Grundlegung des Tempels. Der Sinn bleibt so wesentlich derselbe wie bei der obigen Auffassung: die Juden sollen die Zeit beachten von diesem Tage an, nemlich vom 24. Tage des 9. Monats an (rückwärts); die Zeit vom Tage der Gründung des Tempels unter Cyrus an (vorwärts) sollen sie beachten. Eine solche Ausdrucksweise erscheint aber als völlig unthunlich. Denn wenn im ersten Gliede von V. 18 als *terminus a quo* der 24. Tag des 9. Monats im 2. Jahre des Darius betrachtet wird, so kann die Anschauung nicht so rasch umschlagen, dass im zweiten Gliede als *terminus a quo* die Zeit des Cyrus angegeben werden könnte, welche nach der Anschauung des ersten Gliedes vielmehr der *terminus ad quem* wäre. Auch würde hier ebenfalls der Tag, an welchem die Juden den Grund zum Hause Jehovahs legten, nicht passen als *terminus a quo* für den Beginn der Ungnade Jehovahs über sein Volk und des von ihm über dasselbe verhängten Unsegens. III.) Wenn sonach die obigen Auffassungen von V. 18 unhaltbar sind, so wird es wohl das Beste seyn, das zweite Glied von V. 18 nach der Accentuation mit den Worten מִיּוֹם עֶשְׂרִים וגו׳ beginnen zu lassen, und die Worte לְמִן־הַיּוֹם וגו׳ als erklärende Apposition zu מִיּוֹם עֶשְׂרִים וגו׳ aufzufassen. Alsdann wird der 24. Tag des 9. Monats im 2. Jahre des Darius nachdrücklich als der Tag bezeichnet, an welchem der Grund gelegt wurde zum Tempel Jehovahs, oder wie es nach V. 15 auch ausgedrückt werden kann: an welchem man wieder anfing, Stein zu Stein zu legen am Tempel Jehovahs. Wie sich die Angabe von V. 18, dass erst am 24. Tage des 9. Monats der Grund

gelegt ward [1]), zu der Angabe 1, 14. 15 verhalte, darüber vgl. in den Bemerkungen zu 2, 15; und über das Verhältniss unserer Stelle zu der Angabe Esra 3, 10 ff., dass bereits unter Cyrus der Grund zum Wiederaufbau des Tempels gelegt worden sey, siehe oben S. 19 Note 1. Während nun die Auffassungen sub I und II durch ihre irrige Erklärung des Komma לְמִן־הַיּוֹם אֲשֶׁר וגו׳ genöthigt sind, als die Zeit, auf welche die Juden nach V. 18 ihre Aufmerksamkeit richten sollen, die Zeit zu verstehn, welche von dem 24. Tage des 9. Monats an rückwärts liegt bis zur Zeit des Cyrus, so haben wir uns nun nach einem anderen Grunde umzusehen, um zu entscheiden, ob der Prophet die mit dem 24. Tage des 9. Monats zu Ende gegangene, oder die mit diesem Tage beginnende Zeit meine. Entscheidend wird in dieser Beziehung die Bedeutung der Worte מִן־הַיּוֹם הַזֶּה in V. 19 seyn; denn durch diese Worte werden offenbar die in V. 18 angegebenen Anfangstermine wieder aufgenommen. Da nun der 24. Tag des 9. Monats in V. 18 als *terminus a quo* in der Richtung auf die Zukunft genommen ist, so haben wir denselben *terminus a quo* in V. 18 ebenfalls in der Richtung auf die Zukunft zu verstehn, und מָעְלָה geht daher in V. 18 nicht wie V. 15 auf die Vergangenheit, sondern, wie sonst gewöhnlich (vgl. zu V. 15), auf die Zukunft [2]); ebenso die Itala und Vulgata: *ponite corda vestra a die ista, et in futurum*, Grotius, Lud. de Dieu, Marckius, Eichhorn, Hitzig und wohl auch Ewald (Ausf. Lehrb. §. 218 b). Wenn sonach die Aufforderung des Propheten in V. 18 dahin geht, die mit dem gegenwärtigen Tage beginnende Zeit zu betrachten, so erklärt sich nun auch, wesshalb er in V. 18 abermals die Aufforderung bringt, auf die Zeit zu achten, und wesshalb er sorgfältig den Zeitpunkt

---

1) *Michlal jophi* erklärt diess: אשר בנו על יסודו כי היסוד כבר נבנה מזמן בנין המזבח.

2) Auch die LXX übersetzen וָמָעְלָה hier anders (ἐπέκεινα) als oben V. 15 (ὑπεράνω); allein das ἐπέκεινα kann doch nur ebenso wie das ὑπεράνω, nemlich von der Vergangenheit, verstanden werden.

angibt, mit welchem die zu beachtende Zeit beginnt. Nachdem er in V. 15—17 den Blick der Juden rückwärts gelenkt hat auf die Zeit, da man noch nicht Stein zu Stein legte am Tempel Jehovahs, und sie daran erinnert hat, wie sie in dieser ganzen Zeit von Jehovah mit stetem Misswachs und Unsegen geschlagen worden waren, so heisst er sie jetzt auf die von diesem Tage an beginnende Zeit ihr Augenmerk richten. Denn der gegenwärtige Tag, an welchem der Grund zum Hause Jehovahs gelegt wurde, ist ein Wendepunkt im Verhalten Jehovahs gegen Israel. Gleich wie Israel sein Verhalten gegen Jehovah geändert hat, indem es von diesem Tage an Jehovahs Haus wieder baut, so wird Jehovah nun auch sein Verhalten gegen Israel ändern, indem er es von diesem Tage an wieder segnet. Diess verheisst nun noch V. 19.

V. 19. Liegt noch das Getreide auf dem Speicher? Und bis zum Weinstock und Feigenbaum und Granatapfel und Oelbaum — nicht hat er getragen. Von diesem Tage an will ich segnen. Damit die Verheissung, welche der Prophet für die Zukunft zu geben hat, recht gewürdigt werde, erinnert er seine Zuhörer zuvor noch an die traurige Lage in der Gegenwart. Er richtet an die Juden die Frage: ist das Getreide, das ihr jüngst auf den Speicher eingeerntet habt (daher der Artikel in הַזֶּרַע), noch auf dem Speicher? Auf diese Frage mussten sie mit Schmerz Nein antworten. Das wenige Getreide, das sie eingeerntet hatten, war bereits theils zum bisherigen Lebensunterhalt, theils durch die eben vollendete Aussaat aufgebraucht. Das Getreide hatte also in diesem Jahre so schlecht getragen, dass am Ende des neunten Monats bereits keines mehr vorhanden war (so z. B. Osiander, Calmet, Rosenmüller, Maurer). Wie hier, so steht זֶרַע auch Levit 27, 30; Jes. 23, 3; Hiob 39, 12 in der Bedeutung Getreide. מְגוּרָה wird von allen Versionen mit Ausnahme der Vulgata (*numquid jam semen in germine est?*) [1]) richtig durch *granarium*, *horreum* wieder gegeben,

1) Die Vulgata übersetzt בַּמְּגוּרָה mit *in germine*, indem, wie Ribera erklärt, die *spica grana et frumentum continet.*

vgl. מַמְּגוּרָה Joel 1, 17; in dieser Bedeutung leitet es sich ab von גּוּר *ἀγείρεσθαι, congregari*, vgl. Gesenius, *thes.* s. v. גּוּר. Nach der Frage „ist das Getreide noch auf dem Speicher?", welche den Sinn einer nachdrücklichen Verneinung hat: *freilich ist jetzt schon kein Getreide mehr vorhanden, so schlecht hat das Getreide in diesem Jahre getragen*, wird in einer dem logischen Sinne nach zwar vollkommen richtigen, aber syntaktisch losen Weise fortgefahren: *und bis zum Weinstock u. s. w. — nicht hat er getragen*, gleich als lauteten die ersten Worte: *das Getreide hat nicht getragen, und überhaupt hat nichts getragen bis zum Weinstock u. s. w.* Als Subject zu לֹא נָשָׂא hat man entweder aus dem Vorhergehenden הַגֶּפֶן, הַתְּאֵנָה u. s. w. zu entnehmen, oder man hat לֹא נָשָׂא unbestimmt zu fassen: *und bis zum Weinstock u. s. w. — nichts trug etwas.* Dieser traurigen Lage der Gegenwart stellt der Prophet nun die Verheissung gegenüber, dass Jehovah von diesem Tage an segnen werde. Denn mit diesem Tage, an welchem die Juden den Grundstein zum Tempel legten, ist auch die Unreinheit von ihnen gewichen, mit der sie bisher in Jehovahs Augen behaftet waren, und welche sich in der Gestalt von Unfruchtbarkeit und Unsegen von ihnen aus auch auf die Erzeugnisse des Landes, welche sie bauten, weiterverbreitet hatte. Diese Auffassung des vorliegenden Verses, welche sich wesentlich ebenso, nur mit kleinen Modificationen, bei Coccejus, der Berlenburger Bibel, Maurer, Ewald, Umbreit findet, wird die naturgemässeste und dem Zusammenhang am besten entsprechende seyn. Die zahlreichen anderen Erklärungen, welche diese Stelle gefunden hat, sind zum Theil sprachlich unhaltbar, so z. B. die Rosenmüllers, welcher nach dem Vorgange vieler älterer Ausleger annimmt, dass עַד für עוֹד stehe, und diesem die Bedeutung *bisher* gibt: *und bisher hat der Weinstock und der Feigenbaum u. s. w. nicht getragen*; auch Scheibel, Rückert fassen noch das עַד in dieser Weise. Andere Auslegungen leiden an einer grossen Ungefügigkeit und Härte. Dieser Vorwurf gilt vor Allem der Erklärung Hesselbergs: *die Saat auf dem Speicher, und*

sogar der Weinstock und der Feigenbaum etc., sie tragen doch noch nichts? was so viel seyn soll als: *Nicht wahr, die Saat auf dem Speicher, und sogar der Weinstock etc. tragen noch nichts?* Ebenso ungefüge ist die Erklärung Hitzigs, welcher die Frage: *ist die Aussaat noch im Speicher?* im Sinne einer Aufforderung nimmt, die Sommerfrucht, welche erst im Januar ausgesät werde, und demnach sich damals noch auf dem Speicher befunden habe, nun getrosten Muthes auszusäen, da Jehovah jetzt segnen werde: die folgenden Worte fasst Hitzig dann: *und bis zum Weinstock und dem Feigenbaum und dem Granatapfel und dem Oelbaum, welcher nicht getragen hat, will ich von diesem Tage an segnen*; ähnlich de Dieu, Marckius u. A.

Cap. II., 20—23. Die messianische Hoffnung wird auf die Person Serubabels verwiesen.

V. 20. **Und es erging das Wort Jehovahs zum zweitenmale an Haggai am vierundzwanzigsten (Tage) des Monates, also.** Noch an demselben Tage, an welchem der Prophet die vorhergehende Offenbarung 2, 10—19 empfangen hatte, empfing er auch die in den folgenden Versen 21—23 berichtete. Jene galt dem ganzen Volke in gleicher Weise; diese zunächst dem Serubabel, jedoch so, dass auch ihr Inhalt dem ganzen Volke zu Gute kommt. Jene hatte dem Volke zum Lohne dafür, dass es den Wiederaufbau des Tempels unternommen hat, äusseren Segen, Fruchtbarkeit des Landes verheissen; diese verkündigt dem Serubabel, welcher als Nachkomme Davids und nach seiner gegenwärtigen Stellung als Statthalter über Juda der Fürst über das Volk Gottes war, dass Jehovah ihn bei den die Welt demnächst erschütternden Stürmen bewahren und verherrlichen werde.

V. 21. 22. **Sprich zu Serubabel, dem Statthalter von Juda, also: wann ich erschüttere die Himmel und die Erde, da werde ich umstürzen den Thron der Königreiche, und werde vernichten die Macht der Königreiche der Heiden, und werde umstürzen den Streit-**

wagen und die darauf fahren, und hinstürzen sollen Ross und Reiter, einer in das Schwert des andern. In V. 21 blickt der Prophet auf die bereits in V. 6 ausgesprochene Weissagung von der Erschütterung des Himmels und der Erde, wovon der Tag Jehovahs begleitet seyn wird, zurück (vgl. oben die Bemerkungen zu V. 6 und 7 und nach V. 9) und stellt diese Erschütterung als die Verhältnisse hin, unter welchen das im folgenden V. 22 Ausgesprochene geschehen wird. In dem Participialsatz אֲנִי מַרְעִישׁ steht nemlich das Participium מַרְעִישׁ weder für das Verbum finitum אַרְעִישׁ אֲנִי (oder הִנְנִי מַרְעִישׁ), wie die Ausleger gewöhnlich annehmen, wenn sie übersetzen: *ich werde erschüttern* oder *ich erschüttere*; noch will das Participium Jehovah als zur Zeit bereits im Begriffe stehend, die Erschütterung zu bewirken, vorstellen, wie Ewald in s. Proph. des a. B. annimmt, wenn er da übersetzt: *ich bewege bald die Himmel und die Erde*, denn das Participium ist ja im Hebräischen zeitlos. Ein Participialsatz wie der Vorliegende will vielmehr nur die Gleichzeitigkeit mit der durch das folg. Verb. fin. ausgedrückten Handlung bezeichnen; אֲנִי מַרְעִישׁ ist daher ein Umstandssatz wie Gen. 38, 25; 1 Sam. 9, 11; Ewald §. 341 d, und gibt an, unter welchen Verhältnissen das sofort zu Berichtende eintritt. Wenn Jehovah Himmel und Erde erschüttert (die LXX fügen aus V. 6 noch bei: *καὶ τὴν θάλασσαν καὶ τὴν ξηράν*), also am Tage seines Kommens, dann stösst er um den Thron der Königreiche. Dass hier von Einem Throne der Königreiche die Rede ist, ist ebenso zu erklären, wie wenn Daniel 7, 27 von der מַלְכוּתָא וְשָׁלְטָנָא וּרְבוּתָא דִּי מַלְכְוָת תְּחוֹת כָּל־שְׁמַיָּא spricht; wie hier Daniel von einem Königthum und von einer Herrschaft der Königreiche unter dem ganzen Himmel redet, so Haggai von einem Throne als dem äussern Symbol dieses Königthums und dieser Herrschaft der Königreiche. Alle Königreiche der Erde bilden nemlich gegenüber dem Volke Gottes ein zusammengehöriges Ganzes und eine einheitliche Macht, — die Weltmacht, welche bald von diesem bald von jenem Heidenvolke, bald von den Assyrern, bald von den Babyloniern, bald von den Persern, geführt

und repräsentirt wird. Diese Weltmacht sitzt zur Zeit als Herrscherin auf dem Throne über die Erde und knechtet das Volk Gottes. Diess soll aber anders werden. An seinem Tage wird Jehovah den Thron oder die Herrschaft der Königreiche, d. i. der Weltmacht umstürzen, die Herrschaft der heidnischen Mächte über die Erde gewaltsam aufheben, vgl. Dan. 2, 44. Diess kann aber nicht geschehen, es sey denn, dass die Stärke der heidnischen Königreiche zuvor gebrochen wird; daher wird Jehovah die Stärke der Königreiche der Heiden vernichten. Ihre Stärke wird vernichtet, wenn das vernichtet wird, wodurch sie stark sind. Stark sind sie aber durch ihre gewaltigen Heeresmassen, mit welchen sie Alles vor sich niederwerfen und jeden Widerstand zu Boden schlagen. Daher stürzt alsdann Jehovah ihre Kriegswagen um sammt denen, die darauf fahren, und lässt tödtlich verwundet zu Boden sinken Ross und Reiter, und zwar einen durch das Schwert des Andern vgl. Ez. 38, 21; Richt. 7, 22. Wenn also Jehovah die Heere der Heidenwelt vernichtet, so wird er sich dabei der Heiden selbst als seiner Werkzeuge bedienen, vgl. Sach. 12, 4; 14, 13.

V. 23. An jenem Tage — Spruch Jehovahs der Heerschaaren — will ich dich nehmen, Serubabel, Sohn Sealtiels, mein Knecht, — Spruch Jehovas — und will dich machen wie einen Siegelring; denn dich habe ich erwählet, Spruch Jehovahs der Heerschaaren. In jener Zeit, wann Jehovah der Herrschaft der heidnischen Königreiche auf Erden ein Ende macht, will er den Serubabel nehmen und wie einen Siegelring machen. אֶקָּחֲךָ ist nicht mit Coccejus, Rosenmüller u. A. zu erklären: *in meam curam et patrocinium te recipiam* [1]), sondern dient vielmehr, wie Hitzig

1) Auf gänzlichem Missverstand des in V. 21 und 22 Geweissagten beruht die Uebersetzung von J. D. Michaelis: *um die Zeit werde ich dich — — zu mir genommen haben und dich als einen Siegelring tragen;* Michaelis versteht unsere Stelle dahin, dass der Prophet dem Serubabel einen baldigen Tod verspricht, bevor noch die zweite Erschütterung Asiens (durch Alexander) eintrete.

lich besiegelt. Von derselben Voraussetzung, dass der Siegelring hier in Betracht komme, sofern mit dem Siegelring gesiegelt wird, geht auch Hävernick [1]) aus, wenn er sagt: *der Siegelring ist das Symbol der Bestätigung des Vertrags. Der alte Vertrag wird bei dem nachexilischen Geschlechte Serubabels wieder erneuert. Die Existenz des Davidischen Geschlechtes in Serubabel selbst soll ein Unterpfand seyn dafür, dass diesem Geschlechte noch die Erfüllung der alten Verheissungen vorbehalten sey.* Allein nicht der Siegelring, sondern das mit diesem aufgedrückte Siegel ist das Symbol der Bestätigung eines Vertrags [2]); der Siegelring ist nur das Mittel, um dieses Symbol herzustellen. Wollte man aber auch חוֹתָם hier in der Bedeutung aufgeprägtes Siegel fassen und dann so erklären, wie Hävernick thut, so würde doch dem entgegenstehen, dass die Existenz des Davidischen Geschlechtes in Serubabel nicht erst dermaleinst, wenn Jehovah die Macht der Völkerwelt vernichtet, zu einem Unterpfande für die Erfüllung der dem Davidischen Geschlechte gegebenen Verheissungen gemacht zu werden brauchte, da sie es ja jetzt schon wäre; wenn die Existenz

---

1) Hävernick, Vorlesungen über die Theologie des alten Testaments. Erlangen 1848. S. 168.

2) Auf demselben Grunde, dass nemlich das den Dingen aufgeprägte Siegel denselben Bestätigung verleihe, beruht auch die Erklärung Theodors v. Mopsv., welcher das *θήσομαί σε ὡς σφραγῖδα* erklärt als: *δείξω σε ἀσφάλειαν καὶ βεβαίωσιν ὄντα παντὸς τοῦ λαοῦ, ἅτε τοσούτων τῇ ἡγεμονίᾳ τυγχάνοντος τῇ σῇ*, und zwar speciell: *βεβαίαν ἀποδείξω τὴν βασιλείαν τὴν σὴν ἐπ' ἀσφαλεῖ ἁπάντων τῶν οἰκείων ἀρεσκείᾳ προβεβλημένην τῇ ἐμῇ.* Aehnlich die Berlenburger Bibel. Allein wenn so zu erklären seyn sollte, so müsste eben gesagt seyn, dass Jehovah den Serubabel zu dem Israel aufgeprägten Siegel machen werde. Diess gilt auch gegen die Erklärung Theodorets: *σὲ περιφανῆ ποιήσω καὶ περίβλεπτον, καὶ διὰ σοῦ τῷ λαῷ παρέξω πᾶσαν ἀσφάλειαν, οἷόν τινι σφραγῖδί σοι κεχρημένος· ἡ γὰρ σφραγὶς καὶ θύραις ἐπιτιθεμένη καὶ κιβωτίοις πορίζει πᾶσαν τοῖς ἐναποκειμένοις ἀσφάλειαν.*

des Davidischen Geschlechtes in Serubabel als solche jenes Unterpfand ist, so kann sie nicht erst noch dazu gemacht werden; Haggai aber sagt, dass Jehovah dermaleinst den Serubabel כַּחוֹתָם machen werde. — Gegen jeden Versuch aber, die Vergleichung der Lage, in welche Jehovah den Serubabel bringen wird, mit einem Siegelringe aus der Bestimmung des Siegelrings als Mittel zum Siegeln zu erklären, spricht, dass das Bild vom Siegelring in der Schrift durchweg in einem ganz anderen Sinne gebraucht wird. Besonders deutlich ist die Stelle Sirach 17, 22: *ἐλεημοσύνη ἀνδρὸς ὡς σφραγὶς μετ' αὐτοῦ* (scl. *τοῦ Κυρίου*), *καὶ χάριν ἀνθρώπου ὡς κόρην συντηρήσει*, die Barmherzigkeit eines Mannes ist etwas, was der Herr so wohl bei sich, in seinem Gedächtniss bewahrt, wie einen Siegelring, etwas, das er so wenig von sich, aus seinem Gedächtniss, hinwegthut, wie ein Mann seinen Siegelring von sich thut; die innigste, unzertrennliche Gemeinschaft ist hier das tertium comparationis. Ebenso Hoheslied 8, 6: *Lege mich wie einen Siegelring an deine Brust, wie einen Siegelring in deinen Arm*; dass auch hier die Unzertrennlichkeit und innigste Verbindung das tertium compar. ist, wird von den meisten Auslegern anerkannt, vgl. z. B. Umbreit, Magnus, Hengstenberg, Thenius zu dieser St. Auch Jer. 22, 24 wird am Einfachsten erklärt werden: *wäre Jechonja auch ein Siegelring auf meiner rechten Hand, also ein Besitzthum, von welchem man glauben sollte, dass ich mich gar nicht von ihm trennen könne, so würde ich dich doch davon abreissen: solch unüberwindliches Missfallen habe ich an dir.* Darnach wird denn auch an unserer Stelle bei Haggai zu erklären seyn, dass Jehovah an dem Tage, an welchem er die Macht der Völkerwelt vernichtet, den Serubabel gleich einem mit seinem Besitzer unzertrennlich vereinigten Siegelring machen werde. Jehovah wird an jenem Tage den Serubabel in eine Lage bringen, in welcher er seyn wird wie ein Siegelring; und zwar wird Serubabel darin einem Siegelringe gleichen, dass er mit Jehovah ebenso unzertrennlich vereinigt erscheinen wird, wie ein Siegelring mit seinem Besitzer vereinigt zu seyn pflegt, von Jehovah also ebensowenig

gleich den Königreichen der Heiden weggeworfen und vernichtet werden wird, wie ein Besitzer seinen Siegelring von sich abthut und wegwirft (Osiander, Oecolampad, Calvin, Ribera u. A.; Rosenmüller, Hitzig, Umbreit[1]). Der Gegensatz, in welchem diese dem Serubabel gegebene Verheissung zu der in V. 22 den Königreichen der Heiden angedrohten Vernichtung steht, zeigt, dass bei dieser Verheissung Serubabel nicht als Privatperson, nicht in der Weise in Betracht kommt, dass es auch irgend ein Anderer unter den Israeliten seyn könnte, dem diese Verheissung gegeben wäre, sondern insofern, als er der derzeitige Fürst in Israel ist. Fürst über Israel ist er zunächst darum, weil er der gegenwärtige persische Statthalter über die Colonie in Juda ist. Da er aber zugleich ein Glied aus dem königlichen Hause Davids ist, so ist seine derzeitige fürstliche Stellung in Israel zugleich als eine heilsgeschichtliche zu betrachten: in Serubabel herrscht ein Glied aus dem Hause Davids in der Weise über Israel, in welcher unter den obwaltenden Verhältnissen eine Herrschaft eines Davididen in Israel allein möglich ist. Darnach wird denn die dem Serubabel gegebene Verheissung dahin zu verstehen seyn, dass Jehovah zu der Zeit, wo er den heidnischen Königreichen ein Ende bereitet, Serubabel, den Fürsten über Israel, aber damit zugleich auch das von Serubabel beherrschte Fürstenthum, näml. Israel, wohl bewahren wird[2]). Gerade Serubabel soll der Fürst seyn, der, wenn alle Königreiche der Völkerwelt fallen, allein bestehen bleiben wird, weil Serubabel Jehovahs Knecht und darum von Jehovah erwählt ist. Mit dem Ehrennamen *mein Knecht* wird Serubabel belegt, weil er dadurch, dass er als Israels Fürst den Willen Jehovahs hinsichtlich des Tempelbaues in getreuem Gehorsam

1) Marckius im Ganzen ebenso, nur dass er mehrere Beziehungen auffindet, hinsichtlich derer Serubabel einem Siegelringe gleich gemacht werden solle. *Michlal jophi:* הטבעת ההיא לא תסור מיד האדם לא ביום ולא בלילה.

2) So auch Grotius.

vollzog, sich zu Jehovahs gehorsamem Knechte machte. Zum Lohne dafür ist er auch aus der Menge der Davididen als derjenige erwählt, dessen Fürstenthum von Jehovah gewahrt werden wird, wenn Jehovah die Fürstenthümer der Heidenwelt vernichtet. Damit ist nun die messianische Hoffnung speciell auf die Person Serubabels unter den Nachkommen Davids verwiesen. An Serubabel aber erfüllt sich die Verheissung unseres Verses und die darauf gegründete Hoffnung in gleicher Weise, wie etwa die dem David gegebene Verheissung, dass Jehovah ihn zum Höchsten unter den Königen auf Erden machen werde, Ps. 89, 28 (vgl. v. Hofmann a. a. O.). Zwar ist David heimgegangen zu seinen Vätern, ohne die Erfüllung dieser Verheissung an seiner eigenen Person erlebt zu haben; allein sein Beruf und die ihm gegebene Verheissung hat sich fortgeerbt auf seine Nachkommen, und ihre Erfüllung gefunden in Jesu, dem Sohne Davids, welcher von Gott zum Höchsten über die Könige der Erde gemacht worden ist (vgl. Phil. 2, 9 — 11) und in der Zukunft als solcher auch noch unwidersprechlich erwiesen werden wird. Ebenso wird sich auch die dem Serubabel gegebene Verheissung, dass er als der von Gott bestellte Fürst über sein Volk bei dem Sturz aller heidnischen Königreiche bewahrt bleiben werde, an seinem Sohne Jesus erfüllen, wenn dieser aus dem Himmel wiederkommt, um die Weltmacht zu vernichten (V. 22) und das Königreich Gottes in äusserer, sichtbarer Erscheinung herzustellen (V. 23).

Bei dieser Auffassung von V. 23 ist vorausgesetzt, einerseits, dass Serubabel ein Sohn Davids, andererseits, dass er ein Ahnherr Jesu sey. Beides lässt sich nicht bestreiten: ersteres nicht, da die drei Geschlechtsregister 1 Chron. 3; Matth. 1 und Luc. 3 ihn einstimmig unter den Nachkommen Davids, letzteres nicht, da Matth. 1 und Luc. 3 ihn ebenso einstimmig unter den Ahnherrn Jesu aufführen. Allein hinsichtlich der einzelnen Glieder finden in diesen Genealogien bedeutende Abweichungen statt. Als ein Sohn Sealtiels wird Serubabel bezeichnet Esra 3, 2; 5, 2; Hag. 1, 1. 12. 14; 2, 2. 4. 23; Matth. 1, 12. Nach 1 Chron. 3, 16—19 dagegen scheint

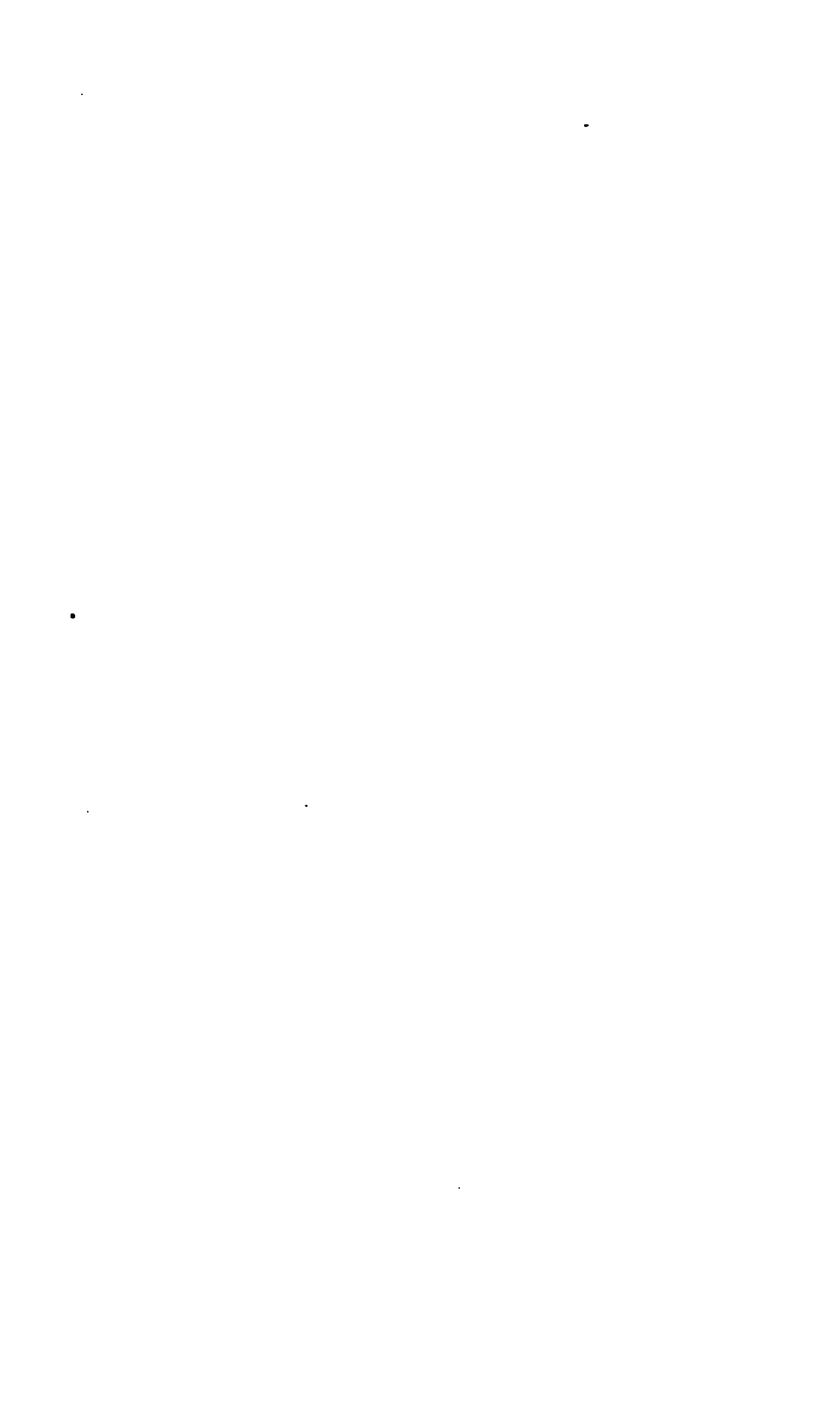
Serubabel ein Sohn Pedajas und Neffe Sealtiels gewesen zu seyn; es heisst nemlich hier nach der wahrscheinlichsten Auslegung, dass Jechonjas Söhne: 1, Zedekia und 2, Assir gewesen seyen; die Söhne Assirs aber: 1, Sealtiel,
Pedajas Söhne seyen gewesen: 1,
Luc. 3, 27 endlich war auch Seal
die Chronik angibt, sondern ein S
Angaben lassen sich vollständig m
der Versuch soll diess zeigen, wel
spruch macht, die unbedingt richti
dern nur eine mögliche; auf unbe
vorhandenen spärlichen Quellen
verzichten müssen. Bei jedem der
der Weissagung Jer. 22, 30 aus
Jechonja ein kinderloser Mann sey
soll, dass Einer aus seinem Same
und forthin über Juda herrsche.
dass Jechonjas Geschlecht aussterb
Geschlechtsregister des Lucas erfü
(und seiner Brüder) Vater nicht As
kommen von Davids Sohn Nathan,
Zedekia scheint nemlich nach der
menschaft gehabt zu haben; Jech
wahrscheinlich nur eine Tochter. E
den Erbtöchtern Num. 27, 8; 36,
Hienach erbt die Tochter, wenn de
kommenschaft zu hinterlassen stirl
muss sich aber an einen Mann aus ... des Stammes ihres Vaters verheirathen, damit nicht etwa ihr Erbe nach ihrem Tode an einen andern Stamm komme. Es heirathete daher Assirs Tochter den Neri, als welcher ebenfalls zum Stamme Juda und Geschlechte Davids gehörte. Aus dieser Ehe entsprossten nun Sealtiel, Malkiram, Pedaja u. s. w. Nach ihrer leiblichen Abstammung mussten diese als Söhne Neris gelten (so Lucas); da

BLACKWELL'S, our neighbours, have helped the Bodleian Library by paying for this order form for books and in many other ways. Will you also help the Bodleian Library by becoming a Friend of the Bodleian? (Application forms are available at all reserve counters and entrances to the Library, and the Admissions Office.)

sie aber in das Besitzthum ihres mütterlichen Grossvaters Assir eintraten, konnten sie ebensogut in das Geschlechtsregister ihres mütterlichen Grossvaters Assir als dessen Söne und Nachkommen eingetragen werden (so der Chronist). Sealtiel nun scheint zwar mit Hinterlassung einer Wittwe, aber ohne Nachkommenschaft, gestorben zu seyn. Hiedurch trat für einen der Brüder Sealtiels die Nothwendigkeit der Leviratsehe ein Deut. 25, 5—10; Matth. 22, 23—30. Dieser Pflicht scheint sich Sealtiels Bruder Pedaja unterzogen und mit seiner Schwägerin erst den Serubabel und dann den Simei gezeugt zu haben. Beide sind nun zwar, wie der Chronist angibt, die leiblichen Söhne Pedajas, aber Serubabel als der Erstgeborene unter beiden zugleich der gesetzliche Sohn Sealtiels, während Simei als der zweite Sohn Pedajas auch gesetzlich nur Pedajas Sohn war [1]). Insofern war Serubabel ein Sohn Sealtiels, aber kein Nachkomme Jechonjas, gleichwohl jedoch gesetzlich wie leiblich aus dem Hause Davids entsprossen. Die weiteren Untersuchungen über die genealogischen Angaben bezüglich der Abkunft und der Nachkommenschaft Serubabels gehören nicht mehr hierher, da Haggai zunächst nur Veranlassung bietet zu der Frage, ob und in wiefern Serubabel ein Sohn Sealtiels gewesen sey.

---

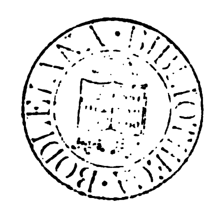
1) Andere wie *Michlal jophi* zu Hag. 1, 1 bestimmen das Verwandtschaftsverhältniss Serubabels zu Sealtiel so, dass letzterer als der Vater Serubabels in dem Sinne bezeichnet werde, wie der Prophet Sacharja der Sohn Iddos genannt werde, während er doch eigentlich der Sohn Berechjas und Enkel Iddos gewesen sey. Andere noch anders.





Die

Nachexilischen Propheten



erklärt

von

Lic. Dr. August Köhler,
Privatdocent der Theologie in Erlangen.

Zweite Abtheilung: Der Weissagungen Sacharjas erste Hälfte,
Cap. 1—8.

Erlangen.
Verlag von Andreas Deichert.
1861.

Der

Weissagungen Sacharjas

erste Hälfte, Cap. 1 — 8



erklärt

von

Lic. Dr. August Köhler,
Privatdocent der Theologie in Erlangen.

Erlangen.
Verlag von Andreas Deichert.
1861.

Druck von Junge u. Sohn in Erlangen.

Vorwort.

Vorliegende zweite Abtheilung des Commentars zu den nachexilischen Propheten bedarf darum eines besonderen Vorwortes, weil ihr Erscheinen einer Rechtfertigung bedarf. Zur selben Zeit nemlich, als die erste Abtheilung (über Haggai) ausgegeben wurde, erschien ein ziemlich umfänglicher Commentar zu Sacharja von W. Neumann (Stuttgart 1861. J. F. Steinkopf). Ich musste mir infolgedess die ernstliche Frage vorlegen, ob ich jetzt nicht etwa besser thue, meine Arbeiten über Sacharja zurückzuhalten und somit den begonnenen Commentar über die nachexilischen Propheten unvollendet zu lassen. Eine nähere Durchsicht des Neumann'schen Commentars überzeugte mich aber, dass neben dem seinigen auch noch ein anderer Platz finden könne. Denn leider hat Neumann, dessen vielseitigem Wissen übrigens alle Anerkennung gezollt werden soll, in seinem Commentar zu Sacharja — um es gelinde auszudrücken — die Phantasie mehr walten lassen als den kritischen Verstand und sich dabei einer Darstellungsform bedient, welche sich mehr durch rhetorische Ueberschwänglichkeit als

klare Durchsichtigkeit auszeichnet. Da ich nun in verhältnissmässig nur wenig Punkten mit Neumann übereinstimmen kann, so schien mir kein genügender Grund vorhanden, von der Fortsetzung meines angefangenen Commentars zu den nachexilischen Propheten abzustehen.

Die Grundsätze, nach welchen die vorliegende zweite Abtheilung bearbeitet ist, sind dieselben wie bei der ersten. Nur suchte ich, um den Umfang nicht allzusehr anschwellen zu lassen, mich einer etwas conciseren Darstellung zu befleissigen und eine sorgfältigere Auswahl bei der Anführung der älteren Ausleger innezuhalten. Ich hoffe, dass diess dem Buche nicht zum Nachtheil gereichen wird.

Den HErrn aber bitte ich, dass er auch auf diesen Versuch, zum Verständniss seines prophetischen Wortes einen Beitrag zu liefern, seinen Segen legen wolle.

Erlangen, den 20. Mai 1861.

A. Köhler.

Berichtigungen und Nachträge zur ersten Abtheilung.

S. 1 Z. 14 v. u. statt *Jociem* l. *Joelem*. — S. 6 Z. 8 v. u. st. הגדילה l. הגדולה. — S. 12 Z. 8 v. o. st. *chaldäischen* l. *persischen*. — S. 17 Z. 9 v. u. ist nach *provisorische* einzuschalten: *(vgl. besonders Esr. 4, 21 die Worte: „bis dass von mir Befehl gegeben werde")*; — ebendaselbst ist nach *Inhibirung* zu lesen: *wie überhaupt der Wiederherstellung der Stadt, so insbesondere des Tempelbaues (vgl. Esr. 4, 21. 24)*. — S. 31 ist nach Z. 24 einzuschalten: *Als weitere Eigenthümlichkeit der Darstellungsweise Haggais ist hervorzuheben, dass uns bei ihm „der Contrast der Zerflossenheit und stärkster Concentration entgegentritt. So ist der Anfang 1, 1 u. 2 breit und wortreich, aber am Schlusse kommt in markiger, selbst räthselhafter Kürze das Wort des Volkes, welches den Grund der Anklage wider dasselbe bildet:* לֹא עֶת־בֹּא עֶת־בֵּית יְהוָה לְהִבָּנוֹת. *Ebenso wird der Erfolg der langen Strafrede (V. 3—11) nach einem gleichfalls wortreichen Eingange kurz und bündig V. 12 mit den Worten erzählt:* וַיִּירְאוּ הָעָם מִפְּנֵי יְהוָה. *In ganz ähnlicher Weise steht dann das kurze, aber inhaltsschwere Verheissungswort* אֲנִי אִתְּכֶם *V. 13 contrastirend den folgenden Versen gegenüber, in welchen in gewohnter Breite die nun beginnende Thätigkeit der Israeliten beschrieben wird. Ebenso ist ferner das Verhältniss des kurzen* עֲשׂוּ *und* אַל־תִּירָאוּ *V. 5 zum Vorhergehenden. Ebenso endlich stehen die kurzen, bedeutungsvollen Worte* מִן־הַיּוֹם הַזֶּה אֲבָרֵךְ *V. 19 und* וְשַׂמְתִּיךָ כַּחוֹתָם *V. 23 den vorausgehenden längeren Einleitungen gegenüber. Kurz man könnte sagen: es ist die Eigenthümlichkeit dieses Propheten, unter einer breiten und dicken Schale einen kleinen aber höchst intensiven Kern zu verbergen." (Aus E. Nägelsbach's Recension der ersten Abtheilung in Reuter's Repertorium, Jahrg. 1860, Oktoberheft)*. — S. 53 Z. 7 v. u. schalte nach *Jehovas* ein: *(dieser Ausdruck wird von Menschen nur noch Richt. 2, 1 und Mal. 2, 7, vgl. Mal. 3, 1 gebraucht)*. — S. 60 Z. 5 v. o. lies vor *Abenesra* noch: *Saadia ha-Gaon aus Fayum (siehe L. Dukes, litteraturhist. Mitth. über d. ältest. hebr. Exeget. u. s. w. S. 86)*. — S. 72 Z. 15 v. o. statt: *hierher, wo das diese Verheissung verkündende Wort*

Gottes ergeht 1. *zu dem Hause, welches Jehova mit Herrlichkeit erfüllen will.* — S. 94 Z. 10 v. u. ist vor *Alles* einzuschalten: *Das in Trümmern liegende Haus Jehovas ist eine Leiche. Mit dieser Leiche kommt Israel täglich in Berührung: so oft es auf dem an heiliger Stätte errichteten Brandopferaltare die gesetzlich vorgeschriebenen Opfer darbringt, berührt es diese Leiche und zieht es sich von Neuem Unreinheit zu: so ist Israel wegen seiner Vernachlässigung des Hauses Jehovas durch und durch unrein, und (alles, was u. s. w.)* — Zu S. 101 Z. 11 v. o. *die Worte* וְאֵין־אֶתְכֶם אֵלַי *werden besser mit* Nägelsbach *a. a. O. erklärt: aber nicht (schlug ich) euch zu mir her, oder wörtlich: aber nichts war euch zu mir her (schlagend) d. i. aber durch alle diese Schläge vermochte ich nicht, euch wieder zu mir zurückzubringen.*

Einleitung.

---

§. 1. Name und persönliche Verhältnisse Sacharjas.

Den Namen זְכַרְיָה (LXX: *Ζαχαρίας*, Vulg.: *Zacharias*) hat der mittlere unter den drei nachexilischen Propheten mit einer ziemlich grossen Anzahl biblischer Personen gemein. Carpzov, *introductio* III, 437 gibt an, dass man allein im alten Testamente 20 Männer dieses Namens zähle; es sind deren aber vielleicht noch mehr, vgl. 2 Kön. 14, 29; 18, 2; Jes. 8, 2; Esr. 8, 3. 11. 16; 10, 26; Neh. 8, 4; 11, 4. 5. 12; 1 Chron. 5, 7; 9, 21. 37; 15, 18. 24; 24, 25; 26, 2. 11; 27, 21; 2 Chron. 17, 7; 20, 14; 21, 2; 24, 20; 29, 13; 34, 12; 35, 8. Der Name זְכַרְיָה selbst ist unverkennbar eine Zusammensetzung aus der Wurzel זָכַר und dem Gottesnamen יָהּ. In welcher Gestalt aber die Wurzel זָכַר sich mit dem Gottesnamen verbunden habe, ob in der Gestalt des Nomen, oder in der Gestalt des Verbum, ist zweifelhaft. Ersteres ist die Meinung des Hieronymus, welcher in der *Praef. ad Joelem* und zu Sach. 1, 1 זְכַרְיָה mit *μνήμη Κυρίου*, *memoria Domini*, erklärt, also für eine Zusammensetzung aus זֵכֶר und יָהּ hält[1]; ihm folgen viele ältere Ausleger wie Balduinus, Lyser,

---

1) Auch Hesychius gibt an erster Stelle diese Deutung *μνήμη Ὑψίστου*, hält aber auch noch die Deutung *Νικητὴς λέοντος* (aus זכה nach dem Syr. *siegen*, vgl. LXX zu Ps. 51, 6, und אַרְיֵה zusammengesetzt) für möglich.

und unter den Neueren, wie es scheint, noch Cahen[1]) und Fürst, welch letzterer das Wort זְכַרְיָה in seiner Concordanz mit *Gottesruhm*, im Handwörterbuch mit *Jah ist Ruhmreicher* übersetzt. Auch Marckius ist dieser Ansicht, nur dass er nicht das Nomen זֵכֶר, sondern das Nomen זָכָר *mas* als den ersten Theil des Compositum זְכַרְיָה ansieht und dieses darnach *Jehovae masculus vel vir* erklärt. Beide Erklärungsversuche sind jedoch unhaltbar: gegen Marckius spricht der Sinn, da זְכַרְיָה nur *masculus Jehovae*, nicht auch *vir Jehovae* bedeuten kann, letzteres vielmehr אִישׁ־יָהּ heissen müsste; gegen die Erklärung des Hieronymus die Vocalisation. Wird nemlich ein Nomen mit dem Gottesnamen יָהּ zu Einem Worte verbunden, so treten an diesem Nomen diejenigen Vocalveränderungen ein, welche bei hinzutretenden Endungen und fortrückendem Tone gewöhnlich sind, z. B. מַעֲשֵׂיָה, מִקְנֵיָהוּ, מַעֲזִיָה, מַעַדְיָה, מַחְסֵיָה, בִּזְיוֹתְיָה, יְדִידְיָה, שֵׁרֵבְיָה[2]), עֲבַדְיָהוּ, חֲרָהֲיָה, הוֹדִיָה, מַתַּנְיָה; auch die Formen קוֹלָיָה, קוּשָׁיָהוּ, קְלָיָה, רְעֵלָיָה (entweder = קוֹלָיָה oder aus קְהֵלָה = קְהֵל, קְלָיָה), in welchen unter dem letzten Radical statt des Schewa mobile ein Vortonkamez steht, gehören hierher; besonders häufig ist aber das sogenannte י compaginis zwischen dem betreffenden Nomen und יָהּ z. B. אֲבִיָּה, אוּרִיָּה, אֲחִיָּה, חַגִּיָּה, חִלְקִיָּה, טוֹבִיָּה, מַלְכִּיָּה, עֲבָדִיָּה, (für עֲבַדְיָה), עֻזִּיָּה, צִדְקִיָּהוּ, הוֹדִיָּה, בְּרִיָּה. Hiernach sollte man erwarten, dass wenn זכריה heissen sollte *memoria Jehovae*, entweder זִכְרִיָּה oder זִכְרְיָה vocalisirt wäre. Mit dem Gottesnamen יָהּ werden aber zum Behufe der Bildung von Eigennamen nicht blos Substantiva, sondern auch Verba verbunden.

---

1) S. Cahen, *la Bible, traduction nouvelle. Tome* XII. *Paris* 1843. pg. 136.

2) Das Nomen שֵׁרֵבְיָה bedeutet wahrscheinlich *familia Jehovae;* שֵׁרֵב scheint nemlich eine Nominalform zu seyn, nach Analogie von כִּסֵּא, אִלֵּם, עִלֵּג, שִׁלֵּשִׁים und diejenige Bedeutung zu haben, welche dem Syrischen *scharbo* eignet; sollte es eine Verbalform seyn, so würde man nach der Analogie von בְּרֶכְיָה, שֶׁלֶמְיָה die Vocalisation שֶׁרֶבְיָה erwarten.

Diess ist von vorneherein klar bei solchen Wörtern, in denen sich die Imperfectivbildung noch deutlich kund gibt, wie יַאֲזַנְיָה, יוֹשַׁבְיָה, יוֹסִפְיָה, יִגְדַּלְיָהוּ, יְבֶרֶכְיָהוּ, יִבְנְיָה, יִבְנִיָּה, יֹאשִׁיָּהוּ, יִשִּׁיָּהוּ, יִפְדְיָה, יַעֲזִיָּה, יִסְמַכְיָהוּ, יַחְזִיָה, יִזְרַחְיָה, יוֹשַׁוְיָה, יִרְמְיָהוּ[1]. Nicht minder deutlich aber, als in diesen Wörtern die Imperfectivbildung, ist die Perfectivbildung in folgenden Wörtern, welche analog der Verbalform קְטַלְתֶּם nach dem ersten Radical den Vocalanstoss, nach dem zweiten Radical einen ganzen Vocal haben: גְּדַלְיָה, בְּעַלְיָה, אֲרַנְיָה, אֲצַלְיָהוּ, אֲמַרְיָה, אֲמַצְיָה, אֲחַזְיָה, חֲזָיָה, (für חֲבָיָה) חֲבַיָּה, זְרַחְיָה, זְבַדְיָה, דְּלָיָה, גְּמַרְיָה, יְדַעְיָה, טְבַלְיָהוּ, (חֲשַׁבְנְיָה) חֲשַׁבְיָה, חֲסַדְיָה, חֲנַנְיָה, חֲכַלְיָה, נְחֶמְיָה, נְדַבְיָה, מְלַטְיָה, כְּנַנְיָה, יְשַׁעְיָה, (יְכִילְיָה) יְכָלְיָה, עֲמַסְיָה, עֲזַרְיָה, עֲזַזְיָהוּ, עֲדָיָה, סְמַכְיָהוּ, נְתַנְיָה, נֵרִיָּה, עֲתַלְיָה, (für עֲשָׂיָה oder אֲתָיָה) עֲתָיָה, עֲשָׂיָה, עֲנָנְיָה, עֻזָּה, פְּתַחְיָה, פְּקַחְיָה, פְּלַלְיָה, פְּלָיָה, פְּלַטְיָה, פְּלָאיָה, פְּדָיָה, שְׁחַרְיָה, שְׁבַנְיָה, שְׂרָיָה, רְפָיָה, רְמַלְיָהוּ, רְחַבְיָה, צְפַנְיָה, נוֹעַדְיָה (Perf. Niph. von יָעַד), שְׁפַטְיָה, שְׁעַרְיָה, שְׁמַרְיָה, שְׁמַעְיָהוּ, שְׁכַנְיָה, הוֹשַׁעְיָה (Perf. Hiph. von יָשַׁע[2]). Obgleich bei allen diesen Wörtern, abgesehen von den beiden letzten, die dritte Person masc. sing. perf. Kal zu Grunde liegt, so

---

1) Eine Participialbildung ist מְשֶׁלֶמְיָהוּ (für מְשֻׁלֶּמְיָהוּ) oder abgekürzt שֶׁלֶמְיָה. Zur Vocalisation von מְשֶׁלֶמְיָהוּ vgl. die gleiche Vocalisation von יְבֶרֶכְיָהוּ und בֶּרֶכְיָה.

2) Die Formen בֶּרֶכְיָה und כּוֹנַנְיָה sind keine Perfectivbildungen, sondern Imperfectivbildungen mit weggefallenen Präformativen für יְבֶרֶכְיָה und יְכוֹנַנְיָה. Für כּוֹנַנְיָה verlangt das Keri die Lesung כְּנַנְיָה; letzteres kann nicht mit Simonis *onomasticum vet. test. Halae Magdeburg.* 1741, pg. 536 sq. aus der Form בָּרַכְאֵל gerechtfertigt werden, da diese für בְּרַכְאֵל steht; die Vocalisation כָּנַנְיָה lässt sich überhaupt nicht begreifen, indem man nicht annehmen kann, dass das Kamez unter כ ein Kamez impurum sey, ein blos tonlanges Kamez daselbst aber nicht möglich ist. Die Form הוֹדַוְיָה ist vocalisirt nach der Analogie von הוֹשַׁעְיָה, ist aber wahrscheinlich mit Gesenius u. A. הוֹדַיְיָה zu lesen.

hat man doch keineswegs den Verbalbegriff immer in der Bedeutung des Kal, sondern sehr oft auch in der Bedeutung anderer activer Conjugationen aufzufassen; so steht z. B. bei מְלַטְיָה, *Jehova eripuit* der Verbalbegriff מלט, desgleichen bei נְחֶמְיָה *Jehova consolatus est* der Verbalbegriff נחם in der Bedeutung des Piel, bei רְחַבְיָה *Jehova fecit spatium amplum* der Verbalbegriff רחב in der Bedeutung des Hiphil [1]). Nach Analogie dieser letztaufgeführten Nomina nun, welche nach dem ersten Radical den Vocalanstoss, nach dem zweiten einen ganzen Vocal haben, ist auch das Nomen זְכַרְיָה gebildet und daher gleichbedeutend mit זָכַר יָהּ. Diess anerkennend wollten nun Manche יָהּ zum Objecte von זָכַר machen: so lässt Abrabanel unseren Propheten mit dem Namen זְכַרְיָה benannt sein als שזכר את השם ומעשיו בכבואתו und ähnlich bestimmen Oecolampad, Tarnovius, Calov die Bedeutung von זְכַרְיָה als *μνησίθεος, τιμόθεος*. Allein bei allen oben aufgeführten Wörtern, welche aus einer dritten Person masc. sing. perf. Kal und dem Gottesnamen יָהּ zusammengesetzt sind, ist dieser letztere Subject. Der Name זְכַרְיָה bedeutet daher: *Jehova recordatus est* (Hiller, Simonis, Gesenius). Statt der Form זְכַרְיָה findet sich, wie bei den meisten Nominibus dieser Bildung, auch die längere Form זְכַרְיָהוּ vgl. 2 Kön. 14, 29 und 15, 8; Chron. 15, 18 und 20; eine Verkürzung aus זְכַרְיָה dürfte die Form זֶכֶר (זָכָר) seyn, 1 Chron. 8, 31.

Einige Ausleger, wie Hieronymus, Abrabanel, Neumann, Schlier [2]) u. A., haben versucht, den Namen unseres

---

1) Dieselbe Erscheinung tritt uns auch bei den mit מ servile beginnenden Wörtern entgegen; viele derselben sind nemlich offenbar vom Kal gebildet, während dagegen ihre Bedeutung sich nach der einer der abgeleiteten Conjugationen bestimmt, z. B. מִדְרָשׁ *id quod quaeritur* vgl. נִדְרַשׁ *quaesitus est;* מִקְוֶה *congregatio, locus quo confluit aqua* vgl. נִקְוָה *congregatus est;* מִצְוָה *praeceptum* vgl. צִוָּה *praecepit;* מִכְשׁוֹל *id quod casum affert* vgl. הִכְשִׁיל *fecit ut caderet.*

2) Hieronymus, *Ep. ad Paulinum de lectione scripturarum: „Zacha-*

Propheten זְכַרְיָה in eine innere Beziehung zur Eigenthümlichkeit seiner Weissagungen zu setzen; sie betrachten die Namen der

---

rias memor Domini sui multiplex in prophetia Jesum vestibus sordidis indutum et lapidem occulorum septem cet. cernit". W. Neumann, die Weissagungen des Sakharjah. Stuttgart 1860. S. 31 f. Schlier, die zwölf kleinen Propheten. Stuttgart 1861. S. 185. Abrabanel, *praef. ad Ezechielem*, fol. 153 d. Da der Versuch Abrabanel's, die Namen der Propheten zum Inhalt ihrer Weissagungen in Beziehung zu setzen, einer der sinnreichsten ist, so möge hier die ganze dahin bezügliche Stelle folgen; sie lautet: „So wird denn Jesaja (ישעיה), wie ich in der Vorrede des Commentars zu seinem Buche gezeigt habe, so genannt, weil er viel geweissagt und verheissen hat von dem zukünftigen Heile (תשועה). Man findet in seinem Buche fünfzehn Weissagungen über die zukünftige Erlösung und Errettung; und darum wird er Jesaja genannt nach Stellen wie „ich will ihn sehen lassen das Heil Gottes". Oder das יה, womit der Name endet, deutet hin auf die fünfzehn (Weissagungsstücke) und ישע auf das Heil, und zwar gleich als ob man sagte „Heil fünfzehn" (ישע חמש עשרה), was die Anzahl der Weissagungen angibt, welche er von dem Heile geweissagt hat. Und Jeremia (ירמיהו) wird so genannt, weil er sich dem Weissagungsberufe zuerst entzog, dann aber aus Furcht vor Jehova dennoch hinging zu weissagen, dieweil Er zu ihm sprach: „fürchte dich nicht vor ihnen, damit ich dich nicht vor ihnen demüthige". Darum wird er Jeremia genannt, wie um zu sagen: er fürchtete sich vor Jah (ירא מיה). Und so Ezechiel (יחזקאל), was bedeutet Stärke Gottes (חוזק האל); denn er hat verheissend verkündigt Jehovas Gewalt und Stärke und Vermögen und Machtthaten in der Endzeit. Und so Hosea (הושע); weil er seine Weissagung schloss mit der Parasche: „Kehre wieder, Israel, zu Jehova, deinem Gotte", so wurde er ob der Hoffnung des Heiles (בתקות התשועה) Hosea genannt. Und so Joel (יואל): weil er im Hinblick auf die Zukunft geweissagt hat, dass Jehova sich wiederum über uns freuen werde zum Heile, nemlich in der Parasche: „und es wird geschehen, dass ich alsdann ausgiessen werde meinen Geist über alles Fleisch" und in den übrigen Paraschen bis zu Ende, darum wird er Joel genannt; denn Joel bedeutet, dass Jehova in Gnaden geruhen wird, sich unser wieder zu erbarmen

Propheten überhaupt „als Marken der Bedeutung der betreffenden Propheten für die Bundesoffenbarung“. Nun lässt sich zwar aller-

---

(שיואל וירצה השם לשוב לרחמנו). Amos (עמוס) aber wurde, weil er stammelnd und schwerer Lippen (עמוס שפתים) war, also benannt. Und so Obadja (עובדיה): weil er ein edomitischer Proselyte war und kam, um Jehova zu dienen (ובא לעבוד את השם), heisst er Ebed und Obadja. Jona (יונה) aber wurde, weil er hinging in ferne Gegenden der Erde, um in Ninive zu weissagen, Jona genannt [d. i. Taube vgl. Ps. 55, 7. 8]; und auch ein Sohn Amithais (בן אמתי), weil sich seine Weissagung bewahrheitet hat (שנתאמתה), wie ich an seinem Orte nachgewiesen habe. Und so Micha (מיכה): weil er weissagte: „und es wird geschehen: in der Folgezeit wird der Berg des Hauses Jehovas gefestiget seyn auf dem Gipfel der Berge u. s. w.; an jenem Tage, Spruch Jehovas, werde ich das Lahme sammeln, und das Verstreuete zu Hauf bringen u. s. w.; und es wird seyn der Rest Jakobs inmitten grosser Völker wie ein Thau von Jehova u. s. w.“ — darum, weil er die Macht Jehovas und seine Grossthaten geweissagt hat, wird er Micha genannt, was sagen will: wer ist wie Jehova (מי כהשם)? Und so Nahum (נחום): weil er weissagte von dem Verderben Sanheribs und sprach: „siehe auf den Bergen die Füsse der Freudenboten, des Verkündigers von Frieden; feiere, Juda, deine Feste, bezahle deine Gelübde, denn nicht mehr wird in dich eindringen der Heillose, vollständig ist er ausgerottet“, — weil er solchergestalt Israel tröstete (שבזה ניחם) ob ihrer Drangsale, heisst er Nahum. Und so Habakuk (חבקוק): weil er sich ermannte, in Streit und Kampf zu rechten mit Jehova wegen des Glückes Nebukadnezars, gleich als ob er streitend mit Gott ränge (מתחבק), wurde er Habakuk d. h. Ringer (חבוק) genannt. Und so Zephanja (צפניה): weil er verborgene und verschleierte Dinge enthüllte, wie wenn er sagt: „denn alsdann will ich den Völkern zuwenden reine Lippe, dass sie alle den Namen Jehovas anrufen, ihm zu dienen mit Einer Schulter; von jenseits der Ströme Kuschs u. s. w.“, desshalb wird sein Name Zephanja genannt, als der da kund gemacht hat Jehovas Geheimnisse (שביאר מצפוני השם וסתריו). Und so Haggai (חגי): denn weil er weissagte in Betreff der Trümmer des zweiten Hauses, dass das Volk von Jerusalem wiederum bauen solle das Haus Jehovas und dass dieses ihnen zu

dings nicht leugnen, dass viele der alttestamentlichen Namen ein Spiegelbild des Charakters ihrer Träger sind, oder doch wenigstens einzelne Seiten ihres Charakters in's Wort fassen, sowie dass sich bei manchen Propheten mehr oder minder deutliche Anspielungen auf ihren Namen finden [1]); allein damit ist doch noch keineswegs bewiesen, dass die Namen aller Propheten den eigenthümlichen Charakter ihrer Weissagungen aussprechen. Es ist z. B. nicht abzusehen, wesshalb für den Verfasser der Weissagungen Joels gerade der Name יוֹאֵל, für den Verfasser der Weissagungen Habakuks der Name חֲבַקּוּק, für den Verfasser der Weissagungen Haggais der Name חַגַּי der vorzugsweise entsprechende gewesen seyn soll. Auch bei den Weissagungen unseres Propheten lässt sich diess nicht nachweisen; der Name זְכַרְיָה ist für den Verfasser der uns vorliegenden Prophetien nicht passender und dem Inhalte dieser Weissagungen nicht entsprechender [2]), als es etwa auch der Name יְשַׁעְיָהוּ oder דָּנִיֵּאל seyn würde.

Freude und Wonne gereichen würde gleich der Nacht der Festesfeier (כליל התקדש חג vgl. Jes. 30, 29), darum heisst er Haggai, was bedeutet: Festfeiernder (חוגג) d. i. der da sich beeifert um das Haus Jehovas. Und so Sacharja (זכריה): weil er grosse Gesichte von dem Werk Jehovas und das Denkmal seiner Grossthaten sah, so wird er Sacharja genannt, als welcher in seinen Weissagungen Jehovas und seiner Thaten gedenkt (שזכר). Und ebenso Maleachi (מלאכי): weil er geweissagt hat: „Siehe ich sende meinen Engel, und er wird den Weg bereiten vor mir her u. s. w.“ und gesagt hat: „siehe ich sende euch Elia, den Propheten u. s. w.“, darum wird er selbst Maleachi genannt, womit gesagt seyn will: Bote Jehovas (מלאך השם); denn Er war es, von welchem er frohe Kunde brachte. So ist denn gezeigt, dass die Namen sämmtlicher Propheten auf Inhalt und Charakter ihrer Weissagungen hinweisen (יורו על ענייניהם ונבואותיהם).“

1) Vgl. Caspari, über Micha den Morasthiten. Christiania 1852. S. 13—32; W. Neumann, Jeremias v. Anathoth. Leipzig 1854. I, 4 ff.

2) Schlier a. a. O. „Sacharja heisst zu deutsch: der HErr gedenkt, und mit diesem Namen ist uns bereits der Inhalt all seiner Weis-

Ueber seine Abstammung gibt Sacharja insofern Auskunft, als er sich Cap. 1, 1. 7 als בֶּן־בֶּרֶכְיָה בֶּן־עִדּוֹ bezeichnet. Diese Worte sind jedenfalls nicht mit den LXX, Hieronymus, Cyrillus zu übersetzen *filius Barachiae*, *filius Addo*[1]), sondern nach Analogie ähnlicher genealogischer Angaben, z. B. 1 Sam. 9, 1; 2 Kön. 9, 2; Jer. 32, 12; Zeph. 1, 1; Esr. 7, 1—5; Baruch 1, 1 mit der Vulg. *filius Barachiae*, *filii Addo*, so dass Berechja als der Vater, Iddo als der Grossvater unseres Propheten zu betrachten sind. Hiemit steht die Angabe Esr. 5, 1; 6, 14 vgl. Neh. 12, 16, dass Sacharja ein בַּר־עִדּוֹא gewesen sey, nicht in Widerspruch, so dass man berechtigt wäre, die Worte בֶּן־בֶּרֶכְיָה für eine Interpolation zu halten[2]). Denn bekanntlich bedeutet בֵּן oder בַּר nicht blos den unmittelbaren Sohn, sondern auch den Nachkommen überhaupt; und es ist nicht ohne Beispiel, dass biblische Personen mit Uebergehung ihres weniger bedeutenden Vaters nach ihrem berühmteren Grossvater als dessen Söhne benannt werden,

---

sagungen angedeutet; denn dass der Herr seines Bundes gedenke und seine Verheissungen noch erfüllen werde, das sollte Sacharja verkündigen, und daran sollte schon sein Name erinnern."

1) Hieronymus scheint den Iddo, von welchem Sacharja abstammt, für den 2 Chron. 12, 15 erwähnten Iddo zu halten, und sieht in diesem Iddo den Mann Gottes, von welchem 1 Kön. 13, 1 ff. erzählt wird. Sacharja wäre darnach ein unmittelbarer Sohn Berechjas und ein Nachkomme jenes Iddo gewesen. Cyrillus hält den Berechja für den leiblichen, den Propheten Iddo für den geistlichen Vater des Sacharja, cf. *Praef. ad Zach.: Ζαχαρίαν — γεγονότα μὲν ἐκ πατρὸς Βαραχίου κατά γε τὴν σάρκα, κεχρηματικότα δὲ κατὰ πνεῦμα καὶ υἱὸν Ἀδὼ τοῦ προφήτου.* Bertholdt, Einl. S. 1698 weist auf die Möglichkeit einer Leviratsehe hin, „in welcher die Mutter des Propheten Zachariah nach dem Tode ihres Gatten Berechjah mit dessen Bruder Iddo denselben geboren hätte."

2) Vgl. Eichhorn III, 350; Bertholdt S. 1698; Knobel, der Prophetismus der Hebräer II, 173; Bleek, über das Zeitalter von Sach. Cap. 9—14 in Theol. Stud. u. Krit. Jahrg. 1852, S. 247—332, bes. S. 312; v. Ortenberg, die Bestandtheile des Buches Sacharja. 1859. S. 18 f.

vgl. Gen. 29, 5 mit 24, 24. 29; 2 Kön. 9, 14 mit 20; Esr. 7, 1 [1]). So ist auch wohl Berechja nur von geringerer Bedeutung und weniger bekannt gewesen, da er bereits ziemlich frühe verstorben zu seyn scheint. Wenigstens war zur Zeit der Rückkehr der Exulanten unter Serubabel und dem Hohepriester Josua Iddo noch das Haupt seines betreffenden Priestergeschlechtes [2]), Neh. 12, 1. 4. 7; unter Josuas Nachfolger aber, dem Hohepriester Jojakim (Neh. 12, 10), bekleidete diese Stellung eines Hauptes seines Geschlechtes schon nicht mehr Berechja, sondern bereits Sacharja, Neh. 12, 12. 16, was auf einen sehr frühen Tod Berechjas hinweist. Ob übrigens Sacharja auch schon zu derselben Zeit, in welche seine prophetische Wirksamkeit fällt, Haupt seines Priestergeschlechtes war, muss als sehr zweifelhaft erscheinen, da seine Weissagungen wenigstens theilweise schon aus der Zeit des Hohepriesters Josua stammen, vgl. Sach. 3, zur Zeit Josuas aber noch Iddo jene Würde bekleidete. Wir werden ihn daher mit Baumgarten [3]) in der früheren Zeit seines Lebens vorzugsweise in prophetischer, späterhin aber vorzugsweise in priesterlicher Thätigkeit zu denken haben.

Da nun zu den Zeiten Josuas noch Sacharjas Grossvater am Leben und auch noch in der Lage war, dem Priestergeschlechte, welchem er angehörte, vorstehen zu können, so muss Sacharja bei der Heimkehr der Exulanten nach Jerusalem unter Cyrus noch ziemlich jung gewesen seyn. Diess geht mit Sicherheit auch daraus hervor, dass der Prophet selbst sich noch 18 Jahre später, im

---

1) Esra kann nicht ein unmittelbarer Sohn Serajas gewesen seyn, da Seraja bereits im Jahre 587 hingerichtet wurde, 2 Kön. 25, 18—21, Esra aber erst im Jahre 458 aus Persien heimkehrt.

2) Dass in den angeführten Stellen aus Neh. 12 derselbe Iddo und Sacharja gemeint sey, wie Esr. 5, 1; 6, 14, und dass somit der Prophet Sacharja einem priesterlichen Geschlechte angehörte, setzen wir mit den meisten Auslegern als höchst wahrscheinlich voraus, obgleich sich ein stringenter Beweis hiefür nicht führen lässt.

3) M. Baumgarten, die Nachtgesichte Sacharjas. Braunschweig 1854. 55. I, 4.

2. Jahre des Darius oder im J. 518 v. Chr., als einen Jüngling, נַעַר bezeichnet, Cap. 2, 4. Darnach können denn viele der bei Dorotheus, Epiphanius, Hesychius u. A.[1]) sich findenden

1) Epiphanius: *Ζαχαρίας ὁ προφήτης. Οὗτος ἦν υἱὸς Βαραχίου· οὗτος ἦλθεν ἀπὸ γῆς Χαλδαίων ἤδη προβεβηκώς, καὶ ἐκεῖ ὢν πολλὰ τῷ λαῷ προεφήτευσεν, καὶ τέρατα πολλὰ ἔδωκεν εἰς ἀπόδειξιν· οὗτος εἶπεν τῷ Ἰωσεδέκ, ὅτι γεννήσεται υἱόν, καὶ ἐν Ἱερουσαλὴμ ἱερατεύσει τῷ κυρίῳ· οὗτος καὶ τὸν Σαλαθιὴλ εὐλόγησεν ἐπὶ υἱῷ λέγων, ὅτι γεννήσει υἱὸν καὶ καλέσει τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ζοροβάβελ· καὶ ἐπὶ Κύρου τοῦ βασιλέως Περσῶν τέρας ἔδωκεν εἰς νίκην περὶ Κροίσου τοῦ Λυδίων βασιλέως καὶ περὶ Ἀστυάγους τοῦ τῶν Μήδων βασιλέως, καὶ περὶ τῆς λειτουργίας αὐτοῦ προεφήτευσεν, ἣν ποιήσει Κύρος ἐπὶ Ἱερουσαλήμ, καὶ εὐλόγησεν αὐτὸν σφόδρα. Τὰ δὲ τῆς προφητείας αὐτοῦ τῆς ἐν Ἱερουσαλὴμ καὶ περὶ τέλους ἐθνῶν καὶ περὶ τῆς τοῦ ναοῦ Ἱερουσαλὴμ οἰκοδομῆς καὶ ἀργίας προφητῶν καὶ ἱερέων διπλῆς κρίσεως ἐξέθετο. Ἀπέθανε δὲ εἰς τὴν Ἰουδαίαν ἐν γήρει μακρῷ καὶ ἐτάφη συνεγγὺς Ἀγγαίου τοῦ προφήτου.* Dorotheus: *Hic Zacharias e Chaldaea venit, cum aetate jam esset provecta, atque ibi populo multa vaticinatus est, prodigiaque probandi gratia edidit, et sacerdotio Hierosolymis functus est. Idem et Salathieli cum filiis benedixit, et nomen Zorobabel imposuit, et Persis sub Cyro dedit victori. De cultu illius, quem facturus erat Hierosolymis, prophetavit illumque vehementer benedixit. Quae vero Prophetam concernebant, vidit Hierosolymis. Et de fine gentium, de templo, de otio, de prophetis et sacerdotibus, ac de duplici judicio exposuit. Mortuus est in senectute gravi sepultusque prope Eleutheropolim, stadiis quadraginta, in agro Noëman, temporibus vero Ephidi episcopi manifestatus, quod ipse esse Zacharias filius Barachiae, cujus meminit Esajas. Agro autem, ubi jacet, nomen est Betharia, a Hierosolymis distat stadiis 150.* Hesychius: *Ζαχαρίας ἑρμηνεύεται Μνήμη Ὑψίστου ἢ Νικητὴς λέοντος. Οὗτος ἦν ἐκ γένους Λευί, ἐγεννήθη ἐν Γαλαάδ· καὶ ἐλθὼν ἀπὸ Χαλδαίων ἤδη προβεβηκὼς καὶ πολλὰ τῷ ναῷ προφητεύσας ἔδωκεν εἰς ἀπόδειξιν οὕτως· εἶπε τῷ Ἰωσεδέκ, ὅτι γεννήσει υἱὸν καὶ ἐν Ἱερουσαλὴμ ἱερατεύσει εἰς τόπον τοῦ ἀληθῆ ἀρχιερέως. Οὗτος καὶ τὸν Σαλαθιὴλ ἐπὶ υἱῷ εὐλόγησε καὶ τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ζοροβάβελ ἐπέθηκεν· καὶ ἐπὶ Κύρου τέρας ἔδωκεν εἰς νῖκος καὶ περὶ τῆς λειτουργίας αὐτοῦ προεφήτευσεν, ἣν ποιήσει ἐν Ἱερουσαλήμ, καὶ εὐλόγησεν αὐτὸν σφόδρα.*

traditionellen Angaben unmöglich richtig seyn, wie die Angaben, dass Sacharja bereits zur Zeit seiner Ankunft in Jerusalem vorgerückten Alters gewesen sey, dass er dem Jozadak die Geburt seines Sohnes Josua und dem Sealtiel die Geburt seines Sohnes Serubabel vorherverkündigt, dass er dem Cyrus seinen Sieg über Crösus und über Astyages durch ein Wunder angezeigt habe.

Ueber den Tod und das Begräbniss Sacharjas differiren die traditionellen Angaben. Während Dorotheus, die meisten Codices des Epiphanius, Hesychius nichts von einem gewaltsamen Tode Sacharjas berichten, sondern einfach erzählen, er sey in hohem Alter gestorben und in der Nähe Haggais begraben worden, findet sich dagegen in dem Codex Augustanus des Epiphanius[1]) die Angabe, dass unser Sacharja von Joas, dem Könige Judas, zwischen Tempel und Altar getödtet worden sey. Diese Angabe, welche auf einer Verwechslung unseres Propheten mit dem 2 Chron. 24, 20 — 22 erwähnten Sacharja beruht, ist nun

Τὸ δὲ τῆς προθέσεως εἶδεν Ἱερουσαλὴμ, καὶ περὶ τέλους Ἰσραὴλ καὶ ἀρχῆς ἐθνῶν καὶ τέλους τοῦ ναοῦ ὡς θεμελίων καταστροφῆς καὶ ἀργίας προφητῶν καὶ ἱερῶν καὶ διπλῆς κρίσεως ἐξέθετο, καὶ ἀπέθανεν ἐν γήρει μακρῷ, καὶ ἐκλείπων ἐτέθη σύνεγγυς τοῦ Ἀγγαίου. Isidorus Hispalensis ist in seiner Schrift *de vita vel obitu Sanctorum (ed.* du Breul, *Coloniae Agrippinae 1617*, pg. 359 sqq.) über Sacharja sehr kurz; er sagt nur: *Zacharias, filius Barachiae, cum eodem Aggaeo et eodem tempore prophetavit.* Ueber Haggai bemerkt Isidorus: *Aggaeus natus in Babylonia, juvenculus Hierusalem venit, aedificationem templi ex parte conspexit. Hic juxta sacerdotum monumenta gloriose sepultus quiescit.*

1) Der *Cod. Augustanus* liest nach *καὶ ἀργίας προφητῶν* die Worte: *καὶ ἱερέων προεφήτευσεν. Ἀπέκτεινε δὲ αὐτὸν Ἰωάς, βασιλεὺς Ἰούδα, μεταξὺ τοῦ ναοῦ καὶ τοῦ θυσιαστηρίου, παραινοῦντα αὐτῷ τε καὶ λαῷ, ἀπέχεσθαι τῆς ἀσεβείας καὶ ἐπιστρέφειν πρὸς θεόν· καὶ λαβόντες αὐτὸν οἱ ἱερεῖς ἔθαψαν μετὰ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ. Καὶ ἀπὸ τότε ἐγένοντο τέρατα ἐν τῷ ναῷ πολλὰ φαντασιώδη, καὶ οὐκ ἴσχυον οἱ ἱερεῖς ἰδεῖν ὀπτασίαν Ἀγγέλων Θεοῦ οὔτε δοῦναι χρησμοὺς ἐκ τοῦ δαβὴρ* (דְּבִיר) *οὔτε διὰ τῶν δήλων* (הָאוּרִים וְהַתֻּמִּים) *ἀποκριθῆναι ἐν τῷ λαῷ ὡς τὸ πρίν.*

freilich völlig unmöglich; denn Joas war bereits 318 Jahre früher gestorben, als unser Sacharja seinen prophetischen Beruf antrat. Aber ist nicht doch vielleicht auch unser Prophet Sacharja zwischen Tempel und Altar ermordet worden, oder mit anderen Worten, bezieht sich nicht der letzte Theil des Ausspruches Jesu Matth. 23, 34. 35: *ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω πρὸς ὑμᾶς προφήτας καὶ σοφοὺς καὶ γραμματεῖς· ἐξ αὐτῶν ἀποκτενεῖτε καὶ σταυρώσετε — —, ὅπως ἔλθῃ ἐφ' ὑμᾶς πᾶν αἷμα δίκαιον ἐκχυννόμενον ἐπὶ τῆς γῆς ἀπὸ τοῦ αἵματος Ἄβελ τοῦ δικαίου ἕως τοῦ αἵματος Ζαχαρίου υἱοῦ Βαραχίου, ὃν ἐφονεύσατε μεταξὺ τοῦ ναοῦ καὶ τοῦ θυσιαστηρίου* auf unseren Propheten Sacharja? Es ist diess in der That die Ansicht mancher Zeitgenossen des Chrysostomus und Hieronymus. Allein diese Ansicht ist sehr wenig wahrscheinlich. Denn die Ermordung des Sacharja, auf welche sich Jesus a. a. O. bezieht, muss ein so eclatantes und allgemein bekanntes Factum gewesen seyn, wie die Ermordung Abels. Nun ist uns aber weder in den kanonischen Schriften des alten Testamentes noch in der jüdischen Tradition irgend eine Nachricht über die Ermordung unseres Propheten erhalten. Hieraus dürfen wir zum Mindesten den Schluss ziehen, dass, falls unser Sacharja ermordet worden ist, diese Ermordung so wenig sich dem Gewissen des Volkes als eine nationale Versündigung einprägte, dass Jesus unmöglich sich auf diese Ermordung beziehen konnte. Auch ist eine Ermordung unseres Propheten bei den Verhältnissen, unter welchen er lebte und wirkte, sehr wenig wahrscheinlich. Wenn auch die Frömmigkeit des Volkes in der Zeit nach Darius I. sehr rasch wieder erkaltete und an die Stelle des früheren Eifers für das Haus und Gesetz Jehovas sehr bald wieder jene Gleichgültigkeit eintrat, welche von Nehemia und Maleachi auf's Schärfste gerügt und geahndet wird, so ist es doch nicht wohl denkbar, dass das Volk den Propheten, auf dessen Ermunterung hin es erst kürzlich den Tempelbau unternommen hatte, alsbald an heiliger Stätte sollte getödtet haben. Zudem dürften wir auch wohl erwarten, dass die Geschichtsbücher Esras und Nehemias und die Weissagungen Maleachis, welche doch sonst die Schäden und Sünden des Volkes

unverholen aufdecken, über eine so schwere Versündigung des Volkes nicht mit Stillschweigen hinweggegangen seyn würden. Unter jenem Sacharja, auf welchen sich Jesus bezieht, ist vielmehr der Sacharja zu verstehen, welchen der König Joas im Vorhofe des Hauses Jehovas, nemlich im Vorhofe der Priester, wo der Brandopferaltar stand, steinigen liess, 2 Chron. 24, 20—22. Dieser Prophetenmord, der letzte, von welchem uns die Geschichtsbücher des alten Testamentes erzählen, lebte in dem Bewusstseyn Israels als eine der schwersten nationalen Verschuldungen, die es vor seinem Gott auf dem Gewissen hatte, bis in die spätesten Zeiten fort, vgl. Targum zu Thren. 2, 20: עֲנַת מִדַּת דִּינָא וְכֵן אֲמַרַת אִם חֲזֵי לְמִקְטַל בְּבֵית מוּקְדְּשָׁא דַיְיָ כַּהֲנָא וּנְבִיָּא כְּמָה דִּקְטַלְתּוּן יַת זְכַרְיָה בַר עִדּוֹ כַּהֲנָא רַבָּא וּנְבִיָּא מְהֵימַן בְּבֵית מוּקְדְּשָׁא דַיְיָ בְּיוֹמָא דְכִפּוּרַיָּא עַל דְּאוֹכַח יַתְכוֹן דְּלָא תַעַבְדוּן דְּבִישׁ קֳדָם יְיָ׃ ferner Talmud Hier. *tract. Taanith* fol. 69, 1. 2; Bab. *tract. Sanhedrin* fol. 96, 2, bei Lightfoot *horae hebr.* zu Matth. 23, 35 [1]).

Freilich wird bei Matthäus Sacharja ein Sohn Berechjas genannt, während der Sacharja, von welchem die Chronik erzählt, ein Sohn Jojadas war. Doch ist diese Differenz, welche durch die Annahme, dass Jojada auch noch den zweiten Namen Berechja geführt habe [2]) oder dass Jojada eigentlich der Grossvater und Berechja der Vater jenes Sacharja gewesen sey [3]), oder dass die Worte *υἱοῦ Βαραχίου* ein Glossem seyen [4]), nur in willkürlicher Weise ausgeglichen wird, nicht von solcher Wichtigkeit, dass die Identität des von Matthäus gemeinten Sacharja mit dem Sacharja der Chronik aufzugeben wäre. Denn einerseits finden

---

1) Siehe auch Sozomenus *hist. eccl.* lib. IX, cap. 16 u. 17; Nicephorus Xantopulus *hist. eccl.* lib. XIV, cap. 8.

2) So die meisten älteren Ausleger, wie Luther und Calvin, welch letzterer jedoch die Möglichkeit zugibt, dass bei Matthäus die Abstammung Sacharjas irrig angegeben sey.

3) Vgl. Ebrard, wiss. Krit. der ev. Gesch. 2. Aufl. S. 422.

4) Vgl. z. B. bei Kuinoel zu Mtth. 23, 35. S. 590.

sich auch sonst im Matthäusevangelium manche Ungenauigkeiten, wie Cap. 27, 9, wo eine Stelle des Sacharja dem Jeremia zugeschrieben wird, und andererseits scheint die jüdische Tradition in der Angabe über die Abstammung des von Joas ermordeten Sacharja sehr unsicher gewesen zu seyn, wie denn das angef. Targum zu Thren. 2, 20 diesen Sacharja einen Sohn Iddos nennt[1]).

So wird uns denn von der Tradition über den Tod des nachexilischen Propheten ebensowenig eine sichere Angabe zu Theil wie über sein Leben.

Ueber die Nachricht, dass Sacharja ein Mitglied der grossen Synagoge gewesen sey und sich an der Feststellung mehrer religiöser Satzungen betheiligt habe, vgl. die nachexil. Propheten I. S. 6 und Herzfeld, Gesch. des Volkes Jisrael III, 240 f.

§. 2. Die Zeitverhältnisse Sacharjas.

Die Weissagungen Sacharjas stammen zum Theil aus derselben, zum Theil aus einer nur wenig jüngeren Zeit, als die Weissagungen Haggais. In demselben zweiten Jahre des Darius Hystaspis, in welches die prophetische Wirksamkeit Haggais fällt, begann nemlich auch Sacharja seine Prophetenthätigkeit, vgl. Cap. 1, 1. 7; und die letzte unter seinen Weissagungen, welche er mit einer ausdrücklichen Zeitangabe versehen hat, datirt sich schon aus dem 9. Monat des vierten Jahres des Darius, fällt somit nur etwa 2 Jahre später, vgl. Cap. 7, 1.

Zur Zeit der ersten Weissagung Sacharjas[2]), welche in die Zeit zwischen den beiden ersten und den beiden letzten Weis-

---

1) Bekanntlich erzählt Hieronymus in seinem Commentar zu Matthäus 23, 35, dass das Nazaräerevangelium statt Sohn Barachjas gelesen habe Sohn Jojadas: *In evangelio, quo utuntur Nazareni, pro filio Barachiae filium Jojadae reperimus scriptum.*

2) Es kann natürlich hier nur von denjenigen Weissagungen Sacharjas die Rede seyn, welche uns noch vorliegen. Allein wahrscheinlich war Sacharja schon vor der Zeit, aus welcher die älteste noch aufbehaltene Weissagung datirt ist, als Prophet thätig gewesen. Denn nach Esra 5, 1. 2 muss man annehmen, dass die Colonie erst in-

sagungen Haggais fällt, vgl. Cap. 1, 1 mit Hag. 1, 1; 2, 1 und 2, 10. 20, war die Wiederaufnahme des Tempelbaues nicht nur bereits fest beschlossen, sondern man hatte auch schon wieder Hand an das Werk gelegt, vgl. Hag. 1, 14. 15, und bald wurde auch mit der eigentlichen Auferbauung des Tempels begonnen, vgl. meine Bem. zu Hag. 2, 15 u. 18[1]). Aber auch jetzt wieder stellten sich wie unter der Regierung des Cyrus Schwierigkeiten in den Weg, welche das begonnene Werk nicht zu seiner Vollendung kommen zu lassen drohten. Auf einer Reise durch die ihm untergebene Provinz kam nemlich der persische Statthalter des Westeuphratlandes, Thattenai[2]), mit Schethar Bosenai und

---

folge der Weissagungen Haggais und Sacharjas den Tempelbau wieder in Angriff nahm; bezüglich Haggais ist diess jedenfalls durch Hag. 1 ausser Zweifel gestellt. Baumgarten I, 3 jedoch, und mit ihm manche andere Forscher, glauben auf den Umstand, dass das göttliche Wort Sach. 1, 1—6 in dem Buche des Propheten die erste Stelle einnimmt, die Behauptung gründen zu können, dass dasselbe um dieser Stellung willen als das erste anzusehen sey, welches überall an den Propheten gelangt ist, und dass Sacharja durch dieses göttliche Wort in sein prophetisches Amt eingeführt worden sey.

1) Auch Humph. Prideaux, das alte und neue Testament in eine Connexion gebracht u. s. w., Dresden 1726, I, 230 (zum Jahre 520) ist derselben Ansicht, dass „die Juden am 24. Tage des 9. Manats, nachdem sie vom 24. Tage des 6. Monats an mit Zubereitung der Materialien zum Tempel beschäftigt gewesen waren, wieder mit dessen Bau fortzufahren anfingen".

2) In der Zeit vor Darius Hystaspis scheint Rechûm, welcher בְּעֵל־טְעֵם genannt wird, Statthalter des Westeuphratlandes, und Schimschai sein ihm beigegebener Kanzler gewesen zu seyn, Esr. 4, 8. 9. 17. 21. 22. Als aber Darius den Thron bestieg, scheint Rechûm mit Schimschai von der Statthalterschaft entfernt, und Thattenai mit Schethar Bosenai an ihre Stelle gesetzt worden zu seyn, vgl. Clericus zu Esr. 5, 3: *alii hi fuere praefecti a Dario missi; Reges enim novi praesides provinciarum mutare solebant;* Ewald, Gesch. III, 2, S. 110. Wäre Thattenai nicht erst seit sehr kurzer Zeit im Amte gewesen, so hätte er von dem Edicte des Cyrus wie von den

seinem anderweitigen Gefolge nach Jerusalem, und fand daselbst die Juden mit der Wiederherstellung des Tempels beschäftigt.

---

bisherigen Kämpfen über den Tempelbau Kunde haben müssen; von beidem aber scheint er noch gar nichts zu wissen. Für die Annahme, dass Thattenai erst seit kurzer Zeit, etwa seit dem Regierungsantritte des Darius, die Statthalterwürde bekleidete, spricht auch der Umstand, dass die Juden ihm Esr. 5, 16 versichern, dass bereits von der Zeit des Cyrus an bis jetzt an dem Tempel gebauet werde, sie also jetzt nichts thäten, was nicht auch unter den bisherigen Königen und Statthaltern gethan hätten, — eine Versicherung, welche mit der objectiven Wahrheit nicht eben genau stimmt und welche auch von den Juden schwerlich gewagt worden wäre, wenn Thattenai schon seit Jahren im Amte und mit den Verhältnissen vertraut gewesen wäre. Nach dem Berichte des Josephus, vgl. *ant.* XI, 4. 3 ff., wäre Thattenai von den Samaritern zum Einschreiten gegen den Jerusalemischen Tempelbau bewogen worden; und auch manche Andere, wie Osiander zu Esr. 5, 3, Lightfoot, *chronica temporum, ad an. 3490 mundi,* Prideaux a. a. O. S. 231, und die meisten Neueren nehmen an, dass Thattenai aus Feindseligkeit gegen die Juden dem Tempelbau Schwierigkeiten in den Weg zu legen suchte. Allein Josephus ist in dieser Parthie seines Geschichtswerkes sehr unzuverlässig (vgl. ein Beispiel solcher Unzuverlässigkeit in d. nachexil. Proph. I. S. 12. 13 in der Anmerkung); es ist auch an sich sehr wenig wahrscheinlich, dass, wie man nach Josephus annehmen müsste, die Samariter sich jetzt wieder wie unter Cyrus bei den Juden um die Erlaubniss, am Tempelbau sich betheiligen zu dürfen, beworben haben sollten; und endlich würden die Samariter, wenn sie auch diessmal wieder den Tempelbau zu hintertreiben gesucht hätten, ziemlich lange gewartet haben, bis sie sich endlich entschlossen, den Thattenai zum Einschreiten zu bestimmen; denn als dieser nach Jerusalem kam, scheint man im Bau schon ziemlich vorgeschritten gewesen zu seyn, vgl. Esr. 5, 8. Das kanonische Buch Esra weiss von einer Aufstachelung Thattenais durch die Samariter nichts. Nach Esr. 5, 3. 8 scheint Thattenai viel eher zufällig auf einer Inspectionsreise durch seine Provinz nach Jerusalem gekommen und dort, ohne von vorneherein etwas Schlimmes gegen die Juden zu beabsichtigen, an dem Tempelbau Anstoss genommen zu haben. Denn

Diess musste dem persischen Statthalter befremdlich und bedenklich erscheinen. Denn es konnte ihm nicht wohl unbekannt seyn, dass das Volk der Juden in früherer Zeit an dem Tempel in Jerusalem wie seinen religiösen so auch seinen volksthümlichen Mittelpunkt besessen hatte. Eine Wiederherstellung des Tempels, welcher bei der Vernichtung der Selbstständigkeit der Juden und der versuchten Auflösung ihrer Nationalität von den mesopotamischen Herrschern zerstört worden war, konnte daher leicht als ein Versuch, die nationale Selbstständigkeit wieder zu erlangen und von der persischen Herrschaft sich loszumachen, angesehen werden. Es war desshalb die Pflicht Thattenais, als eines persischen Beamten, die Juden nach ihrer Berechtigung zu diesem Unternehmen zu fragen. Da sich nun die Juden auf ein Edict des Cyrus beriefen, durch welches ihnen der Bau des Hauses ihres Gottes erlaubt und befohlen worden sey, so war es wiederum nur ein pflichtgemässes Thun, wenn Thattenai hierüber an den Grosskönig berichtete und anfragte, ob es mit dem von den Juden angezogenen Edicte des Cyrus seine Richtigkeit habe. Dass Thattenai nicht aus Hass und Feindschaft wider die Juden, sondern nur in pflichtmässiger Ausübung seines Berufes die Juden nach ihrer Berechtigung zum Tempelbaue fragte, geht mit Sicherheit daraus hervor, dass er nicht, wozu er wohl berechtigt gewesen wäre, den Juden bis zum Eintreffen des königlichen Bescheides die Fortsetzung des Baues untersagte, sondern sie inzwischen an dem begonnenen Werke ungehindert fortarbeiten liess, vgl. Esr. 5, 5. Auch ist der Brief Thattenais an den König Esr. 5, 17 ohne alle Animosität, mit grosser Unpartheilichkeit geschrieben[1]).

---

um in Erfahrung zu bringen, ob die Juden wirklich an dem Wiederaufbau ihres Tempels arbeiten, und um sie über ihre Berechtigung hiezu zur Rede zu stellen, würde er wohl schwerlich in eigener Person nach Jerusalem gereist seyn, sondern hätte wohl einen Unterbeamten dahin abgeschickt. Wesentlich so auch Herzfeld, Gesch. Jsraels I, 232.

1) Vgl. dagegen die leidenschaftliche Feindseligkeit gegen die Juden, welche sich in dem Briefe Rechûms kund gibt, Esr. 4, 11—16. Joh.

Auf Thattenais Anfrage [1]) erfolgte von Seiten des Grosskönigs ein höchst günstiger Bescheid. Nicht nur dass die Angabe der Juden über das Edict des Cyrus richtig befunden und ihnen darauf hin der Tempelbau gestattet wurde, sondern Darius wies sogar seinen Statthalter im Westeuphratlande an, die Juden aus den königlichen Gefällen des Westeuphratlandes sowohl beim Bau des Tempels als auch in der Bestellung des Cultus zu unterstützen [2]). Aber nicht blos von der Gunst des persischen Königs, auch von ihren eigenen, noch in Babylon weilenden Landsleuten wurde die Colonie in ihrem frommen Werke unterstützt, indem dieselben zur Förderung des Tempelbaues und zur Verherrlichung des Hauses Jehovas Gold und Silber nach Jerusalem sandten, vgl. Sach. 6, 10 ff. So gestalteten sich denn unter Darius die Verhältnisse für die Colonie im Heimathlande allmählig so günstig, dass man daran dachte, die Trauertage, welche an den Fall Jerusalems unter Nebukadnezar und die damit zusammenhangenden schweren Katastrophen erinnerten, fortan nicht mehr mit Trauern und Fasten zu begehen, vgl. Sach. 7 u. 8. Doch kam man, wie die Cultusgeschichte des Judenthums zeigt, von diesem Vorhaben wieder ab, und zwar wahrscheinlich infolge der Weissagungen, welche Jehova durch unseren Propheten Cap. 7 u. 8 ergehen liess.

Heinr. Michaelis, *uberiores adnotationes*, bemerkt zu Esr. 5, 17, nach dem Vorgange von Brenz, sehr richtig: *hic vides differentiam inter calumniatores et bonos ac probos viros. Una eademque caussa erat aedificii templi, unus idemque populus Judaeorum; attamen hujus populi caussa aliter refertur ab impiis calumniatoribus, aliter a bonis viris.*

1) Herzfeld, Gesch. I, 233, 321 nimmt auf theils völlig unhaltbare, theils wenigstens sehr unsichere Gründe hin an, dass die Juden auch eine eigene Gesandtschaft in der Person Serubabels an den persischen Hof sandten, um die königliche Erlaubniss zur ungehinderten Fortsetzung des Tempelbaues persönlich zu erwirken:

2) Mit Esr. 6, 6 geht die Angabe des Inhaltes der in Achmetha aufgefundenen Schrift über den Befehl des Cyrus unvermerkt in die Antwort des Darius an Thattenai über.

Bereits nach vierjähriger Arbeit[1]), gegen Ende des 6. Jahres des Darius, war der neue Tempel vollendet, vgl. Esr. 6, 15. Stand derselbe auch an äusserer Pracht und Herrlichkeit wie an Grösse (vgl. Jos. *ant.* XV, 11. 1) weit hinter dem Salomonischen zurück, so war er dafür von Jehova mit um so herrlicheren Verheissungen begnadigt, vgl. Hag. 2, 6—9.

Mit der Erzählung von der Einweihung des neuen Tempels brechen die authentischen Nachrichten über die Zeitverhältnisse Sacharjas im Buche Esra ab.

§. 3. Die Schrift Sacharjas.

Das zweitletzte Weissagungsbuch auf der Rolle der zwölf kleineren Propheten wird nicht nur von der Ueberlieferung, sondern auch durch seine eigenen Ueberschriften 1, 1. 7; 7, 1—4 dem nachexilischen Propheten Sacharja zugeschrieben. Dasselbe zerfällt in zwei deutlich unterschiedene Hälften, Cap. 1—8 und Cap. 9—14. Während nur die drei Weissagungsgruppen der ersten Hälfte durch ihre Ueberschriften sich dem nachexilischen Sacharja ausdrücklich beilegen, findet sich in den Ueberschriften der beiden Weissagungsgruppen der letzten Hälfte Cap. 9, 1 und 12, 1 keine ausdrückliche Nennung ihres Verfassers; und es lässt sich somit auch nur daraus, dass die zweite Hälfte mit der ersten zusammen im alttestamentlichen Kanon Ein Weissagungsbuch bildet und als solches von der Synagoge an die Kirche überliefert wurde, schliessen, dass auch die zweite Hälfte demselben Verfasser angehöre, von welchem die erste Hälfte herstammt. Ein zweiter und noch wichtigerer Unterschied zwischen den beiden Hälften der vorliegenden prophetischen Schrift besteht darin, dass die erste Hälfte nach ihren eigenen Angaben und auch ausserdem unverkennbar die Zeitverhältnisse unter Darius Hystaspis zu ihrer Voraussetzung hat und zum Verständniss der heilsgeschichtlichen Bedeutung dieser Gegenwart und der aus dieser Gegenwart sich entwickeln-

1) Am Salomonischen Tempel war unter noch weit günstigeren Verhältnissen sieben Jahre gebaut worden, vgl. 1 Kön. 6, 37. 38.

den Zukunft zu verhelfen strebt, während sich die Zeitverhältnisse unter Darius Hystaspis nicht nur nicht mit der gleichen Unverkennbarkeit als die historische Voraussetzung des zweiten Theiles ergeben, sondern die Weissagungen des zweiten Theiles auch auf eine Zeit sich beziehen, welche der Zeit unter Darius I. ferne ab lag. Die Frage, ob der zweite Theil unseres Weissagungsbuches trotzdem ebenfalls dem nachexilischen Sacharja zuzuschreiben sey, oder aber einem früheren oder späteren Propheten, soll in der dritten Abtheilung des Commentars zu den nachexilischen Propheten, welcher den zweiten Theil Sacharjas behandeln wird, ihre Erörterung finden. Zunächst haben wir uns nur mit dem ersten Theile zu beschäftigen, dessen Abfassung durch den nachexilischen Propheten Sacharja unter Darius I. Hystaspis unbestritten ist.

Die erste Hälfte zerfällt in drei durch ihre Ueberschriften und die darin angegebenen Zeitbestimmungen, sowie durch ihren Inhalt genau von einander geschiedene Abtheilungen. Die erste Abtheilung 1, 1—6 enthält eine Mahnung zu ernstlicher und gründlicher Bekehrung zu Jehova. Die zweite Abtheilung 1, 7—6, 8 (1, 7 — 6, 15) zeigt in einer Reihe von acht Gesichten, wie es von der derzeitigen traurigen, kümmerlichen Gegenwart Israels aus zu jener herrlichen Zukunft kommen soll, welche Jehova seinem Volke durch die früheren Propheten verheissen hat. Das erste Gesicht 1, 7—17 gibt die Versicherung, dass es trotz des scheinbaren Widerspruchs, welcher in den kümmerlichen Verhältnissen der Gegenwart liegt, zu jener Zukunft kommen soll. Hierauf verkündigt das zweite Gesicht 2, 1—4, dass die jetzt noch so starke Heidenwelt von Jehova gerichtet und vernichtet werden wird, während dem gegenüber das dritte Gesicht 2, 5—17 die herrliche Zukunft Israels zeichnet. Das vierte Gesicht Cap. 3 vergewissert sodann Israel, dass Jehova das Amt der Versöhnung, durch dessen Dienst Israel die ihm als dem Eigenthumsvolke Jehovas nothwendige Sühnung seiner Schuld allein erlangen kann, trotz der Verschuldung derer, welche dasselbe zur Zeit bekleiden, in Israel wolle fortbestehen lassen, bis Derjenige komme, auf

welchen dasselbe vorbildlich hinweise; und das fünfte Gesicht Cap. 4 zeigt Israel, auf welchem Wege allein es das Ziel seiner herrlichen und seligen Zukunft erreichen könne, nemlich nicht auf dem Wege der Gewalt und Stärke, sondern dadurch, dass es sich mit Jehovas Geist erfüllen lasse. Hierauf wird nun zuerst im sechsten Gesichte 5, 1—4 das Gericht über die Sünder in Israel angekündigt, dann aber im siebenten Gesichte 5, 5—11 die Entfernung aller Sünde aus Israel verheissen. Nachdem der Prophet nunmehr die Entsündigung Israels geschaut hat, sieht er im achten Gesichte 6, 1—8 das Zorngericht Jehovas über die Völker der Erde, insbesondere über die nördlich und südlich von Israel wohnenden Völker, als welche vorzugsweise sich an Jehovas Volke versündigt hatten, beginnen. Zu diesen Gesichten tritt dann noch anhangsweise 6, 9—15 eine symbolische Handlung, welche den verheissenen Spross als einen solchen bezeichnet, von welchem erst der rechte Bau des Hauses Jehovas zu erwarten sey, und welcher zugleich Fürst und Priester seines Volkes seyn werde. Die Weissagungen der dritten Abtheilung Cap. 7 und 8 sind dadurch veranlasst, dass man an die Priester und Propheten die Frage richtete, ob jene Fasttage, welche zum Gedächtniss der Katastrophe Jerusalems in Israel üblich geworden waren, auch fernerhin noch, nach dem gegenwärtigen Wiederaufblühen der Colonie, beizubehalten seyen. Auf diese Anfrage lässt Jehova durch Sacharja antworten, dass Israel es mit dem Fasten halten könne, wie es wolle; denn nicht Fasten verlange Jehova von seinem Volke, sondern die Uebung von Liebe und Barmherzigkeit. Alsdann werde auch eine Zeit kommen, da alle Fasttage Israels in frohe Festtage verwandelt würden. — Aus dieser kurzen Darlegung des Inhaltes der Weissagungen Sacharjas wird sich bereits die Grundlosigkeit der auch noch von neueren Kritikern wie De Wette und Bleek[1]) erhobenen Vorwürfe ergeben, dass Sacharja weder in der Ermahnung noch in der prophetischen Anschauung etwas Eigenthümliches und

1) Fr. Bleek, Einleitung in das alte Testament, herausgeg. von Joh. Fr. Bleek u. Ad. Kamphausen. Berlin 1860. S. 553.

Lebendiges habe; noch deutlicher wird sich die Grundlosigkeit bei der Betrachtung der Einzelheiten im Commentare selbst herausstellen. Vgl. auch Hengstenberg, Christologie III, 1. 243 f.: „Die Messianischen Verkündigungen Sacharjas sind nach denen des Jesajas die ausgezeichnetsten und bestimmtesten. In dem vorletzten Propheten offenbart das Prophetenthum noch einmal seine ganze Herrlichkeit, zum Beweise, dass es nicht an Altersschwäche unterging, sondern durch bedachten Rath des Herrn eine Unterbrechung erlitt.“

Zur Darstellung seiner Weissagungen bedient sich Sacharja, wie aus obiger Inhaltsangabe hervorgeht, theils der einfachen prophetischen Rede (Cap. 1, 1—6; 7; 8), theils der Beschreibung von Visionen (Cap. 1, 7 — 6, 8), theils der Erzählung eines ihm von Jehova gewordenen Auftrags, eine symbolische Handlung zu vollziehen (Cap. 6, 9—15). Dass in den Weissagungen Sacharjas so viele Visionen vorkommen, leitet man in neuerer Zeit theilweise von babylonischen Einflüssen auf den Geist des Propheten her[1]), indem man an die zahlreichen Gesichte bei den exilischen Propheten Ezechiel und Daniel erinnert. Allein nur dann liesse sich das häufige Vorkommen von Gesichten bei exilischen und nachexilischen Propheten aus den zahlreichen bildlichen Darstellungen, welche dieselben im Exile bei den Völkern des Euphrat- und Tigrislandes zu schauen bekamen, erklären, wenn die Visionen nicht etwas unwillkürlich Erlebtes, sondern etwas freithätig Erdachtes wären. Denn entsteht die Vision (vgl. über dieselbe zu 1, 7) durch eine unmittelbare göttliche Einwirkung auf den menschlichen Geist, infolge deren bei einem Zurücktreten, ja beziehungs-

1) Von babylonischen oder persischen Einflüssen, welche sich zum Theil schon in der Entstehung, besonders aber in der Ausgestaltung der Gesichte Sacharjas geltend machen sollen, sprechen in mehr oder minder bestimmter Weise z. B. Münter, die Religion der Babylonier, Kopenhagen 1827, S. 89; Eichhorn, Einleitung III, 359; Berthold, Einleitung S. 1699; De Wette, Einleitung §. 248; Hävernick, Einleit. II, 2. 406; Keil, Einleit. S. 311; Herzfeld, Gesch. Jisraels III, 21; Ewald, Gesch. des Volkes Israel III, 2. S. 207 f. 212; auch Neumann S. 33.

weise sogar einer völligen Hemmung der menschlichen Freithätigkeit die dem menschlichen Geiste zu eigen gewordenen Vorstellungen zu eigenthümlichen Bildern aneinander gereiht werden, so lässt sich nicht absehen, wesshalb diese Einwirkungen Gottes gerade erst von der Zeit des Exils an haben eintreten können und inwiefern dieselben durch babylonische Einflüsse auf die Propheten bedingt seyn sollen. Zudem enthalten die Schriften anderer nachexilischer Propheten, wie die Schriften Haggais und Maleachis gar keine Visionen, während hinwiederum auch bei vorexilischen Propheten Gesichte vorkommen, besonders bei Amos, auch bei Jesaja; vgl. auch Gen. 15, 1; 46, 2; Num. 12, 6; Joel 3, 1. Eben so wenig lässt sich in der Ausgestaltung der Gesichte Sacharjas ein fremdartiges, babylonisches Colorit mit Sicherheit nachweisen. Man hat zwar auf eine erst in den nachexilischen Schriften sich findende ausgebildete Angelologie (Dämonologie) bei Sacharja hinweisen wollen [1]). Allein die Angelologie und Dämonologie des Sacharja ist nicht ausgebildeter, als die des Buches Hiob, welches doch jedenfalls

---

1) Auf die jüdische Ueberlieferung darf man sich hiefür jedenfalls nicht berufen; denn diese sagt blos, dass die Namen der auch zuvor bekannten Engel von den Exulanten aus Babylon mitgebracht worden seyen. So J. Rosch ha-Schana 56 d: „Rabbi Chanina sprach: die Namen der Monate kamen durch Vermittelung der Exulanten aus Babel. Früher sagte man: im Monate Ethanim, als in welchem die Patriarchen geboren wurden, die Patriarchen starben, die Patriarchenfrauen heimgesucht wurden; oder: im Monate Bul, als in welchem das Laub fällt und die Erde schollig wird, in welchem man dem Vieh Futter aus dem Hause gibt (weil nemlich draussen keines mehr wächst); oder: im Monate Siv, als in welchem die Welt ihren Glanz gewinnt, die Sprösslinge hervorbrechen und die Bäume ausschlagen. Weiterhin aber sagte man dafür: im Monate Nisan im Monate Kislev; im Monat Tebet (vgl. B. Rosch ha-Schana 11 a). Rabbi Simeon, der Sohn Lakischs, sprach: auch die Namen der Engel kamen durch die Exulanten aus Babel. Früher hiess es: da flog zu mir einer von den Seraphim; Seraphim standen bei ihm. Von da an aber heisst es: der Mann Gabriel; Michael euer Fürst."

eher aus der Salomonischen als aus der exilischen Zeit begreiflich ist, und dessen vorexilischer Ursprung auch von De Wette, Ewald, Hirzel[1]), Bleek anerkannt wird; ja schon die Angelologie der Genesis, welches Buch jetzt allgemein als den frühesten Zeiten des uns überlieferten hebräischen Schriftthums angehörig betrachtet wird[2]), erscheint auf derselben Höhe der Ausbildung, wie die Angelologie des Sacharja. Dass Sacharja, wenn er 3, 9; 4, 10 von sieben Augen Jehovas rede, die sieben Amshaspand's zu den sieben Augen Gottes gemacht habe (Ewald, Gesch. III, 2. 208), hat nur den Werth eines sinnigen, aber unbewiesenen und unbeweisbaren Aperçu; was es um diese sieben Augen sey, siehe zu 3, 9. Die Siebenzahl ist eine schon im ältesten Israelitismus vorkommende heilige Zahl: in sieben Tagen hat Gott Himmel und Erde geschaffen, daher der siebente Tag ein heiliger Tag ist; dessgleichen ist auch das siebente und das auf das sieben mal siebente Jahr folgende Jahr ein heiliges Jahr, vgl. Ex. 23, 11; Lev. 25, 4. 8—10; sieben Arme zählte der Leuchter im Heiligthum, seine sieben brennenden Lampen waren sieben leuchtenden Augen vergleichbar. Wie man aber vollends in der Erwähnung eines Steines mit (?) sieben Augen, eines goldenen Leuchters mit sieben Lichtern, der vier Wagen (6, 1) das Zugrundeliegen einer den Juden bisher fremden, babylonischen oder persischen Lehre hat erkennen können (Münter S. 89), begreife ich nicht. In allen Visionen Sacharjas kommt keine Vorstellung vor, welche nicht entweder specifisch israelitisch, oder aber allgemein menschlich wäre; selbst in der ausgesandten Reiterschaar der ersten Vision darf man keine Nachbildung der persischen Eilboten ἄγγαροι (Herodot 8, 98; 3, 126; Xenophon, Cyr. 8, 6. 17) suchen (so z. B. noch Hitzig zu 1, 8; Neumann S. 91); denn nicht nur ist die Aussendung von Boten, auch reitenden Boten, etwas sehr allgemein menschliches, sondern es

1) Hirzel, Commentar zu Hiob, 2. Aufl., S. 9.

2) Vgl. Delitzsch, Commentar zur Genesis, 3. Aufl., S. 45. 46. Bleek, Einleitung S. 271.

hatten auch die Reiter der ersten Vision eine von der Mission jener persischen Eilboten, welche die königlichen Edicte durch das Land zu verbreiten hatten, ganz verschiedene Aufgabe.

Nicht an der babylonisch-persischen Cultur und Religion hat Sacharja sich gebildet, sondern an dem Prophetenthum seines Volkes; an dieses schliesst er sich enge an [1]). Er beruft sich nicht nur wiederholt auf die früheren Propheten (1, 4—6; 7, 7. 12), sondern nimmt auch ihre Weissagungen auf und führt sie zum Theil weiter aus (vgl. 1, 12 mit Jer. 25, 11. 12; 29, 10; Sach. 2, 8 mit Jes. 49, 20; Sach. 3, 8; 6, 12 mit Jes. 53; Jer. 23, 5; 33, 15; Sach. 3, 10 mit Micha 4, 4; Sach. 6, 13 mit Ps. 110, 4; Sach. 8, 4 mit Jes. 65, 18—20; Sach. 8, 19 mit Jer. 31, 13; hierher sind auch alle Weissagungen zu rechnen, welche das Gericht über die Heidenwelt, Israels vollständige Rückkunft aus Babel und Verherrlichung und der Heiden Bekehrung verkünden); ja sogar im Ausdruck lehnt er sich an frühere Propheten an (vgl. Sach. 2, 17 הַס כָּל־בָּשָׂר מִפְּנֵי יְהוָֹה mit Hab. 2, 20; Sach. 3, 2 אוּד מֻצָּל מֵאֵשׁ mit Am. 4, 11; Sach. 6, 8: הֵנִיחוּ אֶת־רוּחִי mit Ez. 5, 13; Sach. 7, 14 [9, 8] מֵעֹבֵר וּמִשָּׁב mit Ez. 35, 7; Sach. 8, 13 אַל־תִּירָאוּ תֶּחֱזַקְנָה יְדֵיכֶם mit Zeph. 3, 16; Sach. 8, 21 mit Jes. 2, 3; Sach. 8, 23 mit Jes. 4, 1).

Die Darstellungsweise Sacharjas ist nicht ohne Tadel geblieben. Uralt sind die Klagen über die Dunkelheit und das schwierige Verständniss seiner Visionen. Bereits Hieronymus bezeichnet in der Vorrede zum 1. Buche seines Commentars das Weissagungsbuch Sacharjas als ein *obscurissimus liber* und beginnt sein zweites Buch mit den Worten: *Ab obscuris ad obscuriora transimus et cum Moyse ingredimur in nubem et caliginem. Abyssus abyssum invocat in voce cataractarum Dei, et gyrans gyrando vadit spiritus et in circulos suos revertitur; Labyrinthios patimur errores et Christi caeca regimus filo vestigia.* Und ebenso urtheilen über die Dunkelheit der Sacharjanischen Weissagungen auch die alten jüdischen Ausleger; vgl. bei Carpzov, *introductio* III, 445; Hengsten-

1) Vgl. Hengstenberg, Beiträge I, 366. 367.

berg, Christologie III, 1. 251. Man wird diese Klagen nicht als völlig unbegründet abweisen können, den Grund hievon aber nicht darin suchen dürfen, dass die Symbolik der Propheten ohne Erfindungsgeist sey (De Wette Einleitung S. 334) und etwas nicht recht bestimmt Bezeichnendes habe (Bleek, Einleitung S. 553). Denn es ist kein einziges Symbol oder Bild namhaft zu machen, welches nicht mit gutem Grunde zur Bezeichnung gerade der Sache gewählt wäre, welche es eben bezeichnen soll. Wenn nun aber trotzdem sich uns Manches nicht zu zweifelloser Gewissheit aufhellen will, so wird es sicher richtiger seyn, diess aus einem Mangel in uns Auslegern selbst, der dem Verständniss des prophetischen Wortes noch im Wege steht, als aus einem Mangel an der Symbolik des Propheten zu erklären.

Die ihm zu Theil gewordenen Visionen und den ihm gegebenen Auftrag, den Hohepriester Josua zu krönen, erzählt Sacharja der Natur der Sache gemäss in schlichter Prosa; und auch die Stücke Cap. 1, 1—6; 7 und 8 sind meist in schlichter, aber edler, der Sprache der früheren hebräischen Schriftsteller ähnlicher Prosa [1]) geschrieben, welche nur hin und wieder in einzelnen Versen durch Anstreben eines durchgeführteren Parallelismus und genaueren Rhytmus an die Sprache der Poesie anklingt. Dass die Sprache Sacharjas eine matte chaldaisirende Prosa sey, ist ein unbegründeter Vorwurf Grambergs [2]), wogegen Andere, wie z. B. Eichhorn, Keil, mit Recht die bei einem so späten Schriftsteller auffallende Reinheit von Chaldaismen hervorheben. Nur die Vocalisation von אֵסָעֲרֵם 7, 14 statt אֲסַעֲרֵם ist ein Syriasmus, welcher aber nicht sowohl auf Rechnung des Verfassers, sondern seiner Punktatoren zu setzen ist. Als charakteristische Eigenthümlichkeiten der Diction des Sacharja ist etwa Folgendes zu bemerken. Sacharja liebt es gleich vielen anderen Propheten

1) Ewald, die Proph. des A. B. II. S. 522: „Seine Sprache ist schon wieder fester und genauer, der ältern im Aeussern wieder ähnlicher." Keil, Einl.: „Die Sprache ist nach guten ältern Mustern gebildet."

2) Gramberg, krit. Gesch. der Religionsideen des A. T. II, 516.

(vgl. die nachex. Proph. I, 29), oftmals hervorzuheben, dass die von ihm ausgesprochenen Weissagungen Worte Jehovas seyen, und weist auch wiederholt darauf hin, dass aus der Erfüllung der Weissagungen die göttliche Sendung dessen, der sie ausspricht, zu erkennen sey, vgl. 2, 13. 15; 4, 9; 6, 15. Durch ihre Seltenheit oder sonstwie auffallende Redensarten, Worte oder Constructionen sind: מְצֻלָּה 1, 18; שְׂרֻקִּים ebend.; תְּפוּצֶנָה מִטּוֹב 1, 17; אֶהְיֶה־לָּהּ חוֹמַת אֵשׁ סָבִיב 2, 9; יוֹשֶׁבֶת בַּת־בָּבֶל *die du wohnest bei der Tochter Babels* 2, 11; אַחַר כָּבוֹד שְׁלָחַנִי 2, 12; בְּבָבַת עֵינוֹ ebend.; צוֹא *sordidus* 3, 4; מַחֲלָצוֹת ebend.; מַהְלְכִים 3, 7; גֻּלָּה 4, 2 und גֻּלָּהּ 4, 3; מוּצָקוֹת 4, 2; תְּשֻׁאוֹת als Accusativ der näheren Bestimmung 4, 7; עַיִן als Masculinum 4, 10; שִׁבֳּלֵי הַזֵּיתִים 4, 12; צַנְתְּרוֹת ebend.; das Wort אֲמֻצִּים, falls dasselbe nemlich für חֲמוּצִים stehen sollte 6, 3. 7; שָׁמִיר 7, 12; עֹד אֲשֶׁר־יָבֹאוּ 8, 20; der eigenthümliche Gebrauch des accusativischen אֵת 7, 7; 8, 17. Auffallende Wortformen oder Punctationen finden sich in הָרֹאשָׁה 4, 7; בַּז für בָּז 4, 10; לָנָה 5, 4; לָה 5, 11; הֻנִּיחָה ebendaselbst.

Ueber die Psalmüberschriften, welche den Namen Sacharjas nennen, siehe die nachex. Proph. I, 32. 33.

Auslegung.

Cap. I, 1—6. **Ermahnung zu wahrer Bekehrung.**

V. 1. Im achten Monat, im zweiten Jahre des Darius, erging das Wort Jehovas an Sacharja, den Sohn Berechjas, des Sohnes Iddos, den Propheten also. Ueber den hier gemeinten Darius vgl. die nachex. Proph. I, S. 7, auch Mann[1]) S. 14—24; über die Zeitverhältnisse des zweiten Jahres seiner Regierung siehe §. 2 der Einleitung zu Hag. und zu Sach. Der achte Monat, aus welchem Sacharjas erste Weissagung stammt, hiess ursprünglich יֶרַח בּוּל (1 Kön. 6, 38), wofür später der Name מַרְחֶשְׁוָן gebräuchlich wurde. Auffallend ist, dass, während Sacharja sonst, wo er das Datum seiner Weissagungen angibt, nicht blos das Jahr und den Monat, sondern auch den Tag nennt, Cap. 1, 7; 7, 1, womit zu vgl. Hag. 1, 1. 15; 2, 1. 10. 20, hier dagegen der Monatstag unausgedrückt bleibt. Es ist daher sehr wahrscheinlich, dass man nach dem Vorgange von Chr. B. Michaelis die Worte בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁמִינִי zu erklären hat: am achten Neumondstage[2]). Sprachliche Schwierigkeiten bietet diese Erklärung nicht, da ja bekanntlich חֹדֶשׁ eigentlich Erneue-

---

1) J. D. Mann, die dem Propheten Zachariah gezeigte Gesichte und Predigten. Bremen 1734 (erstreckt sich nur über die ersten 6. Capp.)

2) Auch Schmieder (im v. Gerlach'schen Bibelwerk) hält es für wahrscheinlich, dass der 1. Tag des Monats gemeint sey.

rung, speziell das erneuerte Sichtbarwerden des Mondes bedeutet; daher ist auch die Bedeutung Neumond חֹדֶשׁ (vgl. 1 Sam. 20, 5. 18. 24; 2 Kön. 8, 23; Hos. 5, 7; Am. 8, 5 und sehr oft im Plural) die nächstliegende, aus welcher sich die Bedeutung Monat erst ableitet. Ist aber hier der Neumond gemeint, so erging Sacharjas erste Weissagung ebenso an einem Festtage, wie die erste Weissagung Haggais, vgl. zu Hag. 1, 1 am Ende. Bezüglich der genealogischen Angaben über Sacharja siehe oben S. 8. Nach der Accentuation, welche עִדּוֹ durch Mercha mit הַנָּבִיא verbindet, bezöge sich die Berufsangabe *Prophet* auf Iddo; diese Verbindung stützt sich wohl auf den altjüdischen Kanon, dass wo zur näheren Bezeichnung eines Propheten auch sein Vater genannt werde, dieser ebenfalls ein Prophet gewesen sey [1]). Da es aber doch viel natürlicher ist, dass derjenige, dessen Weissagungen sofort folgen, als Prophet bezeichnet werden solle, als dass bezüglich eines seiner Vorfahren die Angabe gemacht werden solle, derselbe sey ein Prophet gewesen, und da auch Habakuk und Haggai sich am Anfange ihrer Weissagungsbücher ausdrücklich mit dem Prophetennamen schmücken, vgl. Hab. 1, 1; Hag. 1, 1, so ist הַנָּבִיא auf זְכַרְיָה zu beziehen.

V. 2. 3. Schwer gezürnt hat Jehova über eure Väter! So sagst du nun zu ihnen: Also spricht Jehova der Heerschaaren: wendet euch zurück zu mir, Spruch Jehovas der Heerschaaren, so werde ich mich zu euch zurückwenden. Der Ausspruch in V. 2 gilt zunächst nur dem Propheten und gibt demselben an, wesshalb er überhaupt im Auftrage Jehovas zu seinem Volke reden, und zwar speciell die fol-

---

1) Vgl. B. Megilla 15 a: „Ueberall wo in der Prophetie der Name des Propheten und zugleich der Name seines Vaters genannt wird, ist vorausgesetzt, dass der Prophet auch einen Propheten zum Vater hat, und umgekehrt: wo der Vater nicht genannt wird, ist vorausgesetzt, dass dieser kein Prophet war. Ebenso ist, wo seine Stadt ausdrücklich genannt wird, vorausgesetzt, dass er gerade aus dieser Stadt war; wird seine Stadt nicht genannt, so ist vorausgesetzt, dass er aus Jerusalem war."

genden Worte demselben verkünden solle. Weil Jehova so schwer über ihre Väter gezürnt hat, so soll der Prophet im Namen Jehovas[1]) seine Volksgenossen ermahnen, sich ernstlich zu Jehova zu bekehren und seinem Worte zu gehorsamen, damit es nicht auch ihnen gehe, wie ihren Vätern, damit nemlich nicht auch über sie Jehova so schwer zürne, wie er über ihre Väter gezürnt hat. Dadurch, dass das Prädicat קָצַף vor seinem Subjecte steht und dazu noch am Ende des Satzes sein eigenes Substantiv als Object hinzutritt, so dass der ganze Satz von der Wurzel קצף eingeschlossen ist, soll der Begriff des Zürnens besonders hervorgehoben und gesteigert werden, vgl. Ew. §. 281 a. Wir können diess im Deutschen nur wiedergeben mit: *schwer gezürnt hat Jehova* (LXX: ὠργίσθη ὀργὴν μεγάλην). Dem so sich ergebenden Sinn scheint freilich entgegen zu stehen, dass Jehova nach V. 15 über Israel nur ein wenig gezürnt hat (Neumann); allein in V. 15 will מְעַט nicht das Maass der Heftigkeit, sondern die Dauer des Zürnens angeben. Denn dass Jehovas Zorn über Israel ein heftiger gewesen sey, ist auch sonst die Ansicht des Propheten, vgl. 7, 12, und lässt sich überhaupt nicht bestreiten. Die Schwere der Strafe, welche jener Zorn herbeiführte, die Zerstörung Jerusalems, des Tempels, das Exil sind Zeugen von der Schwere des göttlichen Zorns. Das Suff. von אֲבוֹתֵיכֶם bezieht sich auf das ganze derzeitige Israel, als dessen Repräsentant hier der Prophet von Jehova angeredet wird. Das Perfectum וְאָמַרְתָּ ist als Ausdruck eines Geheisses oder Befehles aufzufassen, und daher mit dem Imperativ zu übersetzen. Wird nemlich an einen Satz, welcher die Aussage von einer vollendeten Handlung oder einem eingetretenen Zustande enthält, dessen Verbum daher im Perfectum steht, oder überhaupt an einen Satz, welcher die Darlegung eines als thatsächlich an-

---

1) Hieronymus ad h. l.: *Notandum, quod in paucis versiculis brevibusque sententiis semper in Aggaeo et Zacharia addatur dicit Dominus exercituum, ut sciant Dominum esse, qui praecipit adversus regis imperium et hostes circumfrementes, et hac ad aedificationem templi fiducia concitentur.*

genommenen Verhältnisses gibt, ein weiteres Perfectum mit וְ consecutivum angeschlossen, so bezeichnet diess letztere die nothwendige Folge jener Handlung, jenes Zustandes oder Verhältnisses, von welcher das redende Subject annimmt, dass sie als unumgänglich nothwendig bereits so gut als eingetreten sey, vgl. Jes. 6, 7; Ps. 80, 13; Ex. 33, 2. Diese Folge kann unter Umständen eine gefürchtete, vgl. Gen. 20, 11; 44, 22, oder auch eine gewünschte seyn, so dass im letzteren Falle der Ausdruck dieser gewünschten nothwendigen Folge oft den Werth eines unweigerlichen Befehles hat, vgl. Ex. 33, 21; Levit. 18, 26. 30; Deut. 6, 21; 29, 8; Ez. 3, 17; Mal. 2, 15. 16; Ges. Lehrgeb. §. 205, 6. b S. 767; Ew. §. 342 b. 2. Das Suffix von אֲלֵהֶם, welches die Ausgaben nach den weitaus meisten Handschriften ohne das י des Plurals schreiben, bezieht sich nicht, was grammatisch allerdings am nächsten läge, auf אֲבוֹתֵיכֶם; denn die Väter, über welche Jehova gezürnt hat, gehören nicht mehr der Gegenwart, sondern der Vergangenheit an, vorzugsweise der Zeit des beginnenden Exils; an sie konnte der Prophet seine Busspredigt nicht mehr richten. Man hat aber auch nicht anzunehmen, dass das Wort Jehovas die vergangenen Geschlechter mit denen der Gegenwart identificirt habe (Neumann); denn wie scharf das Wort Jehovas im Gedankengang unserer Stelle die gegenwärtige Generation von ihren Vätern unterscheide, zeigt z. B. gleich der folgende V. 4. Sondern man hat hier eine Ungenauigkeit der Diction zuzugeben und אֲלֵהֶם zu fassen: zu ihnen, nemlich deinen Volksgenossen, den Kindern Israel. Diese Ungenauigkeit erklärt sich leicht aus der schon V. 2 sich kundgebenden feierlichen Gehobenheit der Rede und ist um so unverfänglicher, als es sich ja ganz von selbst versteht, dass der Prophet seine Weissagungen an das derzeitige Israel zu richten habe. Das derzeitige Israel nun ermahnt der Prophet, zu Jehova zurückzukehren. Gleich einem treulosen Weibe war Israel von seinem Eheherrn Jehova weggelaufen und seine eigenen buhlerischen Wege gegangen, vgl. Jer. 3, 6. 8. 11. 12; gleich abtrünnigen Kindern hatte es sich von Jehovas Vaterherzen losgerissen und seine eigenen gottlosen Wege

eingeschlagen, vgl. Jer. 3, 14. 22. Darum wird Israel eingeladen, jetzt wieder in sein früheres Verhältniss zu Jehova zurückzukehren, ihn um Vergebung der Sünde seiner Treulosigkeit anzuflehen (Hos. 14, 2. 3), und wiederum vor Jehova (Gen. 17, 1; 24, 40) in den von ihm vorgezeichneten Wegen (Gen. 18, 19; Deut. 10, 12; Ps. 119, 32; 128, 1) zu wandeln. Kann aber diese Ermahnung auch noch dem gegenwärtigen Israel gelten, welches ja bereits, dem Worte Gottes durch Haggai gehorsam, den Tempelbau wieder aufgenommen hat? Man könnte vermuthen, dass kurz, ehe Sacharja seine Weissagung aussprach, Thattenai sich in die Angelegenheiten des Tempelbaues gemischt habe und darob dem so wankelmüthigen Volke wieder die Lust zum Tempelbau entschwunden sey, und dass sich auf diese Muthlosigkeit und Unlust die Ermahnung des Propheten beziehe. Allein als Thattenai nach Jerusalem kam, wurde am Tempel bereits fleissig mit Quadersteinen und Holz gebaut, vgl. Esr. 5, 8, während die Ermahnung Sacharjas vor dem 24. Tage des 9. Monats gesprochen wurde, an welchem Tage man erst Stein zu Stein zu legen anfing, vgl. Hag. 2, 15. 18. Da nun Thattenai erst geraume Zeit nach der ersten Weissagung Sacharjas von dem Tempelbau Kenntniss nahm, somit auch die Ermahnung Sacharjas sich nicht auf eine in Folge der Einmischung Thattenais eingetretene Entmuthigung der Israeliten beziehen kann, eine weitere besondere Veranlassung zu dem Bussrufe Sacharjas aber nicht vorliegt, so müssen wir annehmen, dass Jehova mit der bisherigen Umkehr Israels noch keineswegs zufrieden war, dieselbe noch keineswegs als genügend anerkannte, und daher Israel durch Sacharja von Neuem zur Umkehr auffordern liess. Der Bussruf Sacharjas bezweckt daher, Israel zu erklären, dass Jehova durch die äussere Umkehr, welche sich in der Wiederaufnahme des Tempelbaues manifestirte, keineswegs zufrieden gestellt werden könne, sondern von seinem Volke eine wahrhaftige und ernstliche Umkehr, eine gründliche Abwendung ihrer Herzen von ihren bisherigen Wegen und ihrer bisherigen Sinnesweise, und eine treue, feste Hinwendung derselben zu Jehova und seinen Wegen fordere (**Baumgarten** I, 39).

Das Wort *kehret zurück zu mir* ist eingeschlossen von zwei Versicherungen, dass Jehova es ist, der also zu Israel redet; das Volk soll hiedurch gewarnt werden, die Mahnung dieses Wortes nicht leichtsinnig in den Wind zu schlagen. Aber nicht bei einer blosen Mahnung lässt es Jehova bewenden, sondern er fügt zugleich auch die Verheissung bei, dass, wenn Israel die Mahnung seines Gottes sich gesagt seyn lasse, auch er sich zu Israel hinwenden werde. Ueber die Construction vgl. zu Hag. 1, 8. S. 44. 45. Kehrt Israel wieder zu Jehova zurück, so kehrt auch er sich wieder in Gnaden zu Israel zurück (vgl. Jak. 4, 8), d. h. er nimmt Israel in das frühere, nur durch Israels Treulosigkeit zerrissene Verhältniss wieder auf, vergibt ihm seine Sünde und überströmt es wieder mit seinem Segen und Schutze, vgl. Jer. 3, 12 ff. Auch von dieser Verheissung wird am Schlusse des Verses ausdrücklich bezeugt, dass Jehova sie gesprochen habe, dieselbe also durchaus verlässig sey.

V. 4. Seyd nicht wie eure Väter, welchen die früheren Propheten zuriefen: „Also spricht Jehova der Heerschaaren: wendet euch zurück von euren üblen Wegen und von euren üblen Werken"; sie aber hörten nicht und horchten nicht auf mich, Spruch Jehovas. Da es der Natur der Sache nach sehr nahe liegt, dass die Gesinnungen der Väter sich auf ihre Kinder fortpflanzen und so letztere in den Wegen der ersteren wandeln, so tritt zu der positiven Ermahnung von V. 3 nun in V. 4 die negative Warnung, doch ja nicht, wie ihre Väter gethan haben, diese Mahnung zur Umkehr zu überhören und ihr ebenfalls ungehorsam zu werden. Auch an ihre Väter war dieselbe Mahnung ergangen, von ihren schlimmen Wegen zu Jehova zurückzukehren; aber die Propheten, welche Israel diese Ermahnung zur Umkehr zuriefen, fanden so wenig Gehör bei dem Volke, dass sie selbst darüber klagen mussten, dass ihre Worte keine Aufnahme in dem Herzen des Volkes fänden, vgl. 2 Kön. 17, 13 ff.; Jes. 31, 6; Hos. 14, 2. 3; Joel 2, 12; Jer. 3, 12 ff.; 7, 13; 18, 11. 12; 25, 4—7; 35, 15; Ez. 33, 11. Jedoch hat Sacharja nicht blos solche Stellen im Auge, in welchen

die früheren Propheten geradezu das Wort שׁוּבוּ Israel zuriefen, sondern überhaupt alle diejenigen Stellen, in welchen sie Israel ermahnten, nicht länger bei ihrem bisherigen Sündigen zu beharren, sondern wieder in den Gehorsam Jehovas zurückzukehren. Dass Sacharja hier und 7, 7. 12 auf die Wirksamkeit seiner Vorgänger in dem prophetischen Berufe ausdrücklich Bezug nimmt, kann uns nicht befremden, da wir diess auch bei anderen Propheten, namentlich bei Jeremia, finden, vgl. Jer. 3, 25; 25, 4; 26, 5; 28, 8; 35, 15; dass er aber die Propheten, deren Aussprüche er hier im Auge hat, הַנְּבִיאִים הָרִאשֹׁנִים nennt, wodurch er sich und seine gleichzeitigen Berufsgenossen indirect als הַנְּבִיאִים הָאַחֲרוֹנִים hinstellt, zeigt uns, dass er sich durch eine zeitliche Kluft von den bisherigen Propheten getrennt weiss. Diese Kluft ist das Exil. Zwar fällt in die Zeit des Exils die Wirksamkeit Daniels; aber Daniel nimmt unter den alttestamentlichen Propheten eine ganz besondere Stelle ein, wie denn auch sein Weissagungsbuch keine Aufnahme unter den prophetischen Schriften des alten Testamentes fand, sondern unter die Kethubim gestellt wurde. Daniel hatte nicht, wie die anderen Propheten, die Aufgabe, seine von Jehova abgefallenen Zeitgenossen zu Jehova zurückzuführen, sondern vielmehr die Aufgabe, dem Volke Israel für die noch bevorstehenden schweren Zeiten zu der Erkenntniss zu verhelfen, dass auch die grossen Welterschütterungen, welche im Anzuge waren, und die hieraus dem Volke Gottes erwachsenden Drangsale in den Heilsrathschluss Jehovas aufgenommen seyen und zu einem segensreichen Ende hinausführen würden. Wie Daniel überhaupt gar nicht inmitten seines Volkes, sondern am Hofe der Weltmacht lebte, so waren auch seine Weissagungen gar nicht für das Israel der Gegenwart, sondern für die zukünftigen Geschlechter bestimmt, vgl. Dan. 8, 26; 12, 4. Erst nach dem Exile trieb der Stamm der alttestamentlichen Prophetie, welcher während des Exils gleichsam in eine winterliche Erstorbenheit gerathen war, nochmals neue Zweige, nemlich das Prophetentriumvirat des Haggai, Sacharja und Maleachi[1]). Die Wege und Werke des früheren

1) In der Masora ist der Ausdruck נביאים ראשונים bekanntlich Be-

Israel werden רָעִים genannt, zunächst um desswillen, weil sie sittlich verwerflich waren; zugleich aber auch weil sie als sittlich verwerfliche Wege und Werke schlimme Folgen für diejenigen herbeiführen mussten und auch wirklich herbeigeführt haben, welche auf diesen Wegen wandelten, diese Werke vollbrachten. Man wird daher gut thun, רָעִים, hier mit *übel* zu übersetzen, indem diess ebenfalls beides, die sittliche Verwerflichkeit und die schlimmen Folgen, befasst. Die Lesart des Kethib מַעֲלִילֵיכֶם, wofür das Keri und einige Handschriften מַעַלְלֵיכֶם lesen, ist beizubehalten. Die Lesart des Keri ist wahrscheinlich nur daraus entstanden, dass man an dem sonst nicht vorkommenden masculinisch gebildeten Plural עֲלִילִים von dem Femin. עֲלִילָה Anstoss nahm; allein dass sich von Femininis im Plural neben den Formen mit der Femininendung auch Formen mit der Masculinendung finden, ist nichts Seltenes. An dem Keri aber müsste man, trotzdem dass es durch מַעֲלָלֵינוּ in V. 6 gestützt zu werden scheint, doch darum gerechteren Anstoss nehmen, weil man die Präp. מִן vor מַעַלְלֵיכֶם nur ungerne vermissen möchte (Burger). Die Worte וְלֹא שָׁמְעוּ וגו׳ sind noch abhängig von dem Relativum אֲשֶׁר; in der deutschen Uebersetzung müssen wir jedoch, wenn wir nicht undeutlich werden wollen, die relativische Verbindung aufgeben und einen neuen Satz beginnen. Das אֵלַי gehört gleicherweise zu שָׁמְעוּ wie zu הִקְשִׁיבוּ.

V. 5. 6. Eure Väter — wo sind sie? Und die Propheten — können sie ewig leben? Jedoch meine Worte und meine Satzungen, welche ich meinen Knechten, den Propheten befohlen hatte, — haben sie nicht eure Väter erreicht, dass sie sich umwandten und sprachen: wie Jehova der Heerschaaren uns zu thun gedachte entsprechend unseren Wegen und unseren Werken, also hat er an uns gethan. Allgemein zugestanden ist, dass V. 5 und 6 die Warnung des vorausgehen-

zeichnung der Bücher Josua, Richter, Samuels und der Könige geworden.

den Verses aus dem Geschicke begründen, welches die den Mahnungen Jehovas, der in den Propheten redete, ungehorsamen Väter betroffen hat; die Auffassung der einzelnen Theile dieser Verse ist aber streitig, da die Fragen von V. 5 eine mannichfache Deutung zulassen. Die älteren Ausleger, besonders die jüdischen, fassen die erste Frage von V. 5 als eine in lebhafter Erregtheit ausgesprochene Hinweisung darauf, dass die Väter wegen ihres Ungehorsams von Jehova hingerafft worden seyen. Allein bei dieser Auffassung will sich das Folgende in keiner Weise passend anschliessen. Denn nimmt man die folgende Frage als weitere, der vorhergehenden parallele Hinweisung darauf, dass auch die Propheten, unter welchen natürlich nicht mit Hieronymus, Cyrillus, Luther, Draconites[1]) u. A. falsche, sondern gottgesandte Propheten zu verstehen sind, nicht immer am Leben bleiben konnten, um die sündigenden Väter zurechtzuweisen (Kimchi)[2]): so sieht man die Bedeutsamkeit einer solchen nachträglichen Hinweisung gerade hierauf nicht recht ein; denn nachdem einmal darauf hingewiesen war, dass die Väter von der Folge ihres Ungehorsams dahingerafft worden seyen, wäre es überflüssig gewesen, noch zu bemerken, dass auch die Propheten sterben müssen und daher nicht immerfort ermahnen können. Wollte man mit Abrabanel, Ewald diese Frage so verstehen, dass der Prophet damit seinen Zeitgenossen das baldige Verstummen der Prophetie ankündigte, wesshalb man wohl thue, ihre Worte bei Zeiten zu beachten, so lange dieselben noch ergehen, so würde damit die Aussage von V. 6 ausser Zusammenhang stehen; denn V. 6 sagt ja nicht von den Propheten überhaupt, so dass auch die jetzigen nachexilischen Propheten dabei mitinbegriffen wären, dass ihre Worte sich bewährt haben und ewig sich bewährend bleiben, sondern nur, dass die Väter von den Strafandrohungen der zu

---

1) Joh. Draconites, *Zacharias propheta*, *Vitebergae* 1565 (ein Theil seiner *Biblia pentapla*).

2) R. David Kimchi's *commentary upon the prophecies of Zechariah translated from the Hebrew by* A. M'Caul. *London* 1837.

ihrer Zeit wirkenden Propheten wirklich betroffen worden seyen. Das Targum, der Bab. Talmud tract. Sanhedrin *fol.* 105 a, Raschi, Oecolampad, Venema[1]) und ähnlich auch Burger, Neumann fassen die zweite Frage als eine Entgegnung des Volkes auf die Frage des Propheten; hatte der Prophet das Volk darauf hingewiesen, dass die Väter um ihrer Sünde willen dahingerafft wurden, so weise das Volk dem gegenüber darauf hin, dass die Propheten, die ja doch nicht gesündigt hätten, auch nicht ewig am Leben geblieben seyen. Allein diess hätte nicht durch das Imperf. יִחְיוּ, sondern nur durch das Perf. חָיוּ oder durch einen Satz wie וְהַנְּבִיאִים הֲלֹא גַם הֵמָּה כְּבָר מֵתוּ ausgedrückt werden können. Sprachlich möglich wäre diese Erklärung nur dann, wenn man übersetzte: ja, sollen denn die Propheten ewig leben? d. h. willst du denn etwa mit der Hinweisung auf den Untergang der Väter sagen, dass die Propheten, die nicht sündigen, ewig leben? Worauf dann Jehova in V. 6 antwortet: das nicht, sondern nur diess, dass u. s. w. Allein auch dieser Auffassung stünde entgegen, dass es misslich ist, ohne durch irgend eine Andeutung des Propheten dazu berechtigt zu seyn, V. 5 und 6 als ein Zwiegespräch zwischen Jehova (oder dem Propheten) und dem Volke zu fassen. Wenn es sonach wegen des Zusammenhangs mit dem Folgenden unthunlich ist, die erste Frage als eine Hinweisung darauf zu verstehen, dass die Väter von den Gerichten Gottes betroffen und vernichtet worden seyen, so bleibt nur übrig, den ganzen V. 5 im Sinne eines Concessivsatzes zu fassen, zu welchem dann in V. 6 durch die Partikel אַךְ (vgl. über dieselbe Ew. §. 105 d) die nöthige Einschränkung und Richtigstellung hinzugefügt wird. Der Concessivgedanke ist in die Frageform gekleidet, weil der Prophet den möglichen Einwand, welchen das Volk gegen seine Ermahnung von V. 4 etwa zu erheben geneigt seyn mochte, von vorneherein abschneiden will. Er frägt daher selbst, wie es sich mit ihren Vätern und mit den Propheten,

---

1) H. Venema, *sermones academici vice commentarii ad librum propheticum Zachariae. Leovardiae* 1787.

auf deren bald eingetretenen Tod sich Israel gegenüber der Warnung Sacharjas berufen zu können meinte, denn eigentlich verhalte, um dann in V. 6 zu zeigen, dass deren längst eingetretener Tod kein Beweis gegen seine Warnung, wohl aber die Erfüllung der von den Propheten verkündeten Strafweissagungen noch an den Vätern selbst eine Begründung seiner Warnung sey. Diess jedoch nicht in dem Sinne: „zwar leben eure Väter und die Propheten nicht mehr, um mit ihren Zeugnissen zu bestätigen, was zwischen ihnen vorgefallen ist“ (Eichhorn, Theiner)[1]), denn Sacharja hat ja bis jetzt noch gar nicht von Drohungen der Propheten, welche sich an den Vätern erfüllen sollten, gesprochen. Auch kann es nicht die Absicht Sacharjas seyn, zu sagen, dass wenn auch die Väter und die Propheten gleicherweise gestorben seyen, doch Jehovas Wort ewiglich in Kraft bleibe, wie sich an den Vätern selbst noch erwiesen habe (Calvin, Drusius[2]), Grotius, Maurer, Umbreit, Hitzig, Schmieder, Schlier)[3]); denn davon, dass Jehovas Wort ewig bleibe, sagt V. 6 nichts, sondern blos davon, dass die Väter nicht gestorben sind, ohne zuvor noch von den durch die Propheten angedrohten Strafgerichten ereilt worden zu seyn. Der Prophet will vielmehr daran erinnern, dass, wenn auch die Väter bereits längst dahingegangen seyen und es darnach scheinen könnte, als ob sie durch ihren Tod den Drohungen der Propheten entgangen seyen, und wenn auch die Propheten selbstverständlich den Weg alles

---

1) J. A. Theiner, die zwölf kleineren Propheten. Leipzig 1828.

2) Citirt nach den *Critici sacri Amstelodamenses.*

3) Aehnlich erklären (unter Zugrundelegung der irrigen Uebersetzung der LXX) auch Theodorus Mopsv. und Theodoretus, von welchen letzterer sagt: *βλέπετε, φησί, τῶν λόγων μου τὴν ἀλήθειαν, ὅτι καὶ τῶν προφητῶν τὸν βίον ὑπεξελθόντων καὶ τῶν πατέρων ὑμῶν τῇ τιμωρίᾳ παραδοθέντων μεμενήκασιν οὗτοι διὰ τῶν πραγμάτων κηρύττοντες τὴν ἀλήθειαν, καὶ τοὺς συγγεγραφότας προφήτας συνηγόρους οὐκ ἔχοντες — ἐδέξαντο γὰρ ἐκεῖνοι τοῦ θανάτου τὸν ὅρον — βοῶσι καὶ μαρτυροῦσιν, ὡς οὐδὲν ὑπ' ἐκείνων ἐῤῥέθη ψευδές.*

Fleisches gehen müssen und es infolgedess scheinen könnte, als ob mit ihrem Tode ihre Drohungen wirkungslos verhallten, — trotzdem ihre Väter nicht gestorben seyen, ohne dass sich zuvor die Drohungen der kurzlebigen und daher scheinbar unvermögenden Propheten, weil sie eben Drohungen Jehovas selbst waren, an ihnen erfüllt hätten; ja dass ihre Väter nicht gestorben seyen, ohne dass sie sogar selbst noch zuvor zu Jehova sich zurück gewandt und bekannt hätten, dass Jehova, was er ihnen um ihrer Sünden willen angedroht, auch wirklich an ihnen gethan habe. Die Ausdrücke דְּבָרַי und חֻקַּי hat man, da mit Recht der Plural und nicht der Sing. דְּבָרִי und חֻקִּי punktirt ist, nicht von dem Worte zu verstehen, womit die Propheten in Jehovas Auftrag das Volk nach V. 4 ermahnten, sondern, wie auch die zweite Hälfte von V. 6 zeigt, von jenen Worten, in welchen die Propheten dem Volke ankündigten, was Jehova ihm für den Fall, dass es nicht gehorsame, anzuthun gedenke, also von den Strafandrohungen (דְּבָרַי, vgl. Ez. 12, 28; Jer. 39, 16) und den Verkündigungen der göttlichen Gerichtsbeschlüsse (חֻקַּי, Zeph. 2, 2; Hiob, 23, 14). Diese Strafandrohungen und Gerichtsbeschlüsse Gottes eilten gleich nachgeschickten Boten den auf ihren gottlosen Wegen dahin wandelnden und immer mehr von Jehova sich entfernenden Vätern nach, holten sie ein und richteten ihren Auftrag an sie aus, indem sie sich an den Vätern verwirklichten (הִשִּׂיגוּ vgl. Deut. 28, 45; Ps. 69, 25; s. auch Deut. 28, 2. 15). Die Folge davon, dass die Väter von den nachgesandten Zornes- und Strafboten ereilt wurden, war, dass sie von ihren schlimmen Wegen um- und zu Jehova sich zurückwandten. Als kanonische Zeugnisse von dieser Umkehr des in das Exil geführten Israel lassen sich zwar nicht die Klagelieder Jeremiä, wohl aber Ps. 137; 126 (?); Esr. 9, 6 ff.; Dan. 9, 4 ff. betrachten. Dass die Väter selbst noch bekannt haben, Jehova habe alle seine beabsichtigten Drohworte an ihnen erfüllt, zeigt in besonderer Klarheit und Schärfe das angeführte Gebet Daniels Cap. 9, 4 ff., vgl. Klagl. 2, 17. — Die LXX übersetzen V. 6, als ob sie nach וְחֻקַּי noch קְחוּ, und nach צִוִּיתִי noch בְּרוּחִי gelesen hätten: *πλὴν τοὺς λόγους μου καὶ*

τὰ νόμιμά μου δέχεσθε, ὅσα ἐγὼ ἐντέλλομαι ἐν πνεύματί μου τοῖς δούλοις μου κτλ. Aehnlich auch die Peschito: *mandatorum autem et praeceptorum meorum, quae praeceperam servis meis prophetis, meminerunt patres vestri et recordati sunt et dixerunt etc.*

Das erste Gesicht.

Cap. 1, 7—17.

V. 7. 8. Am vierundzwanzigsten Tage des elften Monats, welcher ist der Monat Schebat, im zweiten Jahre des Darius, erging das Wort Jehovas an Sacharja, den Sohn Berechjas, des Sohnes Iddos, den Propheten, also. Ich schaute in der Nacht ein Gesicht, und siehe da war ein Mann, reitend auf rothem Rosse, und er hielt zwischen den Myrten, welche im Grunde standen; und hinter ihm waren blutrothe, feuerfarbene und weisse Rosse. Etwa drei bis vier Monate nach der ersten Weissagung Sacharjas und gerade zwei Monate nach der letzten Weissagung Haggais ergeht wieder ein Wort Jehovas an Sacharja, nemlich am 24. Tage des 11. Monats, also Mitte Februar des Jahres 519. Auffallend ist, dass in den nachexilischen Propheten gerade der vierundzwanzigste Monatstag so oft erwähnt wird und gerade an diesem Tage dreimal ein Wort Jehovas ergeht, vgl. ausser unserer Stelle Hag. 1, 15; 2, 10. 18. 20. Man wird diess kaum für zufällig halten können, sondern den Grund davon in einem Ereignisse zu suchen haben, welches an einem vierundzwanzigsten Monatstage Statt hatte. Dieses Ereigniss ist nun aber wohl schwerlich die Engelbotschaft, welche dem Daniel am 24. Tage des 1. Monats im 3. Jahre des Cyrus Kunde bringt über den Verlauf der nächsten Weltzeiten, vgl. Dan. 10, 4 ff. (Baumgarten I, 58 ff.), sondern vielmehr die am 24. Tage des 6. Monats im 2. Jahre des Darius geschehene Wiederaufnahme der Arbeit am Hause Jehovas und die an demselben Tage im 9. Monat jenes Jahres aufs Neue vollzogene Grundsteinlegung zum Tempel. Es ist eine Erwiederung Jehovas auf das

Thun Israels, welches durch die Wiederaufnahme des Tempelbaues am 24. Monatstage diesen Tag zu einem heiligen Tage gemacht hatte, wenn Jehova nun auch gerade diesen Tag erwählt, um an demselben wiederholt durch seine Propheten zu Israel zu reden. Ein Wort Jehovas, דְּבַר־יְהוָה, werden die Begebenheiten genannt, welche der Prophet nach den folgenden Versen zu schauen bekommt, weil Jehova sich ganz in derselben Weise der dem Propheten zu zeigenden Gesichte bedient, um dem Propheten seinen Sinn und Willen kund zu thun, wie der Mensch zu gleichem Zwecke sich des Schalles zu bedienen pflegt. Es sind daher diese den Sinn und Willen Jehovas verkündigende Gesichte ebensowohl ein Wort Jehovas, als der Schall ein Wort genannt wird, durch welchen der Mensch seines Herzens Gedanken der Aussenwelt mittheilt, vgl. Jes. 2, 1; Am. 1, 1. Da der Prophet das Wort Jehovas wörtlich mittheilen oder m. a. W. die Gesichte, durch welche Jehova sprach, genau so berichten will, wie sie ihm gezeigt wurden, so gebraucht er auch hier das die directe Rede einführende לֵאמֹר. Aehnlich wird auch sonst לֵאמֹר und dem entsprechend das griechische λέγων auch in solchen Fällen gebraucht, wo nicht der Schall, sondern etwa die Schrift (2 Kön. 10, 6; 1 Macc. 8, 31; Luc. 1, 63; Josephi *ant.* XI, 4. 7) oder ein Bote (1 Kön. 5, 16. 22) das Medium ist, wodurch Einer seine Gedanken mittheilt. Da die Wiedergabe des an ihn ergangenen Wortes Jehova in der Beschreibung der ihm gezeigten Gesichte besteht, so beginnt der Prophet erzählend mit רָאִיתִי הַלַּיְלָה וְהִנֵּה וגו׳. Diese Worte darf man nicht nach Analogie von Stellen wie Gen. 8, 13; 18, 2; 19, 28 übersetzen: ich schaute in die Nacht hinaus und siehe u. s. w. (Baumgarten, Neumann)[1];

---

1) Es ist jetzt allgemein anerkannt, dass hier von einer wirklichen Nacht die Rede ist, und nicht, wie einige ältere Ausleger (z. B. Oecolampad, vgl. auch Munsterus in *Crit. sacr. Amstel.* und Calvin), die zum Theil ebenfalls *vidi noctem* übersetzen, annehmen, der Ausdruck Nacht eine symbolische Bezeichnung der Vision von Seiten ihrer Dunkelheit und Schwierigkeit ist.

denn wo mit den Worten רָאִיתִי oder וָאֶרְאֶה mit folgendem הִנֵּה die Beschreibung eines prophetischen Gesichtes eingeleitet werden soll, besagt der Prophet durch רָאִיתִי oder וָאֶרְאֶה, dass er als רֹאֶה oder חֹזֶה ein Gesicht geschaut, ein Gesicht gehabt habe, vgl. Jes. 30, 10 (Umbreit), während er dann mit הִנֵּה die nähere Auseinandersetzung des gehabten Gesichtes beginnt, vgl. Ez. 1, 4; 8, 2; 10, 1. Durch הַלָּיְלָה kann daher nur gesagt seyn wollen, zu welcher Zeit der Prophet die Gesichte gehabt habe, dass es nemlich in der Nacht gewesen sey. Aber auch die Uebersetzung *ich hatte ein Gesicht zur Nachtzeit* wäre ungenau, da durch den Artikel vor לַיְלָה die Nacht, in welcher der Prophet die Gesichte sah, als die zu dem in V. 7 erwähnten 24. Tage gehörige Nacht bezeichnet wird (Drusius, Venema); man hat daher zu übersetzen: *ich schaute in der Nacht ein Gesicht.* Es ist die nächtliche Zeit, in welcher Jehova dem Propheten die folgenden Gesichte zeigt, weil in der Nachtzeit der Geist des Menschen am Meisten von der Aussenwelt abgezogen und darum am geeignetsten ist, göttliche Gesichte zu empfangen. Denn wenn ein Prophet Gesichte schaut, so ruht seine äussere Sinneswahrnehmung für den Augenblick gänzlich; die Receptivität des Propheten ist vollständig von der Einwirkung des Geistes Gottes, infolge deren er die Gesichte zu schauen bekommt, in Beschlag genommen, und innerhalb des Kreises der von ihm wahrgenommenen Gesichte bewegt sich auch ausschliesslich seine Spontaneität. Ein dem visionären Zustande analoger und sehr nahe verwandter Zustand ist der Zustand des Phantasirens und Träumens. Der menschliche Geist besitzt, wie diese Zustände beweisen, die Fähigkeit, auch ohne dass er durch äussere Sinneseindrücke im Augenblicke gereizt wird, thätig zu seyn; er vermag also eine Thätigkeit zu entfalten, welche nicht von einer gleichzeitigen oder unmittelbar vorausgehenden Einwirkung der Aussenwelt abhängig ist. Nachdem nemlich dasjenige Organ des Geistes, welches die Sinneseindrücke aufnimmt und dadurch dem Geiste zur Bildung von Vorstellungen und Begriffen verhilft, seine Thätigkeit vollzogen hat, entschwinden die so gewonnenen Bilder und Begriffe nicht sofort wieder

dem Geiste, sondern werden von demselben festgehalten und zwar mit um so grösserer Energie und auf um so längere Zeit, je intensiver der Eindruck war, welcher aufgenommen wurde, und je logisch richtiger der Process war, durch welchen es von dem aufgenommenen Sinneseindrucke aus zur Bildung des Begriffes kam. Ruht nun die Sinneswahrnehmung, so sind dem Geiste allein seine bereits gewonnenen Vorstellungen und Begriffe präsent; von ihnen wird er dann allein sollicitirt. Von welchen Vorstellungen und Begriffen er aber bei ruhender Sinneswahrnehmung gerade sollicitirt werde, hängt einestheils ab von der grösseren oder geringeren durch öftere oder seltenere Wiederholung gesteigerten Intensität, mit welcher die Aufnahme der Vorstellungen und die Bildung der Begriffe vor sich gegangen ist, und andererseits von der sachlichen Verwandtschaft der gewonnenen Vorstellungen und Begriffe, von der zeitlichen Nähe, in welcher einzelne Vorstellungen und Begriffe gewonnen wurden, und endlich von der räumlichen Nähe, in der sich die Dinge, deren Bilder sich dem Geiste eingeprägt haben, befinden. Mit seinem Willen kann der Geist jedoch die ihn sollicitirenden Vorstellungen und Begriffe beherrschen; er kann sich gerade aufdrängende Vorstellungen oder ihn gerade sollicitirende Begriffe zurückdrängen und unterdrücken, infolge wovon andere Vorstellungen und Begriffe sich aufdrängen, mit denen er wieder ebenso verfahren kann. Uebt nun der Geist diese Herrschaft aus, so nennen wir diess je nach Umständen sich erinnern oder nachdenken oder phantasiren, letzteres in dem Sinne, in welchem man den Ausdruck gebraucht von solchen, welche still ihren Gedanken nachhängen. Je schwächer nun aber auch noch der Wille wird, desto mehr drängen sich die Vorstellungen und Begriffe nur nach der Norm ihrer näheren und entfernteren Verwandtschaft (Vorstellungs- und Ideenassociation) dem Geiste auf. Im Schlafe und in gewissen Krankheitszuständen wird der Wille zeitweise gänzlich unthätig; je nach der Beschaffenheit des Organismus treten daher jetzt mit grösserer oder geringerer Energie die zum Eigenthum des Geistes gewordenen Vorstellungen und Begriffe denselben sollicitirend auf, es entsteht der Zustand des

Träumens oder Phantasirens (letzteres bei Kranken) [1]). Neue Begriffe werden in dem Zustande des Träumens und Phantasirens nicht gebildet. Genau genommen sind auch nicht einmal die im Traume und in den Phantasien auftauchenden Vorstellungen neu. Zwar zeigen sich im Traume vielfach ganz neue Bilder, welche in wachem Zustande wenigstens bis dahin noch nicht wahrgenommen worden waren, theils auch überhaupt gar nicht wahrgenommen werden können; allein die einzelnen Theile dieser Bilder bestehen immer aus Vorstellungen, welche der Geist auf demselben Wege, auf welchem er überhaupt zu Vorstellungen kommt, bereits erlangt hat. Nur die Verbindung der einzelnen Vorstellungen ist oft der Art, dass ein neues Gesammtbild entsteht [2]). Durch die Sollicitationen, welche die Traumgebilde auf den Geist ausüben, wird zwar das Gemüth des Träumenden meist in Mitleidenschaft ge-

---

1) R. M. Maimonides, *More Nebochim*, *transl. a* J. Buxtorfio. *Basileae* 1629 p. 293: „*Nosti quoque operationes hujus facultatis imaginatricis, memoriam videlicet vel recordationem rerum sensibus perceptarum, earum compositionem et firmam impressionem; quod item maximam et nobilissimam suam operationem conficiat, quando sensus quiescunt et a suis functionibus sunt otiosi.*" J. H. Fichte, Anthropologie, 2. Aufl. Leipzig 1860. S. 374. „*Traum* müssen wir bei tieferer Erwägung Alles nennen, worin sich ein anschauliches Bild des Wirklichen uns erzeugt, ohne unmittelbar aus Sinnesempfindung zu stammen, oder den Sinnenapparat zu Hülfe zu nehmen, wo also statt der Wahrnehmung eine andere Function des Bewusstseyns vicarirend eintritt — die *Phantasie.*"

2) Gewöhnlich entstehen die Traumgebilde auf dem Wege der normalen Vorstellungs- und Ideenassociation, welche sich durch den Process des Einschlafens hindurch in den Schlafeszustand hineinerstreckt; bisweilen beruhen die im Traume entstehenden Bilder aber auch auf einer durch einen neuen Sinneseindruck hervorgerufenen neuen Vorstellungsreihe. Wenn z. B. ein Schlafender am Kopfe kühl angehaucht wird, so entsteht bisweilen infolge des von den Sinnen wahrgenommenen Eindrucks des kühlen Wehens die Traumvorstellung, dass er von einem eisigen Nordwind umweht sey.

zogen, und es entstehen die Gefühle des Angenehmen und Unangenehmen, die Affecte der Furcht oder der Hoffnung u. dergl.; der Wille des Träumenden wird aber meist zu keiner besonders starken Reaction vermocht[1]). Aus der schwächlichen Reaction des Willens im Traumzustande erklärt es sich, dass gewöhnlich ein Traumbild auf das andere, und zwar immer nach dem Gesetze der Vorstellungs- und Ideenassociation, in raschem Wechsel folgt und die Traumgebilde etwas Irrationales und Ungeheuerliches an sich tragen[2]). Werden aber die Sollicitationen heftiger, beginnt der Geist stärker zu reagiren, kräftigt sich der Wille wieder, durch welchen die Reaction ausgeübt wird, sucht der Träumende in die Handlung, welche sein Traumgebilde darstellt, thätig, sey es nun hemmend oder fördernd, einzugreifen, so hört damit das Eigenthümliche des Traumes- und Schlafeszustandes, nemlich die Unthätigkeit des Willens, auf und der Mensch erwacht. Ebenso

1) Auch Th. **Waitz**, Lehrbuch der Psychologie, Braunschweig 1849, bemerkt S. 120: „dass der Inhalt der Träume fast durchgängig aus sinnlichen Erscheinungen und Ereignissen besteht (grösstentheils Gesichtsvorstellungen), die in Begleitung von Gemüthsbewegungen auftreten"; vgl. hiezu die richtige Beobachtung S. 483: „Mit den sinnlichen Erscheinungen, die er [der Traum] zeigt, verbinden sich immer solche Gefühle, Begehrungen und Affecte, welche eine organische Grundlage besitzen, während die rein geistigen Gefühle (die intellectuellen, ästhetischen und sittlichen) und der Wille, durch welchen Ordnung in den Vorstellungslauf gebracht und ausgebildete Gedankenkreise beherrscht werden, dagegen zurücktreten."

2) E. **Flashar**, das Tag- und Nachtleben des menschlichen Geistes, in „Vorträge für das gebildete Publikum. Elberfeld 1861", sagt S. 115: „Nicht übersehen dürfen wir, dass auch im gewöhnlichen Traume schon die Ideenverbindung einen rapideren, geisterhafteren Flug nimmt, so dass oft in einem kurzen Moment eine Fülle von Bildern und Gedanken an uns vorübergeht, die zu durchdenken und darzustellen im Wachen geraume Zeit erfordern würde. Jener Mann, der durch einen Schuss aus dem Schlaf erweckt wurde, erinnerte sich, dass er soeben geträumt, er sey unter die Soldaten gegangen, sey desertirt, gefangen, verhört und erschossen worden."

oft wird jedoch das Aufhören des Traumzustandes nicht durch eine kräftige Willensreaction gegen die Traumgebilde, sondern dadurch bewirkt, dass entweder die Vorstellungen und Begriffe mit immer geringerer Energie auftreten oder die Vorstellungs- und Ideenassociation plötzlich gänzlich abreisst; alsdann ist natürlich auch das Aufhören des Traumzustandes nicht zugleich auch ein Aufhören des Schlafzustandes. Beruht nun die Entstehung eines Traumgebildes lediglich auf den oben dargelegten körperlich-geistigen Vorgängen, kommt das Traumgebilde zu Stande vermittelst Associationen, welche in der leiblichen Beschaffenheit und seelischen Bestimmtheit des schlafenden Subjectes ihren Grund haben, so ist der Traum ein reines Naturproduct und hat keine prophetische Bestimmung und Bedeutung. Aber nicht blos die natürliche Association vermag die dem menschlichen Geiste zu eigen gewordenen Vorstellungen und Begriffe zu Bildern zusammenzustellen und zu verarbeiten, sondern auch der göttliche Geist vermöge seiner in dem Ursprung des menschlichen Geistes begründeten Herrschaft über denselben [1]). Webt der Geist Gottes die Vorstel-

1) Vgl. hiezu die schöne Definition der Prophetie von R. J. Albo, Buch Ikkarim, deutsch von Schlessinger. Frankfurt a. M. 1844. III, 8. S. 248: „Die Prophetie besteht darin, dass ein göttlicher Geist der vernünftigen Seele des Menschen zuströmt, welcher Geist, sey es nun vermittelst der Einbildungskraft, oder durch einen Engel, oder durch andere Mittel, ihm Dinge kund thut, die er seiner Natur nach nicht von selbst erkennen kann.“ Maimonides S. 292: *„Veritas et quidditas prophetiae nihil aliud est, quam influentia a Deo Opt. Max., mediante intellectu agente, super facultatem rationalem primo, deinde super facultatem imaginatricem influens.“* J. H. Fichte a. a. O. S. 433: „Nach dem von uns nachgewiesenen durchgreifenden Gesetze der Weltökonomie: dass in der Stufenreihe der Wesen jedes Niedere von seinem Höhern in Besitz genommen und damit zum Darstellungs- (Offenbarungs-) Mittel desselben erhoben werden kann, muss die Anthropologie es für schlechthin möglich erklären, ja bedingungsweise für nothwendig, dass in demselben Maasse, als die enge Verbindung des menschlichen Geistes mit der äussern Leiblichkeit und dadurch mit der niedern, bewusstlosen

lungen und Begriffe eines Menschen während des Schlafes, wo der menschliche Wille ebenso wie die menschliche Perception der Aussenwelt ruht, zu einem Bilde zusammen, so entsteht der prophetische Traum [1]; durch solche Traumgebilde spricht Gott zu den Menschen, sonderlich zu den Propheten, vgl. Num. 12, 6; Gen. 28, 12 ff.; 37, 5 ff.; 40, 9—20; 41, 1 ff.; Dan. 7; Matth. 1, 20 ff. In diesen gottgewirkten, prophetischen Träumen sieht der Träumende Bilder, welche ganz derselben Art sind, wie die Bilder in den natürlichen Träumen; der menschliche Geist fühlt sich sollicitirt von Gebilden, welche zwar meist in der empirischen Wirklichkeit nicht existiren, die aber gleichwohl aus Vorstellungen zusammengesetzt sind, die er auf dem natürlichen Wege gewonnen hat, und wobei Begriffe sich realisiren oder vergegenständlichen, zu denen er auf demselben natürlichen Wege gekommen ist [2]. Wie beim natürlichen Traume, so rufen die Gebilde auch bei dem prophetischen Traume Gemüthsaffectionen in dem Träumenden hervor, vgl. Dan. 7, 15. Ja der Träumende wird sogar durch den Eindruck, welchen die Gebilde auf seinen Geist machen, insofern in Mitthätigkeit gezogen, als er mit den ihm im Traume erscheinenden Personen in Verkehr tritt, vgl. Dan. 7, 16. 19. In dem Bereiche des Traumgebildes, aber auch nur innerhalb desselben, bewegt sich daher auch die Spontaneität des Träumenden, und diese Spontaneität ist dazu noch ganz wie im

---

Stoffwelt sich lockert, d. h. je mehr der Geist aufhört, dieses Darstellungsorgans sich zu bedienen, er ganz von selbst dadurch fähig werde, selber zum Offenbarungsorgan für eine höhere Welt zu werden, in deren ausschliessliche, ungetheilte Gemeinschaft er nun zurücktritt.

1) Vgl. Delitzsch, System der biblischen Psychologie. Leipzig 1855. S. 238 ff.

2) Auch Tholuck, die Propheten und ihre Weissagungen, Gotha 1860. S. 45, sagt: „So ist denn die Weissagung eine übernatürliche, dabei aber doch nicht unvermittelte göttliche Wirkung, sie wurzelt in der religiösen Individualität des Propheten und wird aus ihr geboren."

natürlichen Traume insofern gebunden, als sie nicht eine Veränderung des Gebildes hervorbringen, demselben sich nicht widersetzen darf; denn wenn es dem vom reflectirenden Verstande geleiteten Willen gestattet wäre, in die Darstellung des Traumbildes einzugreifen, hätte der Traum ebendamit ein Ende. Mit dem prophetischen Traume nun berührt sich sehr nahe das prophetische Gesicht, so dass sogar der Traum als Gesicht der Nacht bezeichnet werden kann, vgl. Hiob 33, 15; Jes. 29, 7[1]). Von den Meisten wird der Unterschied zwischen beiden mit Recht nur darin gesehen, dass der prophetische Traum im Schlafeszustande, das prophetische Gesicht dagegen im wachenden Zustande eintritt, somit bei letzterem das Aufhören der Sinneseindrücke und der Willensbethätigung und das Auftauchen der traumartigen Gebilde zeitlich zusammenfällt. Auch bei dem Gesichte ist nemlich die Perception für die empirische Aussenwelt und die Willensbethätigung des menschlichen Geistes gelähmt. Der menschliche Geist wird nur mehr durch ihm bereits eignende Vorstellungen und Begriffe sollicitirt; dieselben gestalten sich aber infolge unmittelbarer göttlicher Einwirkung zu solchen Bildern, wie sie eben geeignet sind, dem Propheten das zu vergegenwärtigen, was der Geist Gottes ihm eben mittheilen will[2]). Einwirkung der geschauten

1) Maimonides p. 293: „*Et illa [influentia Dei] causa est somniorum verorum et prophetiae, quae a se invicem differunt in multitudine et paucitate, non vero specie.*" Knobel, der Prophetismus der Hebräer I, 174: „Die Traumgesichte unterscheiden sich dadurch von den ekstatischen [d. i. von den Visionen], dass sie während des Schlafes vermöge der Phantasiethätigkeit entstehen, während diese ein Erzeugniss der Entzückung sind." Tholuck a. a. O. S. 52: „Traum und Gesicht sind keine sich ausschliessende Kategorien: das Traumbild ist ein Gesicht, das Gesicht im wachen Zustande ein Träumen."

2) Albo a. a. O. S. 257: „Dieser Grad heisst Erscheinung oder Vision, er sieht vermittelst der Einbildungskraft Gestalten, die an und für sich nicht wirklich da sind"; jedoch sind „die Gegenstände, auf die die Gestalten hinweisen, an sich selbst wahr, obgleich die Gestalten selbst nicht wirklich da sind."

Bilder auf das Gemüth des Propheten, vgl. Jes. 6, 5; Ez. 1, 28 — 2, 2; Dan. 10, 8. 9, ein leidentliches Eintreten in die Handlung, welche das Bild darstellt, vgl. Ez. 3, 12—15; 8, 3, Verkehr des Propheten mit den Gestalten seines Gesichtes Sach. 1, 9; 2, 4. 6; 3, 5 u. ö., findet sich in der Vision ebenso wie bei dem prophetischen und dem natürlichen Traume. Welches das Verhältniss des visionären Zustandes zu dem gewöhnlichen wachen Zustande sey, sagt uns Sacharja selbst deutlich Cap. 4, 1: וַיָּשָׁב הַמַּלְאָךְ הַדֹּבֵר בִּי וַיְעִירֵנִי כְּאִישׁ אֲשֶׁר־יֵעוֹר מִשְּׁנָתוֹ. Der visionäre Zustand verhält sich darnach zum wachen Zustande, wie der wache Zustand zum Schlafeszustand; gleichwie im Schlafe das leibliche Auge geschlossen ist für das, was um den Menschen vorgeht, so ist im gewöhnlichen wachenden Zustand der Geist des Propheten unempfänglich für die Wahrnehmung dessen, was er in visionärem Zustande zu schauen bekommt. Die Versetzung in visionären Zustand entspricht daher einer Versetzung aus dem Schlafeszustande in den wachen Zustand oder einer Aufweckung; vgl. auch zu Cap. 2, 1. Die Vision kann sowohl zur Tageszeit, vgl. Ez. 8, 1 ff.; Dan. 10, 7; Act. 7, 55; 10, 9—16[1]), als zur Nachtzeit, vgl. Act. 16, 9; 18, 9, Statt finden. Auch Sacharja empfängt die Gesichte zur Nachtzeit, in welcher der Geist für die Eindrücke der Aussenwelt abgestumpft und allein auf sich und seine Gedanken concentrirt ist, daher auch am Leichtesten sich für die Einwirkung des göttlichen Geistes offen halten kann, vgl. Jes. 26, 9; Ps. 4, 5; 16, 7; 17, 3; 42, 9; 63, 7; 77, 7; 119, 55. 62; 149, 5; Hiob 33, 15. 16. Nicht im Traume sieht der Prophet die Gesichte (Ewald,

1) Wenn der visionäre Zustand an letzterer Stelle und Act. 11, 5 als eine ἔκστασις bezeichnet wird, so kommt diess daher, weil der menschliche Geist in der Vision aus seiner gewöhnlichen Sphäre der Receptivität und Spontaneität heraustritt und sich nun für Anderes, das bei gewöhnlichem Bewusstseyn nicht wahrgenommen werden kann, receptiv, beziehungsweise spontan, verhält. Uebrigens deckt sich der Begriff *ekstatischer Zustand* nicht mit dem Begriffe *visionärer Zustand*, ersterer ist weiteren Umfangs als letzterer, vgl. 2 Cor. 12, 2. 3; Act. 9, 3—7; 22, 6—9, bes. 9, 7 u. 22, 9.

Hitzig), sondern in wachem Zustande: denn durch ראיתי gibt der Prophet ausdrücklich an, dass es Visionen und nicht prophetische Träume gewesen seyen, was er in jener Nacht geschaut habe: vgl. oben S. 42 und Cap. 4, 1. Sämmtliche Gesichte, welche uns im Folgenden mitgetheilt werden, fallen in Ein und dieselbe Nacht, wie einerseits daraus hervorgeht, dass die Ueberschrift V. 7 sich auf alle folgende Gesichte bis Cap. 6 beziehen muss, indem uns erst am Anfange von Cap. 7 eine neue Ueberschrift begegnet, und andererseits daraus, dass, so oft eine Vision geendet ist, der Prophet immer bemerklich macht, es sey ihm sofort eine neue Vision erschienen, vgl. 2, 1. 5; 4, 1. Gerade in der Form von Gesichten aber geschieht die Offenbarung an Sacharja einestheils, weil ihm mehr als nur einzelne, bruchstückweise Belehrungen über dies und das mitzutheilen war, und anderntheils, weil die göttlichen Mittheilungen an Sacharja zugleich dem profanen Sinne verhüllt werden sollten; denn die Gesichte sind als concrete Anschauungen geeignet, in eine reiche Fülle von Gedanken und Belehrungen umgesetzt zu werden; sie darein umzusetzen und dadurch zu verwerthen, ist aber nur denjenigen möglich, welche offene Sinne haben für die Geheimnisse des Reiches Gottes[1]). In der ersten Vision nun sieht der Prophet einen Mann auf blutrothem Rosse, der zwischen den Myrten hielt, welche in dem Grunde standen. Die LXX übersetzen *εἱστήκει ἀνὰ μέσον τῶν δρέων τῶν κατασκίων*, als ob sie gelesen hätten בֵּין הֶהָרִים אֲשֶׁר בַּמְּצִלָּה (מְצִלָּה). Auch Ewald und Rüetschi[2]) verstehen הדסים nicht von Myrten, sondern von Bergen, wollen aber nicht הֶהָרִים lesen, sondern הדסים im Sinne von הֲדוּרִים Jes. 45, 2 erklären. Allein die Meinung, dass der Reiter zwischen Bergen gehalten habe, gründet sich nur auf die falsche Vorstellung, dass in der ersten Vision, weil sie einige Aehnlichkeit hat mit der Vision 6, 1—8, auch ebenderselbe Ort als Ankunftsort der Reiter ge-

---

1) Anders bestimmt Baumgarten I, 66 den Grund, wesshalb das Wort Jehovas an Sacharja in Gesichten erging.

2) In Herzogs Realencyklopädie X, 143 unter dem Worte *Myrte*.

nannt seyn müsse, welcher 6, 1 als Ausgangsort der Wagen genannt ist. Wir bleiben daher bei der masorethischen Lesart und deren allein nachweisbarer Bedeutung *Myrte.* Die Myrten standen בַּמְּצֻלָה. Unbelegbar ist im Hebräischen die Bedeutung *Zelt*, welche Ewald, Hitzig, Rüetschi, Bunsen[1]) nach dem arab. مِظَلَّة dem hebr. מצלה geben, ebenso wie es auch mit Nichts angedeutet wäre, dass man unter diesem Zelte das Zelt oder die Wohnung Gottes zu verstehen habe. Es kann nur zweifelhaft seyn, ob unter מצלה der *Schatten* = צֵל, oder die *Tiefe* = מְצֻלָה gemeint sey. Gegen die Bedeutung *Schatten* spricht sowohl, dass man die Vocalisation מְצִלָּה erwarten möchte, als auch, dass es dann wohl eher heissen würde, der Mann habe gehalten im Schatten der Myrten, als unter den Myrten, welche im Schatten standen. Es wird daher richtiger seyn, מְצֻלָה in der Bedeutung des sonst gewöhnlichen מְצוּלָה (vgl. Sach. 10, 11; Jon. 2, 4; Ps. 69, 16), was auch eine Menge von Handschriften an unserer Stelle liest, von der Tiefe, und zwar von der Tiefe eines Thalgrundes zu verstehen[2]). Unter den Myrten im Grunde hält der Mann auf dem rothen Rosse um desswillen, weil daselbst, wie aus V. 11 erhellt, der Engel Jehovas stand, vor welchem der Mann auf dem rothen Rosse sammt der ihn begleitenden Reiterschaar erscheinen musste, um ihm Botschaft zu bringen über den Befund der Erde, welchen zu erkunden er mit den übrigen Reitern ausgesandt worden war. Denn dass der Mann auf dem rothen Rosse nicht mit dem Engel Jehovas V. 11. 12 identisch seyn könne, wie fast sämmtliche Ausleger, z. B. Drusius, Marckius, Rosenmüller, Maurer, Hesselberg, Umbreit, Hengstenberg, Neumann, annehmen, sondern von demselben verschieden seyn müsse, wie auch Hofmann, Weiss. u. Erf. I, 334, Baumgarten I, 67. 68. 75, Schlier anerkennen, geht daraus

---

1) Bunsens Bibelwerk, 4. Halbband, 2. Hälfte S. 797.

2) Auch Ex. 15, 10 steht die Wurzel צלל in der Bedeutung *in die Tiefe hinabwirbeln*, *versenkt werden*, wofür sonst gewöhnlich die Wurzel צול gebraucht wird.

hervor, dass die Reiterschaaren, welche V. 11 zu dem Engel Jehovas reden und ihm Bericht abstatten, hinter dem Manne auf dem rothen Rosse halten, sonach dieser ihr Vorderster und Anführer ist; wäre nun aber der Mann auf dem rothen Rosse der Engel Jehovas selbst, und wären somit die Reiterschaaren gekommen, um dem Mann auf dem rothen Rosse Kunde zu bringen, so müssten dieser und die Reiterschaaren einander gegenüber stehen, nicht aber könnten die Reiterschaaren hinter ihm sich befinden. Der Engel Jehovas aber steht unter den Myrten, wo ihn der Mann auf rothem Rosse aufsucht, nicht wegen irgend einer symbolischen Bedeutung der Myrte, weder weil sie Symbol der ehelichen Liebe ist, denn diess ist sie nur bei den Völkern des classischen Alterthums, noch weil sie Symbol der Freude ist, denn dass sie diess sey, ist überhaupt zweifelhaft und jedenfalls bei den Hebräern nicht erweislich, sondern um desswillen, weil ein Hain dunkelgrüner, lieblich duftender Myrten ein höchst anmuthiger, wonniger Ort ist, wie er sich als Aufenthaltsort des Engels Jehovas wohl ziemt. Der Myrtenhain befindet sich im tiefen Thalgrunde, weil an feuchten Orten, in Thälern, an Flüssen die Myrten besonders gerne wachsen und gut gedeihen, vgl. Virg. *Georg.* II, 112; IV, 124. Durch den Artikel vor מְצֻלָּה wird die Tiefe allerdings als eine bestimmte bezeichnet; es ist damit aber weder Babylon (Targum), noch die Schlucht der Quelle Siloah (Hofmann, Weiss. u. Erf. I, 333) gemeint, sondern jene Tiefe, welche eben die Scene des von dem Propheten geschauten Gesichtes bildete; vgl. denselben Gebrauch des Artikels in הֶהָרִים 6, 1[1]). Hinter

1) Viele ältere jüdische und christliche und auch noch manche neuere Ausleger geben den Myrten und der Tiefe symbolische Bedeutungen, indem sie z. B. die Myrten als Israel, die Gerechten in Israel (z. B. Kimchi nach dem Vorgang des Talmud) oder als das Reich Gottes (Hengst.) oder als das durch die Haft der Gefangenschaft fortwährend niedergehaltene, trotzdem aber nicht erstorbene Volk Israel (Baumgarten) oder als die von himmlischer Liebe durchhauchten Gefilde der ewigen Seligkeit (Neumann) fassen. In der מצלה sieht man dann eine Bezeichnung eines *locus fluctibus et procellis expositus*

dem Manne auf dem rothen Rosse befanden sich, wie V. 8 am Schlusse bemerkt, noch andere Rosse; dass auf diesen Rossen auch Reiter gesessen seyen, versteht sich von selbst und erhellt deutlich auch aus V. 11. Nur der Rosse und nicht auch der Reiter thut der Prophet hier Erwähnung, weil die ersteren durch die Verschiedenheit ihrer bedeutsamen Farben ihm besonders bemerkenswerth erscheinen. Ueber die Farben der Rosse und deren Bedeutsamkeit siehe zu V. 11.

V. 9—11. Und ich sprach, was ist es um diese, mein Herr? Und es sprach zu mir der Engel, der zu mir redete: ich will dich sehen lassen, was es um diese ist. Und es antwortete der Mann, welcher zwischen den Myrten stand und sprach: das sind diejenigen, welche Jehova ausgesandt hat, die Erde zu durchwandern. Und sie antworteten dem Engel Je-

---

(Trem. u. Jun.) oder der unheimlichen, abgrundsmässigen Gewalt der Weltreiche (Baumgarten, Hengstenberg, Targum) oder der schattig süssen Stätte des Friedens (Neumann, welcher מצלה als Schatten fasst) u. drgl. Allein jede symbolische Bedeutung, die man den הדסים und der מצלה gibt, ist mehr oder minder willkürlich und trägt nichts bei zur Verdeutlichung oder zur Ergänzung des Gedankens, welcher durch die Vision ausgedrückt werden soll. Am scheinbarsten ist noch die von Hengstenberg und Baumgarten gegebene Ausdeutung, wonach der Engel Jehovas als unter Israel weilend, Israel aber als zur Zeit noch in der Gewalt des in der Tiefe des euphratischen Stromgebietes liegenden Babel befindlich bezeichnet werden soll. Allein gerade dieser Ausdeutung steht wieder entgegen, dass alsdann die Reiterschaar, welche sich über die Erde zerstreut hatte, um den Zustand der Heidenvölker, besonders der Weltmacht, zu erkunden, gerade da vorzugsweise ihre Aufgabe zu lösen gehabt hätte, wo Israel und in Israel der Engel Jehovas sich befand, nemlich in Babel oder inmitten des Weltreichs; hiedurch würde aber die Aussendung der Reiterschaar ziemlich überflüssig werden, da ja der Engel Jehovas sich dann leicht selbst von seinem gegenwärtigen Aufenthaltsorte aus hätte überzeugen können, welches der Zustand des Weltreiches sey.

hovas, welcher zwischen den Myrten stand, und sprachen: wir haben die Erde durchwandert, und siehe die ganze Erde liegt ruhig da. Der Prophet versteht die Bedeutung dessen, was er bis jetzt geschaut hat, nicht und erhebt daher in der Vision die Frage, was die Reiter auf ihren verschiedenfarbigen Rossen unter der Leitung des Mannes auf dem blutrothen Rosse zu bedeuten haben. Da er nemlich nicht fragt מִי אֵלֶּה, sondern מָה־אֵלֶּה, so will er nicht wissen, wer diese Reiter seyen, ob Menschen oder Engel, sondern was es um sie sey, was sie wollen und zu bedeuten haben, vgl. Ew. §. 325 a. Diese Frage richtet er an Einen, den er mit אֲדֹנִי anredet. Wer der so Angeredete sey, erhellt aus dem Folgenden, wo der eben Angeredete und nun Antwort gebende als הַמַּלְאָךְ הַדֹּבֵר בִּי bezeichnet wird. Dass die Präpos. בְּ bei דֹּבֵר hier nicht besagen kann, über wen als Object die Rede des Engels ergangen sey, ist von vorneherein klar; sie besagt aber auch nicht, durch wen die Rede des Engels sich vollzogen habe (Ewald, Umbreit), denn die Bezeichnung הַדֹּבֵר בִּי kann doch nur von der Verschiedenheit der Aufgabe hergenommen seyn, welche dieser Engel und welche die anderen in der Vision auftretenden Engel innerhalb der Vision zu lösen hatten. Der übrigen Engel Aufgabe war es, die Handlung der Vision zu vollziehen, dieses Engels Aufgabe dagegen ist es, dem Propheten zur Wahrnehmung und zum Verständniss der Vision zu verhelfen. Somit wird denn auch die Bezeichnung הַדֹּבֵר בִּי daraus zu erklären seyn, dass dieser Engel mit dem Propheten in Verkehr stand, die anderen aber nicht. Eine Benennung des betreffenden Engels von dem Gesichtspunkte aus, dass seine Worte sich eigentlich nicht sowohl an Sacharja als vielmehr durch Sacharja an das Volk richten, wäre dem Zusammenhange durchaus fremd. Es kann sich daher nur darum handeln, ob zu übersetzen sey, *welcher in mir redete* (LXX, Hieronymus[1]), Hesselberg, Neumann), oder *welcher zu*

---

1) Hieronymus erklärt הַמַּ׳ הַדֹּ׳ בִּי durch *Angelus qui loquebatur in eo, sensus videlicet prophetalis.*

mir redete (Targum, Venema, Rosenmüller, Theiner, Rückert, Maurer, Hitzig, Hengstenberg, Hofmann, Baumgarten). Die Fassung *in mir* ist jedoch um dessentwillen zu verwerfen, weil sie nichts aussagen würde, was diesem Engel sonderlich vor den andern Engeln der Vision eignete. Denn die übrigen Engel, welche innerhalb der Vision auftreten, erscheinen ebenso nur im Innern des Propheten redend und handelnd, wie der מַלְאָךְ הַדֹּבֵר בִּי; und dieser tritt daselbst nicht minder in äusserer, plastischer Gestalt auf, als die übrigen Engel, vgl. 2, 7. Nur wenn man בִּי übersetzt durch *zu mir*, wird die Eigenthümlichkeit des fraglichen Engels bezeichnet. Denn wenn auch wohl ein anderer Engel dem Propheten auf dessen Frage Antwort ertheilt, vgl. 2, 5. 6, so geschieht es doch nicht desshalb, weil er dazu vorhanden wäre, dem Propheten Rede und Antwort zu stehen, er gibt ihm daher auch nur im Vorübergehen Antwort, indem er seinen anderweitigen Geschäften nachgeht; der Engel dagegen, welcher mit הַדֹּבֵר בִּי gekennzeichnet wird, ist lediglich und allein dazu da, dass er dem Propheten zur Wahrnehmung und Verständniss der Gesichte verhelfe, er ist dem Propheten als *angelus interpres* beigegeben. Als solcher tritt er denn auch in den folgenden Gesichten auf, vgl. 2, 2. 7; 4, 1. 4. 5; 5, 5. 10; 6, 4. 5. Zum Beweise dafür, dass דִּבֶּר בְּ zu Jemanden reden heissen könne, darf man sich freilich nicht auf Stellen wie 1 Sam. 25, 39; Hohl. 8, 8 berufen, wo der Ausdruck in der Bedeutung *um Jemanden werben* vorkommt; denn in diesen Stellen wird mit בְּ nicht derjenige eingeführt, zu welchem geredet wird, sondern diejenige, wegen deren bei der Werbung geredet wird, wie etwa 1 Sam. 19, 3; sondern man hat Stellen zu vergleichen wie Num. 12, 6. 8 (und hiezu Ex. 33, 11); Hab. 2, 1, vgl. Maurer zu Hos. 1, 2; Hengstenberg, Christol. I, 223. Der Ausdruck דִּבֶּר בְּ in der Bedeutung zu Jemandem reden findet sich vorzugsweise nur vom Reden Gottes oder eines Engels zum Menschen, weil deren Reden ein Reden in den Menschen hinein ist. Der Engel, welcher als הַדֹּבֵר בִּי bezeichnet wird, ist nicht mit dem Manne auf dem rothen Rosse zu identificiren (Theo-

dorus Mopsv., Theodoretus, Marckius, Rosenmüller, Maurer), sondern eine von demselben vorschiedene Person (Venema, Ewald, Umbreit, Hofmann, Hengstenberg, Hitzig, Baumgarten, Neumann). Denn dieser Engel und jener Mann werden nicht nur ganz verschieden bezeichnet, sondern haben auch ganz verschiedene Obliegenheiten; der מַלְאָךְ הַדֹּבֵר בִּי, welcher an der Handlung des Gesichtes unbetheiligt ist, hat die Aufgabe, dem Propheten die Erkenntniss und das Verständniss des Gesichtes zu vermitteln; der Mann auf dem rothen Rosse dagegen ist eine an der Handlung des Gesichtes selbst betheiligte Person, welche die Aufgabe hat, der Anführer der hinter ihr drein folgenden Reiter zu seyn. Wie daher in den andern Visionen (vgl. besonders 2, 5—8) der מַלְאַךְ הַדֹּבֵר בִּי neben anderen Engeln erscheint, so auch hier. Auch wüsste man in der That nicht, wesshalb, wenn V. 10 von demselben geredet wäre, welcher V. 9b spricht, in V. 10 nicht einfach die in V. 9b begonnene Rede fortgesetzt würde, sondern statt dessen bemerkt würde, es habe nun, nachdem der מַלְאַךְ הַדֹּבֵר בִּי seine Rede geendigt, der Mann auf dem rothen Rosse das Wort ergriffen. Für die Identität dieses Engels mit dem Manne auf dem rothen Rosse lässt sich auch nicht der Grund geltend machen, dass die Anrede von V. 9 sich an eine bereits genannte Person richten müsse; denn die einzelnen Personen der Gesichte werden immer erst da namhaft gemacht, wo sie in der Vision besonders hervortreten, vgl. z. B. den מַלְאַךְ יְהוָֹה V. 11 und die vier Schmiede 2, 3, und ebenso auch die einzelnen Gegenstände erst da, wo ihre Bedeutung zur Sprache kommt, vgl. die beiden goldenen Schnauben des Leuchters und die beiden Oelzweige 4, 12. Ebenso wenig als mit dem Manne auf dem rothen Rosse darf der מַלְאַךְ הַדֹּבֵר בִּי mit den מַלְאַךְ יְהוָֹה identificirt werden (so z. B. Vatablus[1]), Hitzig, Bunsen und ferner diejenigen Ausleger, welchen der מַלְאַךְ הַדֹּבֵר בִּי mit dem Manne auf dem

---

1) Franciscus Vatablus wird hier citirt nach den *Critici sacri Amstelodamenses*.

rothen Rosse zusammenfällt); denn abgesehen von dem auch hier sich geltend machenden Grunde, dass der מַלְאַךְ הַדֹּבֵר בִּי an der eigentlichen Handlung des Gesichtes unbetheiligt ist, während der מַלְאַךְ יְהוָה als eine Hauptperson desselben erscheint, so steht der letztere unter den Myrten, vgl. V. 11, der erstere dagegen kann nur als bei dem Propheten stehend gedacht werden; der Prophet aber befindet sich nicht ebenfalls in dem Myrtenhaine, sondern sieht denselben als Scene des sich vor seinen Augen aufrollenden Gesichtes sich gegenüber. Ferner empfängt der dolmetschende Engel wohl auch von einem anderen Engel Befehle, vgl. 2, 7. 8, was nicht wohl seyn könnte, wenn der dolmetschende Engel der Engel Jehovas wäre. Es sind daher ausser den Männern, welche auf den blutrothen, feuerrothen und weissen Pferden sitzen, drei Engel, welche in dieser Vision auftreten; nemlich der Mann auf dem blutrothen Rosse, der Engel Jehovas und der Engel, welcher zu dem Propheten redet. Der letztere gibt dem Propheten auf seine Frage die Antwort, dass er ihn wolle sehen lassen, was es um den Mann auf dem blutrothen Rosse sammt den hinter ihm haltenden Männern auf den verschiedenfarbigen Rossen sey. Nicht darin aber besteht das von dem Engel zugesagte Zeichen, dass der Engel das von dem Propheten geschaute Bild in sich selbst lebendig werden lässt, so dass es in seiner Handlung seine Gedanken vor des Sehers Geiste entfaltet (Neumann); denn in dieser Weise in die Handlung der Vision einzugreifen, steht dem deutenden Engel nicht zu. Vielmehr zeigt er dem Propheten die Bedeutung des Geschauten dadurch, dass er dessen geistiges Ohr, sein inneres Wahrnehmungsvermögen öffnet, so dass derselbe wahrnimmt, was nun geschieht und geredet wird, woraus er dann erkennen kann, welches die Bedeutung des bisher Geschauten sey (Schmieder). Denn dessen, dass der deutende Engel dem Propheten das innere Auge und Ohr, sein inneres Wahrnehmungsvermögen aufthue, bedarf es, wenn der Prophet eine Vision schauen und deren Bedeutung erkennen soll, vgl. 4, 1. 2. Infolge der Oeffnung seines inneren Ohres vernimmt nun Sacharja, dass der Mann, welcher

auf dem rothen Rosse zwischen den Myrten hielt, zu reden anhub und die hinter ihm haltenden Reiter für die Boten erklärte, welche Jehova ausgesandt habe, die Erde zu durchwandern. Besteht nun das von dem deutenden Engel versprochene אַרְאֶךָּ nicht darin, dass der Engel das bisher geschaute Bild in sich lebendig und handelnd werden lässt, so kann auch nicht angenommen werden, dass auf Veranstaltung des deutenden Engels der Mann auf dem rothen Rosse diese Erklärung abgegeben habe, sondern es muss diese Erklärung vielmehr zu dem gehören, was der Prophet als unbetheiligter Zuschauer in der Vision vor sich gehen sehen soll. Ist die Erklärung des Mannes auf dem rothen Rosse aber ein integrirender Bestandtheil der Handlung der Vision, welche sich vor dem Auge des Sehers entwickelt, so kann dieselbe auch nicht an den Seher gerichtet seyn (so fast alle Ausleger), sondern muss einer in der Vision selbst auftretenden Person gelten, zu welcher der Reiter auf dem rothen Rosse in dem Verhältnisse steht, dass er ihr Bericht abstatten muss. Diese Person kann Niemand anders seyn, als der Engel Jehovas, an welchen auch die übrigen Reiter in V. 11 ihre Rede richten (Hofmann, Schlier). Auch der Ausdruck וַיַּעַן am Anfang von V. 10 beweist nichts dafür, dass die Erklärung des Mannes der Frage des Propheten gegolten habe und somit eine Antwort auf diese Frage sey. Denn eine Antwort ist dem Propheten auf seine Frage bereits von dem zu Theil geworden, an welchen die Frage gerichtet war. Wir haben das Verb. עָנָה hier so wenig in der Bedeutung *auf eine vorausgehende Rede erwiedern* zu nehmen, als in V. 11; beidemale bedeutet es vielmehr *infolge einer* (aus dem jeweiligen Zusammenhange erhellenden) *Veranlassung zu reden anfangen*, vgl. Jes. 14, 10; Hiob 3, 2. Indem der Mann auf dem blutrothen Rosse dem Engel Jehovas erklärt, was es um die hinter ihm haltende Reiterschaar sey, dass es nemlich diejenigen seyen, welche Jehova ausgesandt habe, die Erde zu durchwandern, führt er dieselben bei dem Engel Jehovas ein, so dass dieselben ihm nun in V. 11 Nachricht über den auf ihrer Durchwanderung wahrgenommenen Zustand der Erde geben können. Weil Jehova sie auf die Wanderung durch

die Erde ausgesandt hat, müssen sie dem Engel Jehovas Nachricht geben. Denn in dem Engel Jehovas offenbart sich in der Vision Jehova selbst, der dieselben ausgesandt hat. In welcher Weise aber Jehova sich im Engel Jehovas offenbare, ob so, dass der Engel Jehovas Jehova selbst ist, wie er Menschen gegenüber erscheint und sich versinnlicht, oder so, dass es ein geschaffener Engel ist, durch welchen er für den Menschen seine Gegenwart vermittelt, ist von jeher und bis auf den heutigen Tag unter den Schriftforschern streitig[1]). Die richtige Ansicht über den Engel Jehovas wird diejenige seyn, welche den zwei einander scheinbar

---

1) Für Jehova selbst und zwar meist den offenbaren Gott (den Sohn oder *Λόγος*), welcher durch die Einheit des Wesens mit dem verborgenen Gotte verbunden ist, halten den Engel Jehovas unter den Neueren noch M'Caul in einer wegen ihrer Berücksichtigung der jüdischen Ausleger sehr beachtenswerthen Diatribe *the Angel or Messenger of the Lord* (in seiner Uebersetzung von R. D. Kimchi's *commentary upon Zechariah*, S. 9—27), J. P. Lange, positive Dogmatik S. 586 ff., Hengstenberg, Christologie (2. Aufl.) I, 124—143; Philippi, kirchl. Glaubensl. II, 186 ff.; Kahnis, *de Angelo Domini diatribe* [in diesem Pfingstprogramm vom Jahre 1858 gibt jedoch Kahnis, wie auch Philippi, zu, dass im N. T. unter *ἄγγελος κυρίου* oder (*τοῦ*) *θεοῦ* immer ein geschaffener Engel zu verstehen sey, und ebenso auch öfter im A. T. unter מַלְאַךְ יְהוָֹה (אֱלֹהִים), vgl. pg. 8. 13] u. v. A. Für einen geschaffenen Engel, durch welchen Gott seine Gegenwart und Wirksamkeit vermittelt, sehen den Engel Jehovas unter den Neueren an z. B. v. Hofmann, Schriftbew. I, 174 ff.; Delitzsch, Commentar z. Genesis S. 347 ff.; Kurtz, Gesch. des alten Bundes (2. Aufl.) I, 144 ff. — Es versteht sich übrigens wohl von selbst, dass in unserer im Texte gegebenen Erörterung über den Engel Jehovas, da sie in einem Commentare zu Sacharjah nicht zu viel Raum beanspruchen darf, nicht alle über diese Frage aufgestellten Ansichten beleuchtet und nicht alle dahin bezüglichen Schriftstellen berücksichtigt werden können, und namentlich über die neutestamentlichen Stellen ziemlich kurz hinweggegangen werden muss; über diese letzteren vgl. besonders Hofmann, Delitzsch und Kahnis.

entgegengesetzten Aussagen der Schrift über diesen Engel gleichermaassen gerecht wird. An einer ersten Reihe von Stellen unterscheidet nemlich die Schrift den Engel Jehovas deutlich von Jehova selbst. So frägt der Engel Jehovas Sach. 1, 12 Jehova: wie lange willst du dich nicht erbarmen Jerusalems und der Städte Judas? — eine Frage, welche, von Jehova selbst ausgesprochen, völlig undenkbar wäre und zu welcher sich auch in den Reden des menschgewordenen Sohnes Gottes keine Parallele findet, auch nicht Marc. 13, 32. An einer andern Stelle desselben Propheten 3, 2 sagt der Engel Jehovas — denn nur dieser kann an der genannten Stelle zu verstehen seyn bei den Worten וַיֹּאמֶר יְהוָה — zum Satan: Jehova schelte dich, Satan! Auch diese Anwünschung eines von Jehova ausgehenden Fluches wäre im Munde Eines, der Jehova selbst ist, undenkbar. Denn so spricht nur, wer *οὐ τολμᾷ κρίσιν ἐπενεγκεῖν βλασφημίας*, vgl. Jud. 9. Nun kann man aber doch unmöglich annehmen, dass der offenbar gewordene Gott nicht gewagt haben sollte, über den Satan *κρίσιν ἐπενεγκεῖν βλασφημίας*. Für eine Verschiedenheit des Engels Jehovas von Jehova spricht weiter der Umstand, dass der Engel Jehovas ohne Gefahr von Menschen gesehen werden kann[1]), während dagegen Jehova zu sehen, ohne dass man sterbe, unmöglich ist, vgl. Ex. 33, 20; Jes. 6, 5; selbst Moses, mit dem doch Jehova von Angesicht zu Angesicht und von Mund zu Mund geredet hat, Num. 12, 8; Deut. 34, 10, und Elias dürfen Jehova selbst, sein Angesicht nicht sehen, vgl. Ex. 33, 22. 23; 1 Kön. 19, 11—13.

1) Zwar fürchtet Manoach, sterben zu müssen, weil er den Engel Jehovas gesehen habe. Allein diese Furcht war eben völlig grundlos, wie nicht nur der Verlauf bewies, sondern auch sein Weib sofort erkannte. Ob überhaupt Manoach um desswillen fürchtete, sterben zu müssen, weil er in dem Engel Jehovas eine Selbstoffenbarung Jehovas gesehen habe, oder nicht vielmehr um desswillen, dass er ein Geistwesen (אֱלֹהִים) sah, muss dahin gestellt bleiben; jedenfalls auffallend aber ist, dass Manoach den Engel Jehovas nicht als יְהוָה sondern als אֱלֹהִים bezeichnet, vgl. Richt. 13, 21—23.

Das neue Testament endlich setzt unzweideutig voraus, dass da, wo im A. Testament vom Engel Jehovas geredet wird, ein geschaffener Engel gemeint sey. Denn Stephanus nennt Act. 7, 30 den Engel Jehovas, welcher Mose im brennenden Dornbusche erschien, Ex. 3, 2 ff., schlechtweg *ἄγγελος* — *ἄγγελος* nemlich und nicht *ἄγγελος κυρίου* ist nach dem Zeugnisse der Handschriften zu lesen — und ebenso wird derselbe auch V. 35 bezeichnet. Und dessgleichen sind jene drei Männer, welche bei Abraham, und jene zwei, welche bei Lot einkehrten, eben nur *ἄγγελοι* nach Hebr. 13, 2. Neben diesen und ähnlichen Stellen, an welchen der מַלְאַךְ יְהוָה oder *ἄγγελος κυρίου* deutlich von יְהוָה oder dem *κύριος* unterschieden wird, findet sich nun aber auch noch eine andere, an Zahl fast überwiegende Reihe von Stellen, in welchen derselbe geradezu mit Jehova identificirt wird. So ist unter יְהוָה Sach. 1, 13 der Engel Jehovas zu verstehen; und dessgleichen auch Sach. 3, 2 in den Worten וַיֹּאמֶר יְהוָה, vgl. Richt. 6, 11 ff.; Gen. 18; 19. Derjenige, mit welchem Jakob am Bache Jabbok kämpfte, nach welchem er den Namen Jisrael erhielt, und um dessentwillen er die Stätte des Ringens Peniel nannte, Gen. 32, 25—31, wird Hos. 12, 4 אֱלֹהִים und V. 5 מַלְאָךְ genannt. Ja der Engel Jehovas, welcher zu Mose aus dem brennenden Dornbusche redete, bezeichnet sich sogar selbst ausdrücklich als den Gott seines Vaters, den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, und nennt seinen Namen אֶהְיֶה (יְהוָה) Ex. 3, 2. 6. 14. Ebenso nennt sich der Engel Jehovas, welcher dem Jakob im Traume erschien, den Gott von Bethel Gen. 31, 11—13 vgl. 28, 11—19. Welches ist nun die einheitliche Anschauung, von welcher aus sich sowohl jene erste als diese zweite Reihe von Stellen erklärt? Die Annahme, dass der Engel Jehovas der in Engels- (Menschen-) Gestalt erscheinende Jehova sey, lässt der ersten Reihe von Stellen nicht ihre volle Gerechtigkeit widerfahren. Denn wenn im Engel Jehovas wirklich nur eine Erscheinung Jehovas und nicht irgendwie auch ein geschaffener Engel erkannt werden müsste, so hätten jene nur von einem endlichen Wesen möglichen Aussagen, welche in den angeführten Stellen über den Engel

Jehovas enthalten sind, nicht über ihn gethan werden können. Derselbe Grund spricht auch gegen die Annahme, dass der Engel Jehovas der in die Geschichte eintretende und im Verlaufe derselben menschwerdende Gott sey[1]). Denn wenn auch Gott in seiner Menschwerdung sich selbst beschränkte, so dass die Prädicate endlicher, menschlicher Wesen auf ihn zutrafen, so geschah diese Selbstbeschränkung doch nicht vor seiner Menschwerdung. Ueberhaupt aber dürfte es höchst zweifelhaft erscheinen, ob das alte Testament auch nur annäherungsweise eine solche Selbstunterscheidung in Gott kenne, wie sie die in der neutestamentlichen Offenbarung sicher begründete Trinitätslehre nothwendig machen muss. Auf der anderen Seite muss aber in dem Ausdruck Engel Jehovas auch mehr liegen, als was überhaupt von allen guten Engeln gilt, dass sie nemlich Jehovas oder Elohims Eigenthum sind (vgl. Gen. 28, 12; 32, 2; Luc. 12, 8; Joh. 1, 52) im Gegensatz zu anderen Engeln, welche etwa dem Satan zugehören (vgl. Mtth. 25, 41; 2 Cor. 12, 7). Denn abgesehen davon, dass nicht von allen Engeln Gottes gilt, was vom Engel Jehovas ausgesagt wird (vgl. Gen. 31, 11—13; Ex. 3, 2. 6. 14 mit Hebr. 1, 14), so wird der Engel Jehovas ausdrücklich unterschieden von anderen Engeln, welche ebenfalls Engel Gottes sind; es wird derselbe z. B. Sach. 1 unterschieden von dem מלאך הדבר בי, Sach. 3, 4. 7 von den עמדים לפניו oder den עמדים האלה, Luc. 2, 13 von dem *πλῆθος στρατιᾶς οὐρανίου*. Auf die richtige Vereinigung der angeführten beiden Reihen von Schriftaussagen, und somit auf die richtige Ansicht vom Engel Jehovas führt die Stelle Ex. 23, 20. 21. Von dem Engel, welcher vor Israel in der Wüste herzog und welcher an anderen Stellen, wie V. 23; Ex. 14, 19; 32, 34, der Engel Jehovas, Ex. 33, 2 aber auch blos מלאך genannt wird, sagt Jehova an dieser Stelle, dass sein Name d. i. sein sich offenbarendes Wesen in ihm sey, wesshalb Israel sich hüten solle, durch Ungehorsam gegen das

---

1) Eine ausführliche Polemik hiegegen findet sich auch bei Theodorus Mopsv. z. u. St.

Wort dieses Engels sich zu versündigen; denn da Jehovas Name in diesem Engel ist, so ist jede Versündigung gegen diesen Engel zugleich eine Versündigung gegen Jehova und wird nicht vergeben. Hieraus folgt nun, dass der Engel Jehovas zwar allerdings an und für sich ein geschaffener Engel ist, als solcher aber zur Vermittlung der Selbstoffenbarung Jehovas dient[1]). Je nachdem nun der eine oder der andere Gesichtspunkt vorwaltet, kann der Engel Jehovas bald von Jehova unterschieden werden, vgl. Sach. 1, 12; 3, 2; Ex. 23, 20 ff.; 33, 2, bald aber auch wieder mit ihm identificirt werden, z. B. Gen. 31, 11—13; Ex. 3, 2 ff. Weil im Engel Jehovas Jehova selbst erscheint, der Engel Jehovas also nur als Mittel seines Sichselbstdarstellens und seines Wirkens von Jehova benutzt wird, so gilt vom Engel Jehovas dasselbe, was auch von Jehova gilt und der Engel Jehovas lässt sich dann auch wohl hinsichtlich seiner Wirksamkeit als den sich selbst offenbarenden Jehova betrachten[2]). Der Engel aber, durch welchen Jehova seine Gegenwart und seine Wirksamkeit vermittelt, ist so wenig stets ein und derselbe Engel, dass Jehova seine Selbstoffenbarung

1) Da der Engel Jehovas die Aufgabe hat, Jehova zum Mittel seiner Selbstoffenbarung in der Welt zu dienen, so ist die Ansicht derjenigen abzuweisen, welche wie Hieronymus, Theodoret, Luther, Grotius, Hengstenberg, J. P. Lange, Baumgarten I, 69, Neumann u. A. den Engel Jehovas mit dem Engel Michael Dan. 10, 21; 12, 1 identificiren; denn letzterer hat die von der Aufgabe des Engels Jehovas ganz verschiedene Aufgabe, das Volk Israel zu beschützen. Man wäre auf diese Ansicht wohl überhaupt nicht gekommen, wenn man nicht Sach. 1, 12 als eine Fürbitte für Israel angesehen hätte, die man als solche dem Engel Michael glaubte zuschreiben zu müssen. Soll denn aber der Engel Jehovas, welcher die Hagar tröstet Gen. 16 oder den Herodes schlägt Act. 12, auch der Engel Michael gewesen seyn?

2) Analog der Verbindung zwischen Jehova und dem seine Erscheinung vermittelnden Engel ist auf unpersönlichem Gebiete die Verbindung von Leib und Blut des Herrn mit Brod und Wein im h. Abendmahle, auf persönlichem die mystische Union zwischen Jehova und seinem Propheten.

wohl auch durch drei Engel, wie dem Abraham Gen. 18, oder durch zwei Engel, wie dem Lot Gen. 19, vermittelt seyn lässt[1]). Dem Engel nun, durch welchen oder in welchem Jehova seine Selbstgegenwart in der Vision vermittelt, statten die hinter dem Manne auf dem rothen Rosse haltenden Reiter Bericht ab über den Befund der Erde. Sie haben auf ihrer Wanderung durch die Erde dieselbe ruhig daliegend gefunden. Das Verbum שֹׁקֶטֶת dient zur Ergänzung der Aussage יֹשֶׁבֶת; beide Verba dienen zum Ausdruck des Begriffes *ruhig daliegen*, vgl. Ges. §. 142, 3 a. Die Reiterschaar hatte also die Aufgabe, sich auf der Erde unter deren Bewohnern umzusehen, ob dieselben sich noch in den bisherigen ruhigen und friedlichen Verhältnissen befinden, oder ob nicht vielleicht schon eine Gährung, Unzufriedenheit und Unruhe unter ihnen ausgebrochen sey[2]). Zu dieser Sendung muss die

---

1) Bei dieser Auffassung des Engels Jehovas lässt sich auch die Stelle Gen. 48, 15. 16, um derentwillen Thomasius, Christi Person und Werk I, 77 die Creatürlichkeit des Engels Jehovas nicht anerkennt, genügend erklären. Der Engel, welcher Jehova zum Mittel seiner Offenbarung und Wirksamkeit dient, in welchem also Jehova selbst gegenwärtig ist, wird im Segen Jakobs über Josephs Söhne passend an der Stelle genannt, wo Gott nach seiner an Jakob offenbar gewordenen erlösenden und helfenden Wirksamkeit bezeichnet werden soll. — Geht man von der im neuen Testamente offenbar gewordenen Trinität aus und fasst man dieselbe speculativ, so wird man allerdings zugestehen müssen, dass wo im alten Testamente Gott oder Jehova sich offenbart, wie z. B. im מַלְאַךְ יְהוָֹה, überall die zweite Hypostase der Trinität es ist, welche sich kund macht; die Erkenntniss hievon darf man jedoch im alten Testamente noch nicht finden wollen.

2) Hiedurch werden also schon von vorneherein alle diejenigen Deutungen unmöglich gemacht, wornach diese Rosse und ihre Reiter eine Aufgabe an Israel zu vollbringen hätten oder ihre Farben Zustände in Israel abspiegeln sollen. So bemerkt z. B. Rosenmüller, dass die Farbe der Rosse *manifeste spectat ad rerum Judaicarum variam variis temporibus conditionem et statum. Si Deus populo suo decreverit immittere bella, angeli exhibentur insidere equis rufis, si pacem et laeta tempora, equis albis, si tristitiam temporum, equis*

verschiedene Farbe der Rosse, da dieselbe doch unmöglich ganz gleichgültig seyn kann, — denn wozu sonst die ausdrückliche Hervorhebung dieser verschiedenen Farben? — in einer Beziehung stehen. Durch die verschiedenen Farben der Rosse können nun aber nicht die Länder versinnbildet seyn, welche die Reiter auf den Rossen gleicher Farben durchzogen haben sollen [1]); denn die gesammte Reiterschaar steht unter dem Befehle des Mannes auf dem rothen Rosse und hat unter seiner Leitung die Erde durchwandert. Aus dem gleichen Grunde können auch die Farben der Rosse nicht auf die verschiedenen Himmelsgegenden hinweisen, so dass etwa die röthlichen den lichten Ost, die braunen den dunkeln Norden und die grauen (weissen) den Westen durchstreift hätten (so z. B. Ewald, vgl. auch Maurer, Hitzig, Schlier); zudem würde man die vierte Himmelsgegend vermissen, ohne dass sich ein Grund einsehen liesse, wesshalb dieselbe unberücksichtigt geblieben wäre. Bezieht sich sonach die symbolische Bedeutung der Farben der Rosse nicht auf die Länder oder Himmelsgegenden, in welchen die Reiter der Rosse thätig zu seyn hatten, so können die einzelnen Farben nur die sonderliche Aufgabe abspiegeln wollen, welche die Reiter auf den gleichfarbigen Rossen

---

nigris, si tempora mixti generis statumque varium, puniceis vel spadiceis.

1) So berichtet z. B. Hieronymus zu V. 8: *Virum autem, i. e. Michaelem, equi rufi et varii et albi sequebantur, ordine ut existimant [Hebraei] commutato: ut albi Medos Persasque significent, quia sub ipsis dimissa captivitas et templum instauratum est; varii Macedonas, quorum nonnulli amici, alii persecutores fuerunt — —; rufi vero regnum Romanorum cruentum et sanguinarium — —. Alii vero ordinem qui scriptus est conservantes, virum qui ascenderit super equum rufum et equos rufos, varios et albos quattuor regna interpretantur: primum et secundum sanguinarium Assyrios et Chaldaeos — —, tertios et quartos varios et albos Medos significari putant et Persas, quorum alii clementes fuerunt —, alii crudeles.* Nach Cyrillus wären die verschiedenfarbigen Rosse Symbole der Mächte, welche sich eine nach der andern die Erde unterwarfen.

zu lösen haben, vgl. Apoc. 6, 2—8. Die Farbe der Rosse der ersten Abtheilung, sowie des Rosses des Führers war אָדֹם. Mit אָדֹם wird die dunkele Röthe des Rothweins und des Blutes, oder auch das Rothbraun eines Linsengemüses bezeichnet, vgl. Jes. 63, 2 ff.; Gen. 25, 30. Wo אָדֹם zur Bezeichnung der Farbe eines Pferdes gebraucht wird, drückt es daher ungefähr unser Braun aus. Wie es nun in der Apokalypse 6, 4 von dem, welcher auf dem *ἵππος πυῤῥός* sass, heisst: *ἐδόθη αὐτῷ λαβεῖν τὴν εἰρήνην ἐκ τῆς γῆς καὶ ἵνα ἀλλήλους σφάξουσιν, καὶ ἐδόθη αὐτῷ μάχαιρα μεγάλη*, so wird auch hier das אָדֹם auf Krieg und Blutvergiessen hinweisen. Die folgenden Pferde waren שְׂרֻקִּים. Das Wort שְׂרֻקִּים kommt im A. T. nur zweimal vor, nemlich ausser unserer Stelle nur noch Jes. 16, 8, wo es eine nach der Farbe ihrer Früchte benannte Rebenart bezeichnet; vgl. ausserdem Gen. 49, 11; Jes. 5, 2; Jer. 2, 21. Das Targum übersetzt שְׂרֻקִּים an u. St. durch קְוָחִין, was selbst ein dunkeles, unenträthseltes Wort ist; die Itala und Vulgata geben es durch *varii*, und ebenso die Peschito durch *paisboje* i. e. *versicolores*; die LXX haben an der Stelle des שְׂרֻקִּים zwei Wörter: *καὶ ψαροὶ καὶ ποικίλοι*, welche sie Sach. 6, 3 zur Uebersetzung von בְּרֻדִּים אֲמֻצִּים verwenden. Die alten Uebersetzer scheinen somit das שָׂרֹק als gefleckt, weiss und schwarz (weiss und roth) gesprenkelt oder grau, fahl gefasst zu haben (so auch Maurer, Umbreit, Rückert, Cahen, Zunz)[1]), und es würden darnach die סוּסִים שְׂרֻקִּים dem *ἵππος χλωρός* Apoc. 6, 8 entsprechen, dessen Reiter die Macht hatte, zu tödten *ἐν ῥομφαίᾳ καὶ ἐν λιμῷ καὶ ἐν θανάτῳ καὶ ὑπὸ τῶν θηρίων τῆς γῆς*. Allein wenn diess die Bedeutung von שְׂרֻקִּים wäre, so hätte damit nicht eine Traubenart bezeichnet werden können, da es keine grauen, fahlen und ebenso auch keine schwarz und weiss oder roth und weiss gesprenkelten Trauben gibt; ausserdem ist auch die Etymologie und der Sprachgebrauch

---

1) Die letzten Propheten, nach dem masoretischen Texte unter der Redaction von Zunz übersetzt von Arnheim und Sachs. Berlin 1837.

dieser Erklärung nicht eben günstig. Denn man müsste das Wort שׂרקים von שׂרק (Jes. 19, 9) = שׂרג, סרג *plectere, zusammendrehen, flechten* ableiten[1]), allein in der Bedeutung verschiedene Farben zusammenmischen, gefleckt oder gesprenkelt machen findet sich der Stamm שׂרק in keinem der semitischen Dialecte. Es wird daher besser seyn, שׂרקים mit Gesenius (*thes.* s. h. v.) u. A. auf die Wurzel und Bedeutung des arabischen Verbums شقر zurückzuführen, wobei dann nur eine auch sonst vorkommende Lautverschiebung anzunehmen ist. Durch die Wurzel شقر wird die helle Röthe z. B. des Fuchses, des menschlichen Haupthaares und der Wange, auch wohl des frischen Blutes bezeichnet; im Talmudischen bedeutet שׂרק (vgl. mit der Metathesis des ק und ר das talmud. סיקרא) die hellrothe, zum Theil orangefarbene Schminke der Frauen. Sind nun die סוסים אדמים dunkelrothe, braune Rosse, so werden wir unter den סוסים שׂרקים hellrothe, feuerfarbene Rosse (Rothfüchse) zu verstehen haben. Die helle, feurige Röthe dieser Rosse deutet dann darauf, dass die Reiter dieser Rosse mit Feuer zu verheeren haben. Die Rosse der dritten Gattung endlich sind weiss. Die weisse Farbe kann hier nicht das Symbol der Reinigung von der Schuld seyn, so dass die weissen Rosse darauf hindeuteten, dass die Schuld Israels durch die göttliche Barmherzigkeit aufgehoben werde (Umbreit, ähnlich Schmieder); denn die Aufgabe der Reiter auf den weissen Rossen war ebensowohl auf die ganze Erde gerichtet, als die Aufgabe der Reiter auf den blutrothen Rossen. Wie es von dem Reiter auf dem weissen Rosse Apoc. 6, 2 heisst: *ἐδόθη αὐτῷ στέφανος καὶ ἐξῆλθεν νικῶν καὶ ἵνα νικήσῃ*, so deutet auch hier das lichte Weiss der Rosse auf die Siege ihrer Reiter über die Weltvölker (Hengstenberg). Es erhebt sich nun aber die weitere Frage, in welchem Verhältnisse die durch die Farben ihrer Rosse ange-

---

1) Darnach könnte man unter שׂרוקים Jes. 16, 8, שׂרק und שׂרקה entsprechend dem שׂריגים auch eine Rebenart verstehen, welche sehr viele sich ineinander schlingende Ranken hat.

deutete specielle Aufgabe der einzelnen Reiterabtheilungen zu der in V. 10 bezeichneten allgemeinen Aufgabe, die Erde zu durchwandern, und zu ihrer in V. 11 gemeldeten Botschaft stehe. Die Reiter auf den blutrothen, feuerfarbenen und weissen Rossen waren als eine einheitliche Cohorte unter der Führung des Mannes auf dem blutrothen Rosse ausgesandt werden, um die Erde zu durchstreifen. Fanden sie die Bewohner der Erde noch in Frieden und Ruhe bei einander wohnen, wie sie selbe in der That gefunden haben, so mussten sie unverrichteter Dinge, d. h. ohne dass sie sich mit ihnen zu schaffen machen konnten, dahin wieder zurückkehren, von wo sie ausgesandt worden waren[1]. Fanden sie aber die Bewohner der Erde bereits in Aufregung und Gährung, so hatten sie sich gemäss der Farbe ihrer Rosse an ihnen zu bethätigen. Die von Gott ausgesandte Reiterschaar hatte dann diese Aufregung und Gährung dahin zu leiten, dass die Weltvölker in blutigen Kriegen sich gegenseitig zu vernichten suchten und in wilder Wuth eines des anderen Land sengend und brennend verheerten. Dieses Blutvergiessen und diese Mordbrennerei sollte zu einer Vernichtung der widergöttlichen Weltmacht und damit zum Siege Jehovas über diese Weltmacht und zur Errettung seines Volkes aus der Gewalt dieser Weltmacht führen. Auch der erste Reiter, welcher der Anführer der hinter ihm folgenden Reiterschaar ist, reitet auf blutrothem Rosse, weil blutiger Krieg das Erste ist, was unter den Weltvölkern geschehen muss, wenn Israel aus ihrer Gewalt gerettet werden soll. Da nun aber die Reiterschaar, ohne in das Leben der Völkerwelt eingegriffen zu haben, mit der traurigen Botschaft zurückkehren musste, dass die Erde noch in tiefer Ruhe liege, so bricht der Engel Jehovas in die wehmuthsvolle Frage von V. 12 aus.

---

1) Grotius zu V. 11: *Perambulavimus terram. Quaesivimus occasionem effecta dandi ea, quibus destinati sumus. Et ecce omnis terra habitatur et quiescit, id est, quiete habitatur: nulla sunt bellorum semina. Itaque nihil invenimus agendum hoc quidem tempore.*

V. 12. **Und es antwortete der Engel Jehovas und sprach: Jehova der Heerschaaren, bis wie lange willst du dich nicht erbarmen über Jerusalem und über die Städte Judas, über welche du gezürnt hast nun siebzig Jahre?** Was der Engel Jehovas in diesem Verse sagt, sagt er nicht im Namen Jehovas, der sich in ihm offenbart und durch ihn redet, sondern er sagt es in Selbstunterscheidung von dem in ihm sich offenbarenden Jehova und spricht es zu Jehova selbst. Zu der Frage, wie lange noch Jehova sich Jerusalems und der Städte Judas nicht erbarmen wolle, wird er nicht durch den Wunsch veranlasst, dass auch Israel desselben Glückes geniessen möchte, welches alle übrigen Völker der Erde geniessen (Theodorus Mopsv., Hieronymus: *Quum omnis orbis quietus sit et pacatus, quare Domine non misereris Jerusalem et urbium Juda*); denn an dem weltlichen Glücke und Frieden, deren die Heidenvölker sich erfreuen, kann das Volk Gottes nie Theil haben. Vielmehr erhebt der Engel jene Frage desshalb, weil er der Ansicht ist, dass so lange der gegenwärtige ruhige und friedliche Zustand der Erde und ihrer Bewohner dauert, keine Hoffnung vorhanden sey, dass Jerusalems und Judas Lage gebessert werde, Jehova sich wieder über sie erbarme. Es könnte scheinen, als ob die klagende Frage des Engels, wie lange Jehova sich nicht erbarmen wolle, in der gegenwärtigen Zeit unter dem Könige Darius I. eigentlich ungerechtfertigt sey, da Jehova sich bereits erbarmt habe; denn er hat bewirkt, dass Cyrus die gefangenen Juden wieder in ihre Heimath entliess, ihnen die Erlaubniss, ja den Befehl gab, das Haus Jehovas wieder aufzubauen, und ihnen sogar die von Nebukadnezar geraubten heiligen Tempelgefässe zurückerstattete. Die nach Jerusalem heimgekehrten Exulanten hatten sich in der heiligen Stadt wieder Häuser gebaut und dieselben zum Theil sogar ganz wohnlich und behaglich ausgestattet, vgl. Hag. 1, 4; und wenn auch der begonnene Tempelbau bald wieder in Stocken gerathen war, so waren sie doch schon seit 5 Monaten von Neuem wieder damit beschäftigt. Gleichwohl aber lässt sich jene Klage des Engels als eine auch noch in der

Zeit des Darius vollständig gerechtfertigte erweisen und hat man nicht nöthig, mit Umbreit u. A. ohne weiteren Anhalt im Texte anzunehmen, dass der Prophet in seinem Gesichte in die Zeit zu Ausgang des Exils zurückversetzt werde. Denn nicht nur war im zweiten Jahre des Darius der Tempel, wenn auch an seiner Wiederherstellung gearbeitet wurde, eben doch immer noch nicht hergestellt, und nicht nur waren sogar noch zur Zeit Nehemias im Jahre 445 die Mauern Jerusalems zerbrochen, ihre Thore mit Feuer verbrannt und die Häuser zum grössten Theile noch nicht wieder aufgebaut, vgl. Neh. 1, 3; 2, 3; 7, 4, sondern es hatte auch Israel seine frühere Unabhängigkeit und Selbstständigkeit noch nicht wieder erlangt; es befand sich noch in einem Zustand der Dienstbarkeit unter der Weltmacht und die herrlichen Verheissungen, welche sich nach der siebzigjährigen babylonischen Knechtschaft erfüllen sollten, vgl. Jer. 29, 10 ff.; Jes. 40 ff., hatten sich erst in sehr spärlichem Maasse erfüllt. Dass diese traurige Lage Israels auch in der Gegenwart, nachdem die 70 Jahre der babylonischen Dienstbarkeit doch bereits vorüber sind, dennoch andauere, ist dem Engel, wie auch wohl Vielen in Israel, befremdlich; er kann es mit Jehovas Verheissung nicht in Einklang bringen. Daher frägt er Jehova, wie lange er sein Erbarmen noch wolle anstehen lassen und erinnert ihn, dass er über Jerusalem und die Städte Judas ja nun schon 70 Jahre gezürnt habe. Der Ausdruck זֶה שִׁבְעִים שָׁנָה darf nicht dahin verstanden werden, als ob der Engel damit sagen wollte, dass eben jetzt, da er redet, die von Jeremia 25, 11. 12; 29, 20 geweissagten 70 Jahre der babylonischen Dienstbarkeit, welche Jehova zur Bethätigung seines Zornes gegen sein bundbrüchiges Volk bestimmt hatte, vorüber seyen (LXX: τοῦτο ἑβδομηκοστὸν ἔτος, Hitzig u. A.)[1]. Denn nach der Anschauung der Schrift gingen

1) Einige Ausleger wie Theodoret, Vitringa, Venema, Hengstenberg, welche zwar zugestehen, dass die von Jeremia geweissagten 70 Jahre im Jahre 536 abgelaufen seyen, legen doch darauf Gewicht, dass auch von dem Beginne der Belagerung Jerusalems

ie von Jeremia geweissagten 70 Jahre bereits unter der Regie-
ung des Meders Darius (Kyaxares) ihrem Ende entgegen, Dan.
, 1. 2, und waren thatsächlich zu Ende im ersten Jahre des
yrus, 536, vgl. 2 Chron. 36, 22; Esr. 1, 1[1]). Durch das Adverb.

---

unter Zedekia an bis zu der Zeit, da Sacharja die Gesichte sah, 70 Jahre verflossen seyen, woraus sie folgern, dass nicht blos Juda 70 Jahre lang Babel dienstbar war, sondern auch Jerusalem und die Städte Judas 70 Jahre lang in Trümmern lagen, Jehova also sich derselben volle 70 Jahre nicht erbarmt habe. Allein diese Folgerung erscheint mir unzulässig, da ja bereits das Edict des Cyrus Esr. 1, 2 ff. die Erbauung des Tempels und damit zugleich auch eine Wiederherstellung Jerusalems anbefahl, welche auch theilweise erfolgte. Wollte man aber diess premiren, dass die Wiederherstellung Jerusalems infolge des Edictes von Cyrus nur eine unvollständige gewesen sey, so dass die 70 Jahre des Zornes Jehovas gegen Jerusalem und die Städte Judas damals noch nicht zu Ende gewesen seyn könnten, so ist zu bemerken, dass Jerusalem und die Städte Judas auch noch nicht unter Darius, sondern erst unter Artaxerxes völlig wiederhergestellt wurden, erst seit dem Jahre 445, vgl. Neh. 1–7.

1) Die 70 Jahre des Jeremia müssen daher, was immer auch bis jetzt dagegen bemerkt worden ist, vom 3. Jahre des Königs Jojakim an gezählt werden, Dan. 1, 1. 2, vgl. Hengstenberg, Beiträge I, 180 ff. Zu einer ausführlichen Begründung dieser Zählung ist hier nicht der Ort; daher mögen folgende kurze Andeutungen genügen. Als Hauptgrund gegen die Geschichtlichkeit der Angabe Dan. 1, 1. 2, und somit gegen die Möglichkeit, den Anfang der 70 Jahre in das 3. Jahr Jojakims oder das Jahr 606 v. Chr. zu datiren, führt man gewöhnlich den Umstand an, dass Nebukadnezar erst im Jahre 605 oder 604 auf seiner Verfolgung des Pharao Necho nach der unglücklichen Schlacht bei Karchemisch nach Palästina gekommen sey. Allein diess ist eben höchst unwahrscheinlich. Denn da Pharao Necho seinen Zug nach dem Euphrat bereits 609 unternahm, bei welcher Gelegenheit er den Josia bei Meggido besiegte und tödtete, die Schlacht von Karchemisch aber erst 605 geschlagen ward, so erhebt sich die Frage, warum Necho auf dem kurzen Wege von Syrien bis zum Euphrat so lange gesäumt habe,

temp. זֶה vor שִׁבְעִים שָׁנָה soll nicht ausgedrückt werden, dass die 70 Jahre nicht früher als gerade jetzt abgelaufen seyen, sondern nur dass die Gegenwart bereits diesseits der 70 Jahre liege; wie lange oder wie kurz vor der derzeitigen Gegenwart jene Jahre ihr Ende erreichten, bleibt dabei ausser Betracht. Dass aber

---

dass er erst 605 nach Karchemisch kam? Zur richtigen Beantwortung dieser Frage führt uns die Angabe Dan. 1, 1. 2, dass Jerusalem im 3. Jahre Jojakims oder 606 v. Chr. von Nebukadnezar erobert worden sey. Wir haben, auf diese Stelle gestützt, anzunehmen, dass Nabopolassar, als er von Nechos Plane, an den Euphrat vorzudringen, hörte, ihm seinen Sohn Nebukadnezar nach Syrien entgegensandte, und dass dieser den Necho auch zurückdrängte. Auf diesem Feldzuge wandte sich Nebukadnezar, als Necho zurückgeschlagen war, zugleich gegen den jüdischen König Jojakim, der ja von Necho erst auf den Thron erhoben worden und somit ein Vasallenkönig Egyptens war. Er eroberte Jerusalem 606 und führte den König sammt einer Anzahl der vornehmsten Juden nach Babylon. Bald darauf scheint aber Necho wieder vorgedrungen zu seyn und den Nebukadnezar an den Euphrat zurückgedrängt zu haben. Doch nur kurze Zeit währte sein Glück; denn bald wurde er von Nebukadnezar in der Schlacht bei Karchemisch 605 aufs Haupt geschlagen, so dass er jetzt für immer nach Egypten zurückkehren und alle Gedanken an eine Eroberung im Euphratgebiete aufgeben musste. In demselben Jahre 605 starb dann Nabopolassar und sein Sohn Nebukadnezar bestieg als Alleinherrscher den babylonischen Thron. Da nun nach 2 Kön. 23, 36; 2 Chron. 36, 5 Jojakim nicht blos 3, sondern 11 Jahre lang regierte, also von 609—598, so hat man wohl anzunehmen, dass Nebukadnezar, nachdem er die Macht und die Eroberungsgelüste Egyptens vernichtet hatte, einen Akt der Gnade, und zwar vielleicht gerade bei seiner Thronbesteigung, gegen den gefangenen Jojakim übte und ihn wieder in sein Königreich einsetzte. War Jojakim bisher egyptischer Vasallenkönig gewesen, so wurde er nun des Königs von Babel dienstbarer und tributpflichtiger Lehensträger. Es begann somit jene Dienstbarkeit Judas und der umliegenden Völkerschaften, von welcher Jer. 25, 11[b] weissagt, dass sie 70 Jahre dauern solle, bereits im Jahre 606, im dritten Jahre Jojakims.

Jehova auch jetzt, nachdem doch die 70 Jahre bereits längst abgelaufen sind, sich noch nicht anschicke, Jerusalems und der Städte Judas sich zu erbarmen und die für das Ende der Gefangenschaft Israel gegebenen Verheissungen zu erfüllen, schliesst der Engel daraus, dass die Erde noch in ihrer gewohnten Ruhe und Stille daliege. Denn nach den Weissagungen Haggais 2, 6—9. 21—23 war nicht früher auf ein Ende der gegenwärtigen Drangsalszeit für Israel und auf den Anbruch der Zeit des Heils zu hoffen, als bis eine gewaltige Bewegung in der Völkerwelt, Aufruhr und Krieg in derselben eingetreten seyn würde. Ueber die Form זָעַמְתָּה vgl. Ges. §. 44, 2. Anm. 4. Das Verb. זָעַם regiert hier den Accusativus (אֲשֶׁר) wie Jes. 66, 14; Mal. 1, 4.

V. 13. Und es antwortete Jehova dem Engel, welcher zu mir redete, gute Worte, Trostworte. Da dieses Antworten (עָנָה wie V. 10) innerhalb der Vision geschieht, ein Theil der Handlung der Vision ist, so haben wir anzunehmen, dass Jehova durch seinen Engel als den Mittler seiner Selbstdarstellung und Selbstoffenbarung zu dem deutenden Engel geredet habe. Der Engel Jehovas bekam also in unmittelbarer, innerlicher Weise von dem in ihm gegenwärtigen Jehova Auskunft auf seine klagende Frage und spricht nun zu dem deutenden Engel, damit durch diesen die vernommenen Trostworte auch dem Propheten und so Israel kund werden. Die Worte, welche Jehova redete, heissen gute Worte (vgl. Jer. 29, 10), Trostworte, weil sie Gutes, Heil verhiessen und dadurch Israel über die damals scheinbar so schwere Gegenwart zu trösten bestimmt waren. נִחֻמִים ist nicht Adjectivum, sondern Substantivum (Tröstungen) und daher Apposition zu דְּבָרִים. Statt נִחֻמִים schreiben manche Handschriften bei Kennicott die grammatisch richtigere Form נִחוּמִים, vgl. Jes. 57, 18; Hos. 11, 8.

V. 14. 15. Und es sprach zu mir der Engel, welcher zu mir redete: Predige also: so spricht Jehova der Heerschaaren: ich eifere um Jerusalem und Zion mit grossem Eifer, und grossen Zorn zürne ich über die sicheren Völker; denn ein wenig nur hatte ich ge-

zürnt, sie aber halfen zum Bösen. Der Prophet wird angewiesen, das was er jetzt zu hören bekommt, Israel laut zu verkündigen, zu predigen; zu קְרָא in dieser Bedeutung vgl. V. 4; Jes. 40, 2. 6; Jon. 1, 2. Die Botschaft, welche er zu predigen beauftragt wird, soll er in seiner Predigt ausdrücklich als ein Wort Jehovas bezeichnen, damit Niemand an ihrer unverbrüchlichen Wahrheit und Gewissheit zu zweifeln wage. Seiner Predigt Inhalt soll zunächst eine Verkündigung der Gesinnung seyn, welche Jehova gegen das unglückliche Jerusalem und gegen die Heiden, welche es so unglücklich gemacht haben, hegt (V. 14. 15), sodann eine Verkündigung dessen, was Jehova um dieser seiner Gesinnung gegen Jerusalem willen an der h. Stadt und den übrigen Städten des Landes thun will (V. 16. 17). Die Gesinnung, welche Jehova gegen Jerusalem hegt, drückt sich aus in den Worten קִנֵּאתִי קִנְאָה גְדוֹלָה. Das Verb. קִנֵּא bedeutet eigentlich vor heftigem Gemüthsaffect im Gesichte roth werden, dann überhaupt in heftige Gemüthsbewegung gerathen; diese Gemüthsbewegung kann in Eifersucht (Num. 5, 14) oder in Neid (Gen. 26, 14) oder in Missgunst und Zorn (Gen. 37, 11; Ps. 37, 1; 73, 3) ihren Grund haben, aber auch in warmer Liebe zu Jemandem, die da drängt, seine Ehre wahrzunehmen und ihm zu helfen (Num. 25, 11. 13; 1 Kön. 19, 10; Joel 2, 18). An unserer Stelle nun kann das קִנֵּאתִי nicht, wie Luther[1]), Hesselberg wollen, davon verstanden werden, dass Jehova bisher in grossem Zorneseifer wider die Sünden Jerusalems entbrannt gewesen sey; denn wenn קִנֵּאתִי diese Bedeutung haben sollte, so

---

1) Luther in seiner Auslegung des Propheten Sacharja *(ed. Witt. tom. V fol. 366 sqq.)* unterscheidet jedoch diesen Zorneseifer gegen Jerusalem von dem Zorne Jehovas gegen die Heiden: *„Ich habe geeiuert vber Jerusalem etc. Das ist, Ich bin nicht recht zornig gewest, das ich mein Volck hette wollen verwerffen oder verlassen, sondern wie ein Vater sein Kind, vnd ein Man sein Weib strafft vnd mit jm zürnet, so habe ich auch gethan.“ „Darnach schilt er die Heiden, welche seine ruten sind gewest, Vnd spricht nicht, das er vber sie eiuere, sondern sey seer zornig vber sie.“*

müsste es statt mit ל mit בְּ oder mit dem Accusativ construirt seyn. Es besagt vielmehr, dass Jehova von glühendem Eifer beseelt sey, Jerusalems sich anzunehmen und ihr zu helfen. Ueber das Perfect קִנֵּאתִי, eigentlich ich bin in Eifer gerathen, vgl. Ew. §. 135 b; Ges. §. 126, 3. Neben Jerusalem wird ausdrücklich noch Zions genannt, als welchem zu Gute Jehova in Eifer entbrannt sey, weil in Jerusalem es vorzugsweise wieder der Berg Zion ist, den Jehova nicht lassen kann, dess er sich erbarmen muss, da er ihn zu seiner ewigen Wohnstätte und Ruhe erwählt hat, vgl. Ps. 68, 16. 17; 78, 68; 132, 13. 14. Gegen Jerusalem und Zion also hegt Jehova die Gesinnung einer für ihr Wohl und ihre Wiederherstellung eifernden Liebe; gegen die Heiden dagegen hegt er grossen Zorn. Die Heiden werden שַׁאֲנַנִּים *tranquilli* genannt, nicht sowohl weil die Erde nach dem Befunde der Reiterschaar zur Zeit noch in tiefer Ruhe daliegt (Gesenius, Neumann), als vielmehr weil die Heiden in dem stolzen Vertrauen auf ihre Macht und Stärke so ruhig und sicher sind, dass sie meinen, nichts könne sie aus ihrer Ruhe aufschrecken; aber Jehovas Zorngericht wird ihnen dermaleinst zeigen, was es um ihre Ruhe und Sicherheit sey. Durch אֲשֶׁר, welches hier wie häufig (vgl. Gen. 31, 49; Jos. 22, 31) gleich dem lat. *quod*, dem griech. ὅτι in der Bedeutung *weil*, *denn* steht, vgl. Ges. §. 155, 1. e, wird der Grund eingeführt, um desswillen Jehova den Heiden so schwer zürnt. Jehova zürnte nemlich nur ein Wenig (seinem Volke), sie aber halfen zum Bösen. Mit מְעַט wird hier nach dem zu V. 2 Bemerkten nicht der Grad der Intensität des göttlichen Zürnens gegen Israel (so die meisten Ausleger), sondern die Dauer des Zornes Gottes bezeichnet: nur verhältnissmässig kurze Zeit, nur 70 Jahre lang währte das Zürnen Gottes über Israel, vgl. Jes. 54, 8. Die Heiden aber, deren sich Jehova zum Vollzug seiner Zorngerichte über Israel bediente, waren mit dieser kurzen Frist, während welcher Jehova sein Volk in ihre Gewalt geben wollte, nicht zufrieden, sondern עָזְרוּ לְרָעָה. Diese Worte können nicht nach 2 Sam. 8, 5 übersetzt werden: *sie halfen dem Uebel* (Rückert, De Wette Einl. S. 335) oder

der Bosheit (Hesselberg); denn sonst müsste der Artikel bei רָעָה stehen, da es doch ein bestimmtes Uebel, eine bestimmte Bosheit wäre, in deren Dienst sich die Heiden gestellt hätten. Wie man sonach nicht darin die Verschuldung der Heiden erblicken darf, dass sie statt Gotte vielmehr dem Uebel oder der Bosheit sich zu Dienst begeben hatten, als sie Jerusalem zerstörten und die Juden in die Gefangenschaft führten, so auch nicht darin, dass sie Jehova zur Herbeiführung des Uebels über Juda halfen, statt nur Werkzeuge in seiner Hand zu seyn (Hitzig, Neumann). Denn da diejenigen, deren sich Jehova als Mittel zur Verhängung des Strafgerichtes bediente, lebende Wesen, die Heidenvölker, waren, so kann ebensogut von ihnen gesagt werden, dass sie Jehova halfen, sein Strafgericht über Juda herbeizuführen, als von ihnen gesagt werden kann, dass sie Werkzeuge Jehovas zur Herbeiführung jenes Strafgerichtes waren. Ja Nebukadnezar wird gerade darum, weil er mehr als bloses Werkzeug in Jehovas Hand war, weil er nemlich mit seinem eigenen Bewusstseyn und Willen in Jehovas Willen einging und denselben vollführen half, indem er Jerusalem zerstörte und Juda in die Gefangenschaft führte, ein Knecht Jehovas genannt, Jer. 27, 6. Die Verschuldung der Heiden kann daher nur darin bestanden haben, dass ihre Hülfe der Art war, dass sie רָעָה zum Resultate hatte. Diess jedoch wiederum nicht in dem Sinne, als ob es ihnen von Jehova verdacht würde, dass sie zur Züchtigung Israels mithalfen, — denn Jehova selbst hiess sie ja diese Züchtigung an Israel üben; und auch nicht in dem Sinne, dass sie Israel härter behandelten, als Jehova es behandelt wissen wollte (Hieronymus, Rosenmüller, Maurer, Hengstenberg), — denn wenn diess auch unleugbar die Ansicht der Schrift ist, vgl. Jes. 47, 6, so muss hier doch etwas anderes gemeint seyn, da sonst das רָעָה zu dem zeitlich gemeinten מְעָט keinen richtigen Gegensatz bilden würde. Um dieses Gegensatzes willen zwischen dem zeitlich gemeinten קָצַפְתִּי מְעָט und dem עָזְרוּ לְרָעָה ist letzteres vielmehr davon zu verstehen, dass die Heidenvölker Israel länger unterdrückten und knechteten, als Jehova, der nur kurze Zeit

über Israel zürnte, es unterdrückt wissen wollte; sie unterdrücken Israel auch jetzt noch, nachdem doch die 70 Jahre bereits längst vorüber sind, und der Engel Jehovas muss daher an Jehova die Frage richten, wie lange derselbe denn noch trotz des Ablaufs der 70 Jahre sein Erbarmen zurückhalten wolle[1]). Hierin also bestand der Heiden Verschuldung, um derentwillen es von ihnen heisst, dass sie zum Bösen geholfen haben. Denn hätten die Heiden Israel nur so lange gedemüthigt, als Jehova wollte, so wäre bei ihrer Jehova geleisteten Hülfe Gutes herausgekommen, nemlich das heilsame Maass von Züchtigung, welches Jehova über Israel verhängt wissen wollte; so aber ist Böses bei ihrer Hülfe herausgekommen, nemlich ein Maass von Züchtigung, welches das von Jehova bestimmte Maass weit überstieg. Darum ist nun auch Jehovas Zorn so gewaltig über sie entbrannt.

V. 16. Darum spricht also Jehova: ich habe mich zu Jerusalem zurückgewandt in Erbarmen; mein Haus soll gebauet werden in ihr, Spruch Jehovas der Heerschaaren, und die Messschnur soll über Jerusalem gezogen werden. Durch לָכֵן wird der Ausspruch Jehovas in diesem Verse als eine Folge davon hingestellt, dass Jehova in grossem Eifer Jerusalem zu Gute entbrannt ist, während er der Heidenwelt schwer zürnt. Weil dem so ist, so lässt Jehova Jerusalem wissen, dass er, der sich bisher in seinem Zorne von ihr weggewandt hatte, sich ihr, der durch das Zorngericht so elend gewordenen, jetzt wieder in Erbarmen zugewandt habe. Diess aber soll sich in einem Doppelten zu erkennen geben: erstlich darin, dass sein Haus in Jerusalem jetzt wieder gebaut werden soll. Jehova verheisst hiemit, dass er alle Hindernisse, welche seit dem Jahre 534 oder 533 dem Tempelbau entgegengestanden hatten, aus dem Wege räumen, dass er die persischen Gewalthaber dem Tempelbau günstig stimmen und etwaige Feindselig-

1) Aehnlich Grotius zu V. 15: *Ipsi vero adjuverunt in malum i. e. aliquid adjecere ad mala priora, dum impediunt id quod Cyrus permiserat.*

keiten der umwohnenden Völkerschaften zu Nichte machen wolle. Zweitens soll sich die gnädige Wiederzukehr Jehovas zu Jerusalem darin zu erkennen geben, dass die Messschnur über Jerusalem gezogen werden soll. Die Messschnur wird über eine Stadt gezogen, wenn der Raum, welchen sie einnehmen soll, nach Aussen abgegrenzt und nach Innen vermessen wird; diess aber geschieht, wenn eine Stadt aufgebaut werden soll. In Jerusalem gab es nun zwar damals schon wieder einzelne und zum Theil wohnlich eingerichtete Häuser, vgl. Hag. 1, 4; allein diess waren bis jetzt eben nur noch einzelne Häuser, die Stadt als Ganzes lag noch in Trümmern. Für das Ketib קוה, welches ausser unserer Stelle noch zweimal vorkommt, 1 Kön. 7, 23; Jer. 31, 39, und welches als Derivatum von קָוָה entweder קְוֶה (vgl. בְּכֶה) oder קָוֶה (vgl. שָׂדֶה) zu lesen ist, verlangt das Keri stets die Lesung קָו (Derivatum von קָוַו).

V. 17. Weiter predige also: so spricht Jehova der Heerschaaren: wiederum sollen überfliessen meine Städte von Gutem und wiederum wird Jehova Zion trösten und Jerusalem wiederum erwählen. Jehovas Erbarmen ist damit noch kein Genüge geschehen, dass der äussere Bestand Jerusalems wieder hergestellt wird, indem sowohl der Tempel als die Stadt wieder aufgebaut wird; er will vielmehr auch Jerusalem und die übrigen Städte Judas, welche unter allen Städten der Erde seine auserwählten Städte, die Städte seines Eigenthums sind, gleichwie Israel unter allen Völkern der Erde sein auserwähltes Eigenthumsvolk ist, wiederum reichlich segnen. Darum soll der Prophet abermals die Stimme seiner Predigt laut erheben, und noch Weiteres verkündigen. Das עוֹד קְרָא sieht zurück auf das קְרָא in V. 14. Die Städte Jehovas sollen von Gutem, von Segen überfliessen, gleich einem engen Strombette, welches die grossen sich dahinwälzenden Wassermassen gar nicht zu fassen vermag. Ueber תְּפוּצֶנָה oder תְּפוּצֶנָה statt תְּפוּצֶינָה vgl. Ew. §. 196 c; Ez. 13, 19; Mich. 2, 12. Jehova wird Zion so reich segnen, und sich so mächtig in Zion verherrlichen (Sach. 2, 8 ff.; 8, 3 ff.; Hag. 2, 7—9; Jes. 40, 1 ff.), dass Zion da-

durch getröstet werden wird ob all der Trübsale, welche die Heidenvölker theils nach Gottes Willen, theils auch gegen seinen Willen und nur unter seiner Zulassung ihr zugefügt haben. נִחַם ist nicht als Niph. zu fassen und durch *Mitleid haben, erbarmen* (Ewald, Umbreit) zu übersetzen; denn in dieser Bedeutung regiert es nicht den Accusativ, sondern wird mit עַל, אֶל־ oder לְ verbunden — es ist Piel und bedeutet *trösten.* Das so begnadigte und gesegnete Jerusalem erwählt Jehova wiederum als die Stadt, in deren Mitte er wie vordem (2 Chron. 6, 6; 12, 13) die Stätte seiner Gegenwart auf Erden haben will, vgl. Ez. 43, 2—5; Sach. 2, 10—12; 8, 3. Wenn einige Ausleger wie Theiner, Ewald, Neumann das Verb. בָּחַר durch *Gefallen, Lust haben* übersetzen, so wird nicht nur das Eigenthümliche der Vorstellung verallgemeinert und verflacht, sondern auch das Wort בָּחַר in einem Sinne genommen, der nicht nachweisbar ist, da es niemals völlig in der Bedeutung von חָפֵץ steht. Durch das dreimalige עוֹד wird aufs nachdrücklichste ausgedrückt, dass Jerusalem und die Städte Judas wieder ganz in denselben Stand des Segens und der Herrlichkeit zurückkehren sollen, in welchen sie früher standen, bevor Jehova über sie zu zürnen begonnen hatte.

So wird denn Israel durch das erste Gesicht des Propheten dessen vergewissert, dass, wenn auch die Israel so unheilvolle Ruhe in der Völkerwelt noch nicht aufgehört hat und somit auch die derzeitige Gegenwart sich noch keineswegs darnach anlässt, als ob Jehova die seinem Volke gegebenen Verheissungen halten werde, Jehova sich dennoch verheissungstreu zeigen wird, und dass demnach der Tempel und Jerusalem und die Städte Judas wieder gebaut, gesegnet und verherrlicht werden sollen.

Das zweite Gesicht.

Cap. 2, 1—4.[1]

Und ich hob meine Augen auf und sah ein Gesicht, und siehe, da waren vier Hörner. Und ich sprach zu dem Engel, der zu mir redete: was ist es um diese? Und er sprach zu mir: dieses sind die Hörner, welche Juda, Israel und Jerusalem zerstreut haben. Und Jehova liess mich vier Schmiede sehen. Und ich sprach: was zu thun sind diese gekommen? Und er sprach zu mir also: dieses sind die Hörner, welche Juda zerstreut haben, so dass Niemand sein Haupt erhob; da kamen diese, sie zu schrecken, abzuwerfen die Hörner der Heiden, welche das Horn erhoben haben gegen das Land Juda, es zu zerstreuen. Nachdem dem Propheten das erste Gesicht entschwunden war, hatte er seine Augen unwillkürlich gesenkt, da es wieder völlig Nacht um ihn geworden war. Jetzt erhebt er seine Augen wieder, schlägt sie wieder auf und sieht ein zweites Gesicht. Hiemit will jedoch nicht gesagt seyn, dass er das Gesicht mit seinen leiblichen Augen gesehen habe, das Gesicht also wirklich ein äusserer Vorgang ausserhalb des Propheten gewesen sey. Sondern es däucht nur dem Propheten ein äusserer Vorgang zu seyn, gleichwie dem Träumenden sein Traum als ein äusserer Vorgang erscheint, den er mit seinen leiblichen Augen wahrnimmt. Daher hält er während der Vision sein leibliches Auge geöffnet, während er es beim Entschwinden der Vision, also beim Uebergang aus dem visionären Zustande in den wachen Zustand, unwillkürlich zu Boden senkt. Im wachenden Zustande erhebt er nun wieder sein Auge, schaut auf und sieht abermals ein Gesicht. Hiemit ist er aus dem wachen Zustande abermals in den visionären eingetreten. Ueber וארא והנה vgl. zu 1, 8. Das 2. Gesicht zerfällt in zwei

---

1) Manche Ausgaben rechnen die vier Verse dieses Gesichtes noch zum ersten Capitel.

Hälften, V. 1. 2 und V. 3. 4. In der ersten Hälfte sieht der Prophet irgendwo vier Hörner befestigt. Dass man sich die Hörner auf Thieren, etwa auf Stieren (J. D. Michaelis, Baumgarten I, 198) oder überhaupt auf vier Thieren (Neumann) zu denken habe, ist mit nichts angedeutet; nach der Darstellung des Propheten erscheint vielmehr auf der Scene nichts Weiteres als eben blos die vier Hörner, und man wird daher wohl anzunehmen haben, dass sie unmittelbar aus dem Boden hervorstarrten. In V. 2 ist אֵלֶּה Subject, הַקְּרָנוֹת Prädicat. Diese von dem Propheten geschauten Hörner haben das ganze Zwölfstämmevolk zerstreut. Das Zwölfstämmevolk nämlich nach der Gesammtheit seiner Theile soll durch den Ausdruck *Juda*, *Israel* und *Jerusalem* bezeichnet werden, indem die beiden von einander getrennten und gegenseitig selbstständig gewordenen Reiche Juda und Israel, und dann die von Jehova erwählte Hauptstadt, der von ihm bestimmte gemeinsame religiöse Mittelpunkt des gesammten Zwölfstämmevolkes genannt wird (Maurer, Umbreit). Hitzig freilich will Juda hier als die gemeinsame Einheit gefasst wissen, welche in Israel d. i. das Volk des Landes und Jerusalem d. i. die hauptsächlichste Stadtbevölkerung zerfalle. Allein eine Bezeichnung des Landvolkes von Juda durch Israel im Gegensatz zur Stadtbevölkerung als Jerusalem ist sonst nicht nachweisbar. Nach Neumann, welcher sich auf das vor יִשְׂרָאֵל stehende, vor יְרוּשָׁלַם dagegen fehlende אֶת beruft, soll hier durch *Juda* „das Fürstenhaus, der Gepriesene unter seinen Brüdern“ bezeichnet, durch Israel und Jerusalem dagegen das Volk und die Hauptstadt zur Einheit des ganzen Bestandes Israels zusammengefasst seyn. Nachdem aber einmal Jehova aus dem Stamme Juda das Haus Davids zum Fürstenhaus auf ewige Zeiten erwählt hat, wodurch die übrigen Geschlechter und Familien des Stammes Juda auf Eine Linie mit dem übrigen Israel zurücktraten, kann das Fürstenhaus gegenüber Israel und Jerusalem nicht mehr mit Juda, sondern nur noch mit Haus Davids bezeichnet werden. Mit Hengstenberg endlich den Ausdruck *Israel* in V. 2 nur für Ehrennamen Judas zu halten ist vollends unthunlich, nachdem Israel der Name für das

abgöttische Zehnstämmereich geworden ist; nach der Trennung der beiden Reiche bedeutet der Ausdruck *Israel* nur entweder das Zehnstämmereich oder die Nachkommenschaft Jakobs ohne Rücksicht auf ihre Zertheilung. In der zweiten Hälfte des Gesichtes, V. 3 und 4, sieht der Prophet nun weiter vier חָרָשִׁים, und zwar ist es Jehova, welcher den Propheten dieselben sehen lässt; nicht als ob der *Angelus interpres* (vgl. 1, 9) hier selbst als Jehova bezeichnet würde, sondern es wird hier mit Uebergehung der Mittelursache, nemlich des *Angelus interpres*, sofort die letzte Ursache genannt, auf welche der Prophet die Erscheinung dieses Gesichtes zurückführen zu müssen sich bewusst ist. Statt חָרָשִׁים will J. D. Michaelis lesen חֹרְשִׁים (Ps. 129, 3), was er durch *Bauer* übersetzt. Diese Conjectur gründet sich aber nur auf die falsche Voraussetzung, dass der Prophet gehörnte Stiere gesehen habe und wird dadurch völlig unmöglich gemacht, dass es doch den Bauern nicht einfallen kann, ihren Stieren, auch wenn dieselben wild werden, die Hörner abzuschlagen, vgl. V. 4: לְיַדּוֹת אֶת־קַ׳ הַגּ׳. Unter den חָרָשִׁים, eigentlich *Werkleute*, denkt man sich am Besten *Schmiede*, nicht mit den LXX *Holzarbeiter*, τέκτονες. Als solche erkennt der Prophet sofort diese in dem Gesichte auftauchenden vier Gestalten, und zwar wahrscheinlich an ihrer Kleidung oder an dem Geräthe, welches sie mit sich führen; er frägt daher auch den deutenden Engel nicht, wer diese seyen, sondern was zu vollbringen dieselben gekommen. Zur Wortstellung מָה אֵלֶּה בָאִים לַעֲשׂוֹת statt מָה לַעֲשׂוֹת אֵלֶּה בָאִים vgl. Richt. 9, 48; Neh. 2, 12. Die Worte אֵלֶּה הַקְּרָנוֹת in V. 4 sind nicht ein absolut vorausgestellter Nominativus, welcher durch אֹתָם wieder aufgenommen würde (Rosenmüller, vgl. Eichhorn), denn sonst müsste es heissen הַקְּרָנוֹת הָאֵלֶּה, sondern sie sind ebenso eine selbstständige Aussage, wie in V. 2. Der deutende Engel wiederholt nemlich seine Erklärung über die Bedeutung der vier Hörner, und zwar zu dem Zwecke, um in der Gestalt eines Folgesatzes (וַיָּבֹאוּ) die Erklärung darüber anzuschliessen, was zu thun die vier Schmiede gekommen sind. Der Zusammenhang, in welchem die beiden Erklärungen von V. 4 zu einander stehen,

st sich daher im Deutschen in der Weise wiedergeben: da diese e Hörner sind, welche Juda (die LXX fügen noch bei καὶ τὸν ᾽ϱαήλ) zerstreut haben, so sind diese gekommen, sie aufzuschreen u. s. w. Die Zerstreuung Judas wird als eine derartige beichnet, dass Niemand mehr sein Haupt emporhob. Dass man e Worte כְּפִי־אִישׁ לֹא וגו׳ nicht mit Neumann übersetzen rf: „wie eines Mannes Auftreten, der sein Haupt nicht zu erben wagt, wie einen armen, elenden, geschlagenen Mann", ht schon daraus hervor, dass man einen armen Mann nicht rstreuen kann. Es will vielmehr nach כְּפִי das Relativum אֲשֶׁר ergänzt seyn, vgl. Mal. 2, 9, also: *demgemäss dass* oder *dass Niemand mehr sein Haupt erhob.* Wie das Senken des uptes Folge schwindender Lebenskraft ist, Joh. 19, 30, so das heben des Hauptes oder des Angesichtes Folge vorhandener rker Lebenskraft. Daher ist das Erheben des Hauptes ein ichen des Muthes und Trotzes oder der Sicherheit und Freude, . 83, 3; 110, 7; Richt. 8, 28; Hiob 10, 15; 11, 15, das ken des Hauptes dagegen ein Zeichen der Verzagtheit oder uer, Klagl. 2, 10. Wenn nun jene Zerstreuung Judas durch vier Hörner der Art war, dass Niemand mehr sein Haupt b, also Jedermann alle Freude, aller Muth und alle Hoffnung hwunden war, so muss dieselbe eine so gründliche und vollige gewesen seyn, dass sie, menschlich betrachtet, alle Ausauf eine Wiederherstellung Judas und damit auf eine Wiehr besserer Zeiten benahm. Die Schmiede nun sind gekomie Hörner aufzuschrecken; da קֶרֶן ein Femininum ist, gleichber אֹתָם sich auf הַקְּרָנוֹת zurückbeziehen muss, so haben er eine *Constructio ad sensum* anzunehmen und bei אֹתָם n die Träger dieser Hörner, nemlich die Heidenvölker zu Das Verbum יָדָה bedeutet nicht *fassen*, *ergreifen* (J. D. lis), sondern *werfen*, *hinwerfen*, vgl. Jer. 50, 14; Klagl. Der Ausdruck נָשָׂא קֶרֶן, eigentlich *das Horn empor-*

LXX übersetzen: καὶ ἐξήλθοσαν οὗτοι τοῦ ὀξῦναι αὐτὰ εἰς ς αὐτῶν, τὰ τέσσαρα κέρατα, τὰ ἔθνη κτλ., *und diese sind*

heben, wie etwa der Stier thut, wenn er seinen Feind angreifen will und denselben noch einmal mit wuthentbrannten Augen anschaut, bevor er das Horn senkt, um ihn darauf zu laden und ihn rücklings wegzuschleudern, — daher bildlich *Jemanden angreifen, befehden*, ist mit Absicht gewählt, um durch denselben nochmals auf die Bedeutung hinzuweisen, welche den Hörnern in der Vision eignet. Das Suffix von לְזָרוֹתָהּ bezieht sich grammatisch auf אֶרֶץ יְהוּדָה, dem Sinne nach aber bezeichnet es *per metonymiam* die Bewohner des Landes Juda..

Durch die von dem Propheten beigefügte Deutung des Engels ist im Allgemeinen sicher, dass diese Vision eine Zerstörung der Mächte der Heidenvölker, welche Israel zerstreut haben, verkündigt. Die Deutung der einzelnen Züge des Bildes ist aber bestritten. Zunächst fragt es sich, was man unter den Hörnern zu verstehen habe, und weshalb derselben gerade vier sind. Das Horn dient dem damit versehenen Thiere zur Schutz- und Trutzwaffe, und wird daher als ein Abzeichen und Symbol der Macht, sowohl der die Feinde niederschmetternden (1 Kön. 22, 11; Mich.

---

ausgegangen, in ihre Hände d. i. zu ihrem Gebrauche *sie zu schärfen, nemlich die vier Hörner, die Völker* u. s. w. Hiernach scheinen die LXX gelesen zu haben: וַיָּבֹאוּ אֵלֶּה לְהָחֵד (oder) לְהָחֵד אֹתָם לְיָדוֹת אֶת־קַרְנוֹת. Nach dieser Uebersetzung würde das Gesicht das gerade Gegentheil von dem besagen, was nach dem hebräischen Texte seine Meinung ist; es würde nemlich sagen, dass die Hörner, welche Israels Zerstreuung bewirkt haben, noch gefährlicher gemacht und abermals wider Israel gebraucht werden sollen. Allein dieser Sinn widerspricht wie dem hebräischen Texte, so auch dem Zusammenhange, in welchem dieses Gesicht mit dem vorhergehenden steht. Denn nachdem im ersten Gesichte Israel Gottes Erbarmen wieder zugesichert und Gottes Zorn über die Heidenvölker verkündet worden, kann nicht im zweiten Gesichte von einer Verschärfung der Strafen Israels die Rede seyn. — Theodorus Mopsv. fasst übrigens das *ὀξῦναι* der LXX ebenfalls von einem Vertilgen der Hörner, indem er erklärt: *τὸ δὲ ὀξῦναι τὰ κέρατα λέγει ἀντὶ τοῦ ἐκλεπτῦναι αὐτὰ καὶ πάντα τὸν ὄγκον αὐτῶν ἀφελεῖν*.

4, 19; Deut. 33, 17; Am. 6, 13; Jer. 48, 25), als auch der durch Niederschmetterung der Feinde erlösenden und helfenden (Ps. 18, 3; 2 Sam. 22, 3; Luc. 1, 69; Ps. 132, 17), wie endlich auch der hiedurch Sicherheit und ebendamit Anerkennung und Ehre verleihenden Macht, oder auch geradezu als Bild der Hoheit, Majestät (Hiob 16, 15; Ps. 75, 5. 6. 11; 89, 18. 25; 92, 11) gebraucht. An unserer Stelle nun können die Hörner nur als Symbol niederwerfender, verderbender Macht gefasst werden, da ihnen ausdrücklich die Zerstreuung Israels zugeschrieben wird. Nach V. 4 gehören diese Hörner den Heidenvölkern an, sind deren Waffen; sonach werden dieselben in unserer Vision Symbole der zerstörenden Gewalt oder Macht seyn, durch welche die Heidenvölker Israels Zerstreuung vollzogen haben. Zur Erklärung, wesshalb der Hörner mehrere und zwar gerade vier sind, wird man nun aber nicht mit Umbreit darauf hinweisen dürfen, dass vier die Zahl der Welt ist, denn nicht von der Welt im Gegensatz zu Gott, sondern von den Heidenvölkern im Gegensatz zu Israel ist hier die Rede; sondern man wird sich vielmehr daran zu erinnern haben, dass alle rings um Israel her wohnenden Völker, also die Heiden aus allen vier Weltgegenden, bei der Zerstreuung Israels mehr oder minder mithalfen[1]) und Israel nach allen vier Winden zerstreuten, vgl. Ez. 12, 14; 17, 21; Jes. 11, 12 (Hofmann). Wenn daher der Prophet in der ersten Hälfte der Vision (V. 1 und 2) vier Hörner sieht, über welche er die Erklärung erhält, dass sie Israel zerstreut haben, so weiss er, dass er ein Bild der Macht vor sich hat, durch welche die Israel feindseligen Heiden aller vier Weltgegenden die Zerstreuung

1) Die Schrift nennt zwar meist nur die Chaldäer oder den König von Babylon als diejenigen, von welchen die Zerstreuung Israels ausging; aber anderwärts stellt sie auch alle Heiden, besonders die Nachbarvölker Israels, als daran betheiligt dar, vgl. Jer. 12, 14; Ez. 25; 35, 5; Ps. 137, 7; Jes. 11, 11, und diess ist mit einer der Gründe, um derentwillen allen Heidenvölkern von den Propheten ein Zorngericht Jehovas verkündigt wird, Jes. 13—23; Jer. 46—51; Ez. 25—32; Zeph. 2.

Israels nach allen vier Winden vollbrachten (Neumann, Schlier)[1]. Eine weitere Ausdeutung der vier Hörner ist weder durch den Zusammenhang nahe gelegt, noch auch anderweitig haltbar. Jedenfalls sehr zweifelhaft ist die bei den meisten Auslegern sich findende Deutung der vier Hörner von vier Reichen der Heiden (so schon das Targum, welches für קַרְנוֹת in dieser Vision stets übersetzt מַלְכְּוָן); denn bei dieser Deutung will sich die Vierzahl in keiner Weise erklären lassen. Meist denkt man an die vier Weltreiche, welche nach Dan. 2, 7 auf einander folgen sollten (Hieronymus, Abrabanel, Kimchi, Drusius, Hengstenberg, Baumgarten). Wenn dabei Baumgarten I, 194 meint, dass der Prophet in der Vision gar nicht lange zweifelhaft darüber seyn konnte, dass er sich unter den vier Hörnern die vier Weltreiche zu denken habe, da ja bereits Daniel (7, 1 — 17) die Weltreiche unter der Gestalt von Hörnern gesehen und beschrieben habe, so ist diess jedenfalls ein Irrthum; denn nicht die Weltreiche selbst wollen a. a. O. unter den Hörnern verstanden seyn, sondern einzelne Fürsten jener Weltreiche. Gegen diese Deutung der vier Hörner von den vier Weltreichen scheint mir entscheidend zu seyn, dass zur Zeit der Zerstreuung Judas durch die Macht der Heiden drei von diesen Weltreichen noch zukünftig waren (das persische, griechische und römische), und auch zur Zeit, da der Prophet das Gesicht sieht, zwei noch zukünftig sind. Zwar bemerkt Hengstenberg, dass die innere Anschauung, auf deren Gebiete wir uns hier befinden, Alles gegenwärtig habe, und Baumgarten lässt es mit zur Absicht der Vision gehören, den Propheten darauf hinzuweisen, dass die Unterdrückung Israels und Jerusalems durch die Weltmächte so lange noch nicht aufhören werde, als noch eines von den vier Hörnern

---

1) Vgl. auch Theodorus Mopsv.: *τέσσαρα κέρατα λέγει ἵνα εἴπῃ τοὺς πολλαχόθεν αὐτοῖς ἐπεληλυθότας καὶ παντοίως αὐτοὺς βλάψαι βουληθέντας, εἴτε Ἀσσυρίους εἴτε Βαβυλωνίους εἴτε Ἰδουμαίους ἢ Μωαβίτας ἢ καὶ τοὺς λοιποὺς περιοίκους εἴθ᾽ οὕστινας δήποτε ἑτέρους.* Ebenso Theodoretus.

bestehe; allein beide Ausleger übersehen hiebei, dass die Zerstreuung Israels durch die vier Hörner bereits eine vollzogene, der Vergangenheit angehörige — wenn gleich in ihren Wirkungen theilweise noch in die Gegenwart hineinreichende — Thatsache seyn muss, weil diese Zerstreuung Israels nur Folge des Zornes Jehovas über sein Volk war. Da nun aber der Zorn Jehovas über sein Volk jetzt aufgehört hat, vgl. 1, 14. 15, so kann auch die Zerstreuung Israels, wenn anders Israel Jehova nicht von Neuem zum Zorne reizt, weder noch lange andauern, noch kann Israel ohne vorhergehende abermalige Versündigung nochmals der Gewalt zweier feindseliger Weltmächte preisgegeben werden. Daher sehen wir denn auch in der That Israel noch während des Bestandes des zweiten Weltreiches in seine Heimath zurückkehren, und Jehovas Haus sammt Jerusalems Mauern wieder bauen. Und wenn Israel auch noch dem zweiten, dritten und vierten Weltreiche unterthan seyn musste, so hatte diess in besonderen Versündigungen seinen Grund, vgl. die nachex. Proph. I. S. 85. 86: zerstreut aber war Israel zur Zeit des griechischen und des beginnenden römischen Weltreichs nicht mehr. Oder sollten wir etwa annehmen, dass die Zerstreuung Israels auch noch zur Zeit Jesu Statt hatte? Daher verstehen denn auch andere Ausleger die vier Hörner von verschiedenen gleichzeitigen Königreichen, welche zu der Zerstreuung Israels mitwirkten. Allein immer steht die Vierzahl der Hörner im Wege. Denn nimmt man an, dass wirklich nicht mehr und nicht weniger als vier heidnische Königreiche als solche bezeichnet werden sollen, von denen die Zerstreuung Israels ausgegangen sey (Grotius), so lässt sich nicht nachweisen, welches diese vier seyen; es lässt sich nach der Schrift nur entweder bloss Babel als die Zerstreuerin Israels bezeichnen, oder aber die Zerstreuung Israels muss mehr als nur vier Völkern zugeschrieben werden, nemlich ausser den Babyloniern auch noch den Syrern, Ammonitern, Moabitern, Edomitern, Egyptern, Philistern u. A. Nimmt man dagegen an, dass von einer Vierzahl von Königreichen nur desshalb die Rede sey, damit jede Himmelsgegend durch ein besonderes Reich vertreten werde, weil von

allen Himmelsgegenden die Heiden kamen und an der Zerstreuung Israels mitarbeiteten (Luther, Calvin, Oecolampad, Osiander, Rosenmüller, Hitzig, Maurer, Umbreit), so muss man den Begriff *Reich*, da derselbe die je nach einer Himmelsgegend wohnenden Heiden bezeichnen soll, diese aber in Wirklichkeit nicht in ein je besonderes Reich vereinigt waren, doch wieder zu dem Begriffe *Macht* oder *Gewalt* der je nach einer Himmelsgegend wohnenden Heiden verallgemeinern und kommt dann wesentlich auf die von uns gegebene Erklärung zurück [1]). Von der Deutung der Hörner hängt selbstverständlich auch die der Schmiede ab. Nach unserer Deutung der ersteren können wir in den letzteren nun nicht mehr mit Baumgarten I, 203. 204 das Menschliche in den drei letzten Danielischen Weltreichen und die Vollendung der Menschheit im Reiche Gottes, als wodurch das Thierische der vier Danielischen Weltreiche (Hörner) überwunden worden sey, erblicken und überhaupt nicht annehmen, dass das je folgende Weltreich für das je vorausgehende, für das letzte Weltreich aber das Reich Gottes der zerstörende Schmied sey, vgl. Kimchi. Da wir in den vier Hörnern auch nicht vier gleichzeitige Königreiche erkannten, so können wir nun auch nicht versucht seyn, die Schmiede auf vier bestimmte Könige zu deuten, welche sich dann freilich nicht wollen nachweisen lassen. Dem Richtigen näher kommen schon die Kirchenväter, wenn sie,

---

1) Lightfoot *chron. temp. ad a.* 3489 und Coccejus scheinen זֵרוּ bildlich zu fassen, wenn ersterer unter den vier Hörnern den Rechûm, Schimschai, Thattenai und Schetar Bosenai, letzterer den Salmanassar, Nebukadnezar, Xerxes (vgl. Esr. 4, 6; Esth. 1, 1) und Artaxerxes (vgl. Esr. 4, 7 ff.), und unter den vier Schmieden ersterer den Serubabel, Josua, Esra und Nehemia, letzterer den Nebukadnezar, Cyrus, Themistocles und Cimon versteht. Aehnlich wie Coccejus auch Th. Amelius, Erörterung der dunkelsten und schwersten Schriftstellen. 1725—28 II, 379 ff. Von vier einzelnen Personen versteht übrigens auch schon Cyrillus die vier Hörner, nemlich von Phul, Salmanassar, Sanherib und Nebukadnezar.

wie Hieronymus, unter den Schmieden *Angelos obedientes Dominicae potestati*, oder wie Theodorus Mopsv., *τὰς λειτουργικὰς δυνάμεις πολλαχόθεν αὐτοῖς τὴν τιμωρίαν ἐπαναγαγούσας* verstehen; ebenso Cyrillus, Theodoretus, Luther, Osiander. Wir haben nemlich die Schmiede als Symbole der göttlichen Strafgerichte zu fassen, durch welche Jehova die Macht der Heidenvölker, die sich an Israel versündigt haben, vernichtet. Unter dem Bilde von Schmieden werden diese Strafgerichte dargestellt, weil das, was sie zu vernichten haben, unter dem Bilde von Hörnern vorgeführt worden war; dessgleichen werden der Schmiede gerade vier erwähnt, weil auch der Hörner vier waren; es soll hiemit ausgedrückt werden, dass die gesammte zur Zerstreuung Israels behülflich gewesene Macht der Heidenvölker abgethan werden soll. Durch jene Strafgerichte sollte der Macht der Heidenvölker, welche sich an der Zerstreuung Israels betheiligt hatten, oder genauer diesen selbst (אתם), zunächst Furcht und Schrecken eingejagt werden; sie sollten durch die Anzeichen und Vorboten der drohenden Strafgerichte erst eine Zeitlang mit banger Furcht gepeinigt werden, bis alsdann die Strafgerichte selbst losbrächen und ihre Macht völlig vernichteten.

Ist nun diess der Sinn der zweiten Vision, so erweist sich dieselbe als eine nähere Ausführung der Erklärung Jehovas im ersten Gesichte 1, 15, dass er den Heiden schwer zürne, dieweil sie bei der Züchtigung Israels zum Schlimmen mithalfen. Die Erfüllung dieser Strafandrohung liegt zu Tage. Denn die Macht der Völker, welche sich an der Auflösung des Volkes Israel betheiligten, ist so vollständig vernichtet worden, dass die meisten jener Völker heutiges Tages spurlos untergegangen sind.

Das dritte Gesicht.

Cap. 2, 5—17.

V. 5—9. **Und ich hob meine Augen auf und sah ein Gesicht, und siehe, da war ein Mann, und in seiner Hand hielt er eine Messschnur. Und ich sprach: wo-**

hin gehst du? Und er sprach zu mir: Jerusalem zu messen, zu sehen, wie gross ihre Breite und wie gross ihre Länge. Und siehe, der Engel, welcher zu mir redete, ging heraus, und ein anderer Engel ging heraus ihm entgegen. Und er sprach zu ihm: eile, sprich zu jenem Jünglinge also: als offenes Land wird Jerusalem daliegen ob der Menge von Menschen und Vieh in ihrer Mitte, und ich werde ihr seyn — Spruch Jehovas — eine feurige Mauer um sie her und zur Herrlichkeit werde ich seyn in ihrer Mitte. Ueber וָאֶשָּׂא עֵינַי וָאֵרֶא vgl. zu V. 1. Der Prophet sieht auf der Scene einen Mann, welcher in seiner Hand eine Messschnur trägt. Diesen Mann haben wir uns als über die Scene dahinschreitend zu denken, da er ihn in V. 6 nicht etwa frägt: was zu thun bist du gekommen? vgl. V. 4, sondern: wohin zu gehen bist du eben im Begriffe? Der Mann erwiedert ihm hierauf, dass er eben hingehe, Jerusalem zu messen, um zu sehen, wie gross ihre Breite und ihre Länge sey. Nach diesen Worten haben wir uns nun den Mann als über die Scene weiterschreitend und dieselbe verlassend vorzustellen. Nunmehr sieht der Prophet den dolmetschenden Engel aus dem Hintergrunde der Scene — nicht aus dem Myrtenhaine, wie Piscator u. A. wollen, denn der Myrtenhain erschien nur in der ersten Vision — hervortreten, und zwar wohl von der Seite, von welcher der Mann mit der Messschnur hergekommen war. Sofort tritt ein anderer Engel auf, welcher dem dolmetschenden Engel entgegen kommt. Da er diesem entgegen geht, so kann er nicht von derselben Seite aufgetreten seyn, von welcher der dolmetschende Engel erschien, sondern er muss von der entgegengesetzten Seite herkommen, von der Seite also, nach welcher der Mann mit der Messschnur abgegangen war. Beide Engel, sowohl der dolmetschende Engel als der andere Engel, treffen in einiger Entfernung von dem Propheten zusammen, und letzterer beauftragt ersteren, dem Propheten die von V. 8 b folgende Kunde zu bringen. Dass der andere Engel dem dolmetschenden Engel und nicht umgekehrt der dolmetschende Engel dem anderen Engel (Rosen-

müller, Maurer, Hitzig, Ewald, Umbreit) den Auftrag ertheilt, geht daraus hervor, dass der andere Engel derjenige ist, welcher entgegen geht. Wer auf einen andern zugeht, hat diesem etwas zu sagen, nicht umgekehrt derjenige, auf welchen Einer ungerufen zueilt. Und überhaupt greift der dolmetschende Engel nicht so tief in die Handlung der Vision ein, dass er eine Person der Vision von ihrem beabsichtigten Thun, als einem eitlen, abzubringen sich bemühte. Nach der Auffassung Raschis, Osianders, Rosenmüllers wäre der Mann mit der Messschnur und der dolmetschende Engel ein und dieselbe Person. Allein dem widerspricht sowohl, dass beide ganz verschieden bezeichnet werden, als dass der dolmetschende Engel die Scene erst betritt, während letzterer sie bereits verlassen hat [1]). Ebensowenig kann unter הַנַּעַר הַלָּז, welchem der dolmetschende Engel eine Botschaft zu bringen beauftragt wird, der abgegangene Mann mit der Messschnur gemeint seyn. Zwar ist dagegen nicht entscheidend, dass derselbe hier als ein נַעַר bezeichnet werden würde, während er V. 5 ein אִישׁ genannt war, wohl aber, dass der Auftraggebende מַלְאָךְ אַחֵר gerade von der Seite her aufgetreten ist, nach welcher der Mann mit der Messschnur abgegangen war, sowie, dass des dolmetschenden Engels Aufgabe nicht ist, anderen Personen des Gesichtes Nachrichten zu überbringen, sondern dem Seher, welchem er beigegeben ist, zum Verständniss der geschauten Gesichte zu verhelfen. Es erhält daher nicht der dolmetschende Engel von dem andern Engel, oder umgekehrt dieser von jenem den

---

1) Ein Theil der Ausleger sucht unter einem der drei in diesem Gesichte auftretenden Engel den Engel Jehovas zu verstehen, entweder unter dem Mann mit der Messschnur (z. B. Hieronymus), oder unter dem dolmetschenden Engel (z. B. Hitzig), oder endlich unter dem מַלְאָךְ אַחֵר (z. B. Neumann). Allein jede derartige Identificirung ist willkürlich; der Engel Jehovas tritt in der ganzen Vision nirgends auf. Nach der Angabe des Hieronymus erklärten die Juden den dolmetschenden Engel hier vom Engel Michael, und den מַלְאָךְ אַחֵר vom Engel Gabriel.

Auftrag, eilends dem Manne mit der Messschnur nachzugehen und ihm zu verkünden, dass sein Unternehmen, Jerusalem zu messen, ein vergebliches sey, da Jerusalem gar nicht gemessen werden könne, ob der Menge seiner Bewohner und der Grösse seiner Ausdehnung (Theodorus Mopsv., Theodoret, Maurer, Hitzig, Ewald, Umbreit, Neumann, Schlier, Bunsen); sondern wir haben anzunehmen, dass der Mann mit der Messschnur den מַלְאָךְ אַחֵר als einen Boten zu dem dolmetschenden Engel gesandt habe, um durch diesen dem Propheten kund zu thun, was er bei seinem Versuche, Jerusalem zu messen, erfahren hat (Hengstenberg nach dem Vorgange mancher älterer Ausleger [1]). Eilend soll der dolmetschende Engel dem Propheten die Botschaft verkünden, weil es eine frohe Botschaft ist, die der Prophet je eher je lieber vernehmen soll, damit sein über Jerusalems gegenwärtige Jammergestalt trauerndes Herz wieder erfreut werde. Der Prophet wird als ein נַעַר bezeichnet, weil er noch in jugendlichem Alter stand; nicht liegt in dieser Bezeichnung zugleich eine Hindeutung auf die menschliche Unerfahrenheit und blöde Kurzsichtigkeit (Hengstenberg), denn zu einer Hinweisung hierauf würde es in diesem Zusammenhange an Grund fehlen. Ueber הַלָּז, als entstanden aus dem Artikel הַל und dem Pronomen demonstrat. זֶה, vgl. Ges. §. 33, Anm. 1; *thes.* pg. 406 b; Ew. §. 183 b. Das nächste nun, was der Mann, welcher Jerusalem in seiner ihm von Jehova zugedachten Grösse zu messen unternahm, dem Propheten sagen lässt, ist diess, dass das Jerusalem, über welches sich Jehova in der Gegenwart noch nicht erbarmt zu haben scheint 1, 12, welches aber infolge der gnädigen Zurückwendung Jehovas wieder gebaut werden soll 1, 16, ob der Menge von Menschen und Vieh in seiner Mitte als offenes Land

---

1) Auch Rosenmüller ist der Meinung, dass הַנַּעַר הַלָּז Bezeichnung des Propheten sey, lässt aber den deutenden Engel, den er mit dem Manne mit der Messschnur identificirt hat, dem herbeigerufenen מַלְאָךְ אַחֵר den Auftrag geben, die Botschaft an den Propheten auszurichten.

daliegen wird. Es wird sich infolge seiner zahlreichen Einwohnerschaft und ihres ungeheuren Besitzes so weithin ausdehnen, dass man es mit keiner Mauer wird umschliessen können, es also eine mauerlose Stadt, ein offenes Land seyn wird (so dem Sinne nach richtig das Targum: פַּצְחִין תִּתֵּיב und Vulg.: *absque muro habitabitur*). In der Verbindung פְּרָזוֹת תֵּשֵׁב יְרוּשָׁלַם ist פְּרָזוֹת, wofür die LXX nach ihrer Uebersetzung κατακάρπως κατοικηθήσεται פְּרָזָה gelesen zu haben scheinen, nicht ein von תֵּשֵׁב abhängiger Accusativ, also nicht: offenes Land wird Jerusalem bewohnen; denn wenn auch יָשַׁב mit dem Accusativ construirt werden kann, vgl. V. 11; Jes. 37, 16, so will doch hier unter Jerusalem, da von einer Menge von Menschen und Vieh in ihrer Mitte die Rede ist, nicht die Bewohnerschaft, sondern die Stadt Jerusalem verstanden seyn. Das Substantivum פְּרָזָה (nur im Plur. פְּרָזוֹת), wurzelverwandt mit פָּרַץ, פָּרַשׂ, bedeutet eigentlich die Weite, das Flachland, die nichtummauerte Ortschaft, vgl. Esth. 9, 18. 19; 1 Sam. 6, 18; Deut. 3, 5 und Delitzsch, Comment. z. Habak. S. 183 f. Trotzdem aber, dass Jerusalem ob des reichen Segens an Einwohnerschaft als offene Stadt wird daliegen müssen, die keine umgebende und schützende Mauer hat (Jes. 49, 19. 20; Ez. 38, 11 Mich. 5, 10), so wird es ihr doch nicht an Schutz gebrechen. Denn Jehova selbst wird ihr eine Mauer rings um sie her seyn, und zwar eine Feuermauer, welche Jeden, der es wagen sollte, Jerusalem anzugreifen, wie Feuer verzehrt, vgl. Jes. 4, 5; Deut. 4, 26. Aber nicht nur um Jerusalem her wird Jehova sich lagern und so der Stadt zum Schutze dienen, sondern er wird auch in ihrer Mitte seyn, und ihr so zur Verherrlichung dienen. Die Herrlichkeit, welche Jerusalem alsdann vor allen anderen Städten voraushaben wird, wird darin bestehen, dass Jehova in Jerusalems Mitte wohnt. Dass die Worte וּלְכָבוֹד וגו׳ nicht mit Hitzig zu übersetzen sind: *ich werde geehrt sein*, ergibt sich sowohl aus dem Zusammenhang, wonach nicht gesagt werden soll, was Jehova von Jerusalem erwarte, sondern was er an Jerusalem thun wolle, als daraus, dass das לְכָבוֹד בְּתוֹכָהּ dem vorausgehenden חוֹמַת אֵשׁ סָבִיב gegenübersteht.

V. 10. 11. Hui, Hui, fliehet aus dem Lande des Nordens, Spruch Jehovas! Denn gleich den vier Winden des Himmels habe ich euch ausgebreitet, Spruch Jehovas. Hui Zion, rette dich, die du wohnest bei der Tochter Babels! Wie aus den Worten אַחַר כָּבוֹד שְׁלָחַנִי V. 12 deutlich hervorgeht, spricht die in diesen Versen enthaltene Aufforderung sowie alles Weitere bis zu Ende des Capitels, obgleich Israel und Jerusalem in V. 13. 15 selbst angeredet wird, doch noch immer der מַלְאָךְ אַחֵר, welcher Bote des Mannes mit der Messschnur ist, zu dem dolmetschenden Engel. Letzterer soll auch diess dem Propheten verkünden, er soll ihm verkünden, dass ein Spruch Jehovas ergangen ist, welcher Israel auffordert, aus dem Lande des Nordens zu fliehen. Diese Aufforderung soll andeuten, auf welchem Wege Jehova der Stadt Jerusalem eine so zahlreiche Einwohnerschaft beschaffen will, auf dem Wege nemlich, dass er Israel aus seiner Zerstreuung wieder in die Heimath sammelt, und das so gesammelte Israel dann segnet und sich mehren lässt; vgl. übrigens auch V. 15. An die Interjection הוֹי ist der folgende Imperativ נֻסוּ durch וְ copulativum angeschlossen, weil dieselbe selbst den Werth einer Aufforderung hat, der Aufforderung nemlich, aus der bisherigen Ruhe aufzuwachen und auf die ergehende Anrede hinzuhören. Israel soll fliehen aus dem Lande des Nordens, vgl. Jes. 48, 20; 52, 11. 12. Das Land des Nordens ist Babylon, vgl. Jer. 1, 14; 6, 22; 10, 22; 16 15; 31, 8. Mit dem durch כִּי angeschlossenen Begründungssatze will nicht gesagt seyn, was Israel bewegen solle, aus dem Lande des Nordens zu fliehen, dass nemlich Jehova es jetzt segnen und mehren und dadurch nach allen vier Winden hin ausbreiten wolle (Grotius, Drusius, Seb. Schmid, Hitzig, Neumann, Bunsen[1]); denn nicht sowohl die Hoffnung auf die Verherrlichung ihres Vaterlandes soll sie bewegen, Babel zu verlassen (Rosenmüller), als vielmehr die Furcht, von den jetzt über Babel hereinbrechenden Gerichten mitbetroffen zu werden, daher auch das

---

1) LXX: *ἐκ τῶν τεσσάρων ἀνέμων τοῦ οὐρανοῦ συνάξω ὑμᾶς.*

ihnen angemuthete Verlassen Babels ein Flüchten, ein Sichretten genannt wird (Hengstenberg); auch würde nach dieser Auffassung das Perfectum פֵּרַשְׂתִּי, welches man dann als Perfect. prophet. zu nehmen hätte, hier sehr auffallend seyn. Es soll daher mit diesem Begründungssatze vielmehr darauf hingewiesen werden, woher es kommt, dass Jehova Israel auffordern muss, aus dem Lande des Nordens zu fliehen. Es kommt diess daher, dass Jehova Israel zerstreut hat; zu dieser Bedeutung von פֵּרַשׂ vgl. Ps. 68, 15; Ez. 17, 21. Nimmt man nun aber die Worte כְּאַרְבַּע רוּחוֹת הַשָּׁמַיִם in der Bedeutung von לְאַרְבַּע ר' ה' oder בְּאַרְבַּע ר' ה' [1]), nach den vier Winden des Himmels habe ich euch zerstreut (so die meisten Ausleger), so entsteht freilich die Unebenheit, dass in demselben Satze, in welchem gesagt ist, dass die Zerstreuten sich an Einem bestimmten Orte, in Babel, befinden, zugleich gesagt wäre, dass Jehova sie in alle vier Winde zerstreut habe. Es wird daher richtiger seyn, die Präpos. כְּ als das כְּ der Vergleichung zu fassen (Umbreit, Hitzig, Ewald, Neumann), so dass der Sinn ist, Jehova habe Israel so völlig von seinem bisherigen Wohnorte hinwegzerstreut, wie etwa Spreu durch die vier Winde des Himmels von ihrem Orte weggestoben wird. Da unter בַּת בָּבֶל nicht die Stadt Babel selbst, sondern nur deren Einwohnerschaft verstanden werden kann, so muss יֹשֶׁבֶת בַּת בָּבֶל, eigentlich: *die du bewohnest die Tochter Babels*, hier so viel seyn als: *die du wohnest bei der Tochter Babels*, vgl. Ps. 22, 4; 107, 10; Gen. 4, 20.

V. 12. 13. Denn also spricht Jehova der Heerschaaren, welcher nach Herrlichkeit mich ausgesandt hat zu den Heiden, die euch beraubten: Wer euch antastet, tastet seinen Augapfel an; denn siehe, ich schwinge meine Hand über sie, und sie werden ein Raub denen, welche ihnen dienen, und ihr werdet erkennen, dass Jehova der Heerschaaren mich gesandt hat. Schwierig ist in diesen beiden Versen zu bestimmen, wo

1) Dieses letztere findet sich in vielen Handschriften und Ausgaben.

das angekündigte Wort Jehovas beginne. Jedenfalls kann man die Worte אַחַר כָּבוֹד שְׁלָחַנִי nicht als directe Rede Jehovas fassen; denn dann wäre Jehova der Gesendete und wer sollte wohl der Sendende sein [1])? Daher fassen die meisten Erklärer wie (Rosenmüller, Rückert, Maurer, Umbreit, Baumgarten, Neumann, Bunsen) die Worte אַחַר וגו׳ bis zu Ende von V. 13 als bloses Referat über das Wort Jehovas (oder indirekte Rede). Allein dass auf das feierliche, jedenfalls Jehovas selbsteigenes Wort vermuthen lassende כֹּה אָמַר יְהוָה צְבָאוֹת ein bloses Referat über das, was Jehova durch sein angezogenes Wort gemeint habe, folgen könne, dürfte sehr zweifelhaft seyn. Man muss vielmehr annehmen, dass mit אַחַר כָּבוֹד וגו׳ ein Zwischensatz, eine Art von Relativsatz mit ausgelassenem Relativum, beginne. Wie weit aber reicht dieser Relativsatz? Nähme man an, derselbe komme erst mit dem Schlusse von V. 13 zu seinem Ende, so dass dann V. 14 das betreffende Wort Jehovas folgte, so würde es schwer seyn, einen richtigen Zusammenhaug zu gewinnen. Denn durch das Wort Jehovas soll, da es V. 12 durch ein begründendes כִּי eingeführt ist, die Aufforderung, sich aus Babel zu retten, begründet werden. Diess wäre nun aber nicht der Fall, wenn das Wort Jehovas nur eben eine Verheissung kommender Verherrlichung Jerusalems enthielte, wie ein solche den Inhalt von V. 14 ff. bildet; nur dann folgt eine solche Begründung, wenn das Wort Jehovas zunächst und vor Allem von einem Gerichte über Babel handelt, wie denn V. 12. 13 ein solches Gericht drohen. Es muss daher das Wort Jehovas noch irgendwo in

---

1) Die älteren Ausleger nehmen freilich fast durchweg auch diese Worte als directe Rede, indem sie Gott zum Subjecte und zugleich zum Objecte des Sendens machen: der Sendende ist nach ihnen Gott der Vater, der Gesendete Gott der Sohn. Die Sendung beziehen sie dann meist auf die Menschwerdung Christi und erklären darnach אַחַר כָּבוֹד durch: *wenn es mit der Herrlichkeit Israels* oder *der Herrlichkeit Babels aus ist*, oder auch: *wenn Israel seine Herrlichkeit zurückgegeben ist.*

V. 12. 13 beginnen. Ewald nun lässt es mit V. 13 anfangen. Allein dann entsteht die Unebenheit, dass das in der Rede Jehovas vorkommende Suffixum von עֲלֵיהֶם auf ein ausserhalb der Rede Jehovas stehendes Substantivum bezogen werden müsste; auch würde der Zwischensatz allzulang werden. Wir lassen daher die Rede Jehovas bereits mit כִּי הַנֹּגֵעַ בָּכֶם beginnen. Sehen wir nun einmal zunächst von dem Zwischensatze ab und betrachten die Rede Jehovas selbst. Das כִּי vor הַנֹּגֵעַ dient dann wie das griechische ὅτι zur Einführung der directen Rede, vgl. Gen. 29, 32; Ex. 3, 12 u. ö. Mit den Worten: wer euch anrührt, also schädigt, der rührt seinen eigenen Augapfel an, spricht Jehova aus, nach welchem Gesetz er mit den Heidenvölkern rechten und sie strafen will. Es soll, wer Israel angreift, sich selbst so schwer und schmerzlich geschädigt haben, wie wenn er seinen eigenen Augapfel verletzt hätte; so schwere Rache will Jehova an denen nehmen, die seinem Volke wehe gethan haben [1]). Ueber בָּבָה Augapfel, eigentlich wohl das Loch des Auges, in welchem der Augapfel sich befindet, siehe Ges. *thes.* pg. 841; Del. z. Ps. 17, 8. Dass Jehova nach solchem Gesetze mit denen handle, welche seinem Volke

---

1) עֵינוֹ soll nach der Masora für עֵינִי, welches auch einige Codices bei Kennicott gelesen zu haben scheinen, als תִּקּוּן סֹפְרִים stehen d. h. als Verbesserung der Schriftgelehrten. Solche תִּקּוּנִים wurden von den סֹפְרִים da angebracht, wo sie glaubten, dass der Schriftsteller, wenn er den ihm vorschwebenden Gedanken ausdrücken wollte, eigentlich anders, nemlich so, wie es das תִּקּוּן סֹפְרִים angibt, hätte schreiben müssen, dass der Schriftsteller aber inmitten des Schreibens dem Gedankenausdruck eine andere Wendung gegeben habe. Vgl. Jedidja Salomo Norzi zu u. St., in deutscher Uebersetzung bei Delitzsch, der Prophet Habakuk, S. 206 ff. Nach der Meinung der Sophrim hätte der Prophet an unserer Stelle also eigentlich sagen wollen, dass wer Israel antaste, damit sich gegen Jehova, und zwar gegen dessen eigenen Augapfel vergehe, vgl. Deut. 32, 10; Ps. 17, 8. Der Lesart עֵינִי folgt auch Luther in seinem Commentar.

zu nahe getreten sind, diess kann Israel daraus erkennen, dass er eben im Begriffe steht, wider diejenigen, welche Israel geschädigt haben, mit seiner Hand auszuholen, um ihnen einen niederschmetternden Schlag zu versetzen. Das Suff. von עֲלֵיהֶם bezieht sich auf הַנֹּגֵעַ בָּכֶם. Infolge dieses Schlages aus der Hand Jehovas werden die Feinde Israels so vollständig niedergeschlagen und aller Macht beraubt seyn, dass sie ihren eigenen bisherigen Knechten [1]), also auch, und zwar vorzugsweise, dem Volke Israel, zum Raube preisgegeben seyn werden; es werden also die jetzt noch Israels Feinden unterworfenen Völker alsdann ihre Ketten brechen und an ihren bisherigen Unterdrückern ein Gleiches thun, wie diese bisher an ihnen gethan haben. Die letzten Worte von V. 13 *und ihr werdet erkennen, dass Jehova der Heerschaaren mich gesandt hat* sind nicht mehr ein Theil der von dem Engel V. 12 angekündigten Worte Jehovas, sondern eigene Worte des Engels, welche dieser im Anschluss an die Rede Jehovas hinzufügt. Aus dem Vollzuge der von dem Engel verkündeten Drohworte Jehovas über die Feinde Israels wird Israel erkennen können und anerkennen müssen, dass derselbe, nemlich der diess verkündende Engel, nicht infolge eigenen Beliebens, sondern kraft einer Sendung Jehovas ausgegangen ist. Zu wem aber hat Jehova den Engel gesandt? Da der Engel selbst in V. 12 sagt, er sey אַחַר כָּבוֹד zu den Heiden gesandt, welche Israel beraubt haben, so liegt es nahe, die letzten Worte von V. 13 dahin zu verstehen, dass Israel aus dem Vollzuge der Strafandrohungen gegen die Heiden erkennen werde, der dieselben verkündende Engel sey אַחַר כָּבוֹד zu den Heiden gesandt worden. Allein da der fragliche Ausdruck, wo er sonst vorkommt, immer von einer Sendung des Gesendeten an Israel zu verstehen ist, vgl. V. 15; 4, 9; 6, 15, so will damit auch wohl an unserer Stelle gesagt seyn, dass Israel aus der Erfüllung der Worte des Engels ersehen werde, dass derselbe diese Worte nicht aus seinem Eigenen, sondern infolge

1) Statt des jetzt in unseren Ausgaben gewöhnlichen לְעַבְדֵיהֶם lesen fast alle Handschriften und ältere Ausgaben לְעֹבְדֵיהֶם.

Auftrages und Sendung von Jehova gesprochen habe. Das Gotteswort in V. 12 u. 13 enthält somit eine Strafandrohung gegen die Heiden, welche sich an Israel versündigt haben; von einem Vollzuge dieser Strafandrohung handelt der bisher noch unberücksicht gelassene Zwischensatz אַחַר כָּבוֹד שְׁלָחַנִי וגו׳. In diesem Satze will Neumann אַחַר als Adverbium temporis *hernach*, *einst* nehmen, כָּבוֹד soll Subject seyn und das Perfect. שְׁלָחַנִי das Perf. prophet.; er übersetzt daher: *einst sendet Glorie mich zu den Völkern, die euch plündern* [1]). Allein אַחַר bedeutet wohl *alsdann*, *nachher* aber nicht *inskünftige, einst;* es geht nemlich sonst überall dem אַחַר eine Aussage voraus, nach welcher erst das mit אַחַר Eingeleitete eintritt, vgl. Gen. 10, 18; 18, 5; 24, 55; 30, 21; 38, 30 u. s. w. Eine solche Aussage würde aber hier vor dem אַחַר vermisst werden. Wenn Neumann als dasjenige, worauf das mit אַחַר Eingeführte folge, diess betrachtet, dass Israels Gefangenschaft und Babels Tyrannei das Loos der Jetztzeit seyen, so ist zwar richtig, dass diess das Loos der damaligen Gegenwart Israels war; allein der Prophet spricht diess nicht aus, auch nicht in V. 10 u. 11, wo blos eine Aufforderung aus Babel zu fliehen vorliegt. Vollends unerhört aber wäre es, wenn auf אַחַר ein Perf. prophet. folgen, oder wenn das artikellose כָּבוֹד die Herrlichkeit Jehovas, welche die Erscheinung der Person Jehovas selbst ist, bedeuten sollte. Man wird daher doch wohl zu der gewöhnlichen Auffassung, welche אַחַר als Präposition zu כָּבוֹד bezieht und übersetzt *hinter Ehre her, nach Ehre hat er mich ausgesandt* zurückkehren müssen. Ehre ist es, welcher nachzugehen, welche einzuholen und zu gewinnen Jehova den redenden Engel zu den Heidenvölkern ausgesandt hat, vgl. Gen. 31, 23; 35, 5; 1 Sam. 8, 3; Ez. 33, 31; Ps. 73, 24;

---

1) Aehnlich versteht auch bereits Osiander die Worte: *postea gloriose mittet me Pater coelestis.* Grotius fasst wunderlicher Weise אַחַר כָּבוֹד als Bezeichnung Michaels: *Michael vocatur* אַחַר כָּבוֹד, *quia est ἀπαύγασμα quoddam (effulgentia quaedam) Dei.*

Hiob 39, 8. Diess ist jedoch weder mit Böttcher[1]) zu erklären: *mit einem ehrenvollen Auftrage,* noch mit Hitzig, Ewald, Schlier: *nach der Ehre des Erfolgs,* also nicht umsonst, nicht ohne Wirkung, denn dass ein von Jehova ertheilter Auftrag nicht anders als ehrenvoll seyn könne, und dass das, zu dessen Verrichtung Jehova seine Boten aussendet, auch nothwendig zu Stande kommen müsse, versteht sich von selbst[2]). Auf der anderen Seite erscheint aber auch die Erklärung Umbreits, wonach der Engel „zur Offenbarung der Herrlichkeit Jehovas von ihm zu den Völkern, die sein Erbe geplündert, gesandt worden" seyn soll, wenigstens in dieser Fassung, sprachlich unbegründbar, wiewohl sie dem Grundgedanken nach richtig seyn dürfte; nemlich nicht nur für sich, sondern um für Jehova Ehre zu gewinnen, ist der Engel zu den Heiden ausgesandt. Diess jedoch wiederum nicht in dem Sinne, dass der Engel bewirken solle, dass die Heiden Jehova Ehre und Anbetung erweisen (Baumgarten I, 258 ff); denn der Zweck der Sendung des Engels zu den Heiden muss doch wohl in Beziehung stehen zum Inhalt der von ihm dem Propheten in V. 12. 13 verkündeten Gottesworte: der Inhalt dieser letztern geht aber nicht dahin, dass die Heidenwelt irgendwie zur Anerkennung der Ehre Jehovas zurückgebracht werden solle, sondern dahin, dass sie für die Unterdrückungs Israels gestraft werden

---

1) Boettcher, *de inferis. Dresdae* 1846, p. 213 sq.: *post honorem me misit nihil aliud est nisi hoc: proposito mihi honore, ut assequerer honorem, honorifico cum mandato misit me; nam et ad tristia et turpia mitti poterant legati divini.*

2) Hengstenberg und Schmieder fassen אַחַר ebenfalls als Präposition, erklären aber: *nach Ehre* s. v. a. *nachdem ihr zur Ehre gebracht worden seyd,* vgl. V. 9. Allein nicht nur, dass dieser Sinn nicht durch das einfache, artikellose אַחַר כָּבוֹד hätte ausgedrückt werden können, so widerspricht auch der so gewonnene Gedanke der prophetischen Betrachtungsweise der Endzeit. Denn nicht nachdem Israel bereits verherrlicht ist, wird Gericht gehalten über die gottlose Heidenwelt; sondern das Gericht geht voraus und darnach folgt die Verherrlichung, vgl. bes. Sach. 14; Joel 3; Ez. 36, 2—15.

lle. Der Vollzug einer Strafe an den Heiden wird daher der
kt seyn, durch welchen der Engel gemäss seiner Sendung Ehre
r Jehova gewinnen soll. Die Heiden sind nemlich dadurch, dass
e Jehovas Eigenthumsvolk plünderten, der Ehre Jehovas zu nahe
treten, gleich als ob Jehova das, was sein Eigenthum ist, ent-
eder nicht schützen könne oder nicht schützen wolle; sie haben
durch Jehova an seiner Ehre verkürzt. Der Engel soll nun da-
ırch, dass er über die Heidenvölker Strafe verhängt, die Jehova
raubte Ehre wiederbringen. Denn indem Jehova die Plünderung
ıd schnöde Misshandlung seines Eigenthumsvolks nicht ungeahn-
t hingehn lässt, sondern einen seiner Boten zur Züchtigung der
so frevelnden Heiden aussendet, zeigt er, dass man sich nicht
gestraft an dem Volke seiner Wahl versündigen dürfe, er also
ohl der Macht und des Willens sey, jede Kränkung seines Ei-
nthumsvolkes zu rächen [1]). Durch den Zwischensatz אַחַר
וּ כָּבוֹד weisst somit der Engel darauf hin, dass er selbst zum
ollzug der Züchtigung der Heidenwelt ausgesandt sey, welche
hova in seinem Ausspruche V. 12. 13 als von ihm jetzt beab-
chtigt darstellt.

V. 14—17. Jauchze und freue dich, Tochter Zions,
enn siehe ich komme und wohne in deiner Mitte,
pruch Jehovas. Und viele Völker schliessen sich
nes Tages an Jehova an und werden mir zum Volke
erden, und ich will wohnen in deiner Mitte, und du
irst erkennen, dass Jehova der Heerschaaren mich
ı dir gesandt hat. Und in Besitz wird Jehova neh-
en Juda als sein Theil auf dem heiligen Boden und
ird wiederum Jerusalem erwählen. — Still, alles
leisch vor Jehova! Denn er hat sich aufgemacht
us seiner heiligen Wohnung. Zwischen diesen Versen
nd dem vorausgehenden Theile des von dem Engel mitgetheilten
Wortes Jehovas besteht zwar keine formelle Verbindung; um so

---

1) Diess ist auch wohl der Sinn der Erklärungen von Kimchi, Rosenmüller u. A.

genauer aber ist der sachliche Zusammenhang. Wenn nemlich die Tochter Zions sich aus dem Lande des Nordens, wo sie jetzt zum grössten Theile noch weilt, in ihre alte Heimath geflüchtet haben wird und die Strafgerichte über die ihr feindselige Heidenwelt hereingebrochen sind, dann soll sie jubeln und sich freuen; denn dann beginnt ihre bereits V. 9 angedeutete Verherrlichung. Jehova kommt zu ihr und nimmt persönlich Wohnung in ihrer Mitte. Mit diesem Kommen Jehovas zur Tochter Zions, um fortan in ihrer Mitte zu wohnen, erfüllen sich alle bisherigen Verheissungen Gottes und alle Wünsche Israels. Denn Jehova ist die Quelle alles Segens für Leib und Seele. Das Wohnen Jehovas in der Mitte seines Volkes schliesst daher für dieses den Besitz alles nur erdenklichen Gutes und Segens ein. Hat einmal Jehova Wohnung genommen inmitten seines Volkes, so hat die Geschichte ihr Ende gefunden; denn die Menschheit hat dann ihr Ziel erreicht, wann es dermaleinst heissen wird: *Ἰδοὺ ἡ σκηνὴ τοῦ θεοῦ μετὰ τῶν ἀνθρώπων*, Apoc. 21, 3. Alsdann wird aber nicht bloss Israel Jehova, seinem Gotte, zugehören, auch viele Heiden werden ihm anhangen, vgl. 8, 20—23; 14, 16—18. 21; Hag. 2, 7; während dieselben Jehova bis jetzt noch nicht als ein ihm dienendes Volk zugehören, werden dieselben alsdann ebenfalls ein Jehova zugehöriges Volk, ein Eigenthumsvolk Jehovas seyn. Die Tochter Zions aber wird vor diesen Jehova dienenden Völkern voraus haben, dass in ihrer Mitte Jehova wohnen wird, die Heiden also, wenn sie zu Jehova kommen wollen, zu ihr hinkommen müssen. Diess hervorzuheben dient die Wiederholung von וְשָׁכַנְתִּי בְתוֹכֵךְ in V. 15. Hiemit brechen nun die selbsteigenen Worte Jehovas ab, und es folgen nun wieder Worte des Engels, welche dieser an den dolmetschenden Engel und durch diesen an den Propheten und durch letzteren an die Tochter Zions richtet. Zunächst betheuert er der Tochter Zions, dass er in Wahrheit mit dieser Botschaft von Jehova an sie betraut sey: aus der Erfüllung des von ihm verkündigten Wortes Jehovas wird sie diess erkennen. Sodann wiederholt er den wesentlichen Inhalt der Freudenbotschaft, welche das Wort Jehovas von V. 14. 15

enthielt: aus der ganzen (Jehova alsdann zugehörigen) Völkerwelt wird Jehova das nicht mehr in der Fremde und Verbannung weilende, sondern wieder auf dem durch Jehovas Wahl heiligen (vgl. Levit. 25, 23; Hos. 9, 3) Boden Kanaans lebende Juda als das ihm sonderlicher Weise zugehörende Erbe (vgl. Ex. 19, 5; Deut. 7, 6; 32, 9) in Besitz nehmen; und Jerusalem wiederum zur Stätte seines Wohnens erwählen, vgl. 1, 17. Endlich sieht der Prophet in V. 17 bereits, wie Jehova von seiner heiligen Wohnstätte im Himmel sich aufmacht, um zur Tochter Zions und dem Volke Juda zu kommen, und in Jerusalem Wohnung zu nehmen. Darum heisst er alles Fleisch den vom Himmel auf den Zion herniederfahrenden Jehova mit ehrfurchtsvollem Schweigen empfangen, vgl. die Grundstellen Hab. 2, 20; Zeph. 1, 7. הַס ist nicht eine Verbalform, etwa ein Imperativ, sondern eine schallnachahmende Interjection, durch welche Schweigen geboten wird. Von dieser Interjection gehen die Verbalformen הַסּוּ Neh. 8, 11 und וַיַּהַס Num. 13, 30 erst aus; vgl. Ew. §. 101[d]; 106[a]. Ueber die Niphalbildung נֵעוֹר, in welcher Zere schwerlich Vortonvocal wie Kamez in נָקוֹם, sondern wahrscheinlich durch Compensation entstanden ist (vgl. נִמּוֹל Gen. 17, 26. 27), siehe Ges. §. 72, 7. Anm. 9; Ew. §. 140[a]. מְעוֹן קָדְשׁוֹ, welches sonst auch von der irdischen Wohnstätte Jehovas im Tempel gebraucht wird, vgl. Ps. 26, 8; 2 Chron. 36, 15; Ps. 68, 6, steht hier wie Deut. 26, 15; Jer. 25, 30; 2 Chron. 30, 27 von der himmlischen Wohnung Gottes (Böttcher, pg. 209).

Wie das zweite Gesicht eine nähere Ausführung eines Gotteswortes aus dem ersten Gesichte (1, 15) ist, so auch das dritte Gesicht, nemlich eine Ausführung und Erläuterung von 1, 16. 17. Wie nun jene beiden Gottesworte des ersten Gesichtes enge zusammengehören, indem das erste von Jehovas Selbstbethätigung an den Heiden, letzteres von seiner Selbstbethätigung an Jerusalem handelt, so auch die beiden jene Worte ausführenden Gesichte. Dieselben werden daher von manchen Auslegern auch nur für zwei Abtheilungen einer und derselben Vision gehalten. Da aber das Strafgericht über die Heidenwelt doch immer noch etwas ganz

Verschiedenes ist von der Verherrlichung Jerusalems und Israels, und da die Scenerie in V. 1—4 und V. 15—17 eine gänzlich andere, so sind diese beiden Abschnitte für zwei besondere Visionen zu halten. Die Verheissung der dritten Vision gipfelt darin, dass Jehova aus dem Himmel herniederkommen und persönlich in Jerusalem Wohnung nehmen wolle, wodurch er eine Quelle des Segens und der Herrlichkeit für Jerusalem wird, so dass sich auch die Heiden zu dem in Jerusalem wohnenden Jehova herzufinden werden. Hat sich nun diese Verheissung erfüllt? Sie hat sich zu erfüllen angefangen, aber ihre Erfüllung hat durch Israels Schuld eine Unterbrechung erlitten, infolge deren die Vollendung der Erfüllung einen Aufschub auf Jahrhunderte und Jahrtausende erfahren hat. Durch Jehovas gnädiges Walten wurde zur Zeit Serubabels der Tempel, die irdische Wohnstätte Jehovas, wieder gebaut und zur Zeit Esras und Nehemias auch das bis dahin immerhin noch in sehr ärmlicher Lage befindliche Jerusalem wieder hergestellt. Auch kam in der That Jehova aus dem Himmel seiner Herrlichkeit zur Erde hernieder, um in der Hauptstadt seines Reiches als König seines Volkes Wohnung zu nehmen. Indem, wie wir vom Standpunkte der neutestamentlichen Offenbarung aus uns ausdrücken, der ewige Sohn des Vaters Mensch wurde, kam Gott selbst, Jehova, zu seinem Volke und der heiligen Stadt seiner Wahl, um die gegebenen Verheissungen des Segens und der Verherrlichung zu erfüllen. Israels Unglaube aber machte die Erfüllung der Verheissungen für Jerusalem und die Tochter Zions zur Zeit unmöglich. Jedoch nur zeitweise ist diese Erfüllung unmöglich geworden, nemlich nur so lange, als Israels Unglaube währt. Nicht für ewig ist Jerusalem *πατουμένη ὑπὸ ἐθνῶν,* sondern nur *ἄχρι οὗ πληρωθῶσιν καιροὶ ἐθνῶν*, vgl. Luc. 21, 24. Die *καιροὶ ἐθνῶν* werden vorüber seyn, wann Israel sich zu seinem Messias Jesus bekehrt haben wird. Und in welcher Weise dann Jehova seine Verheissungen an Jerusalem halten werde, sagen uns die beiden letzten Kapitel der Apokalypse.

Das vierte Gesicht.

Cap. 3.

V. 1. Und er liess mich sehen Josua, den Hohepriester, stehend vor dem Engel Jehovas, und den Feind stehend zu seiner Rechten, ihn anzufeinden. Das Subject, welches den Propheten diess Gesicht schauen lässt, wird nicht ausdrücklich genannt, sondern dem Leser als selbstverständlich zu ergänzen überlassen; als solches haben wir nun aber nicht den dolmetschenden Engel anzusehen, denn dieser vermag nur dem Propheten den Sinn und die Bedeutung des Geschauten zu enthüllen, vgl. zu 1, 9, sondern Jehova selbst, vgl. 2, 3 (Hengstenberg, Neumann). Zum Verständniss des Gesichtes ist es von Wichtigkeit, zunächst darüber in's Klare zu kommen, ob wir hier eine Gerichtsscene vor uns haben (Drusius, Coccejus, Oporin, Rosenmüller, Hofmann, Neumann), oder ob wir anzunehmen haben, dass Josua hier als Diener zur Vertretung seines Volkes und zur Fürbitte für dasselbe vor dem Engel Jehovas stehe (Theodoret, Tarnow, Hengstenberg, Baumgarten I, 312, Schegg)[1]). Der Ausdruck עָמַד לִפְנֵי וגו' ist weder für die eine noch für die andere Ansicht entscheidend; denn wenn gesagt werden soll, dass ein Angeklagter vor seinem Richter stehe, so kann diess ebenso nur durch עָמַד לִפְנֵי פְּלֹנִי ausgedrückt werden, wie wenn gesagt werden soll, dass ein Diener vor seinem Herren steht, um entweder seine Befehle zu empfangen oder ihm Dienste zu leisten. Gegen die letztere Auffassung aber spricht, dass im ganzen Verlauf durchaus auf keine Leistung von Seiten des Hohepriesters, auf keine Vertretung oder Fürbitte desselben Rücksicht genommen wird, sondern stets nur von dessen Verklagtseyn und dem infolge dieser Klage ergehenden Urtheilsspruch die Rede ist; und ferner, dass der Hohepriester doch wohl schwerlich gewagt haben würde, in unreinen Kleidern

1) Schegg, Geschichte der letzten Propheten I, 168.

zum Dienste vor Jehova zu erscheinen, vgl. Ex. 19, 10. Es kann somit nur eine Gerichtsscene seyn, welche der Prophet in diesem Gesichte zu schauen bekommt. Richter ist der Engel Jehovas, in welchem Jehova selbst gegenwärtig ist und Gericht hält. Nach Ps. 9, 5; Jes. 28, 6 werden wir uns den Engel Jehovas als während der Gerichtsscene auf einem Stuhle sitzend vorzustellen haben. Angeklagt ist der Hohepriester Josua, sein Ankläger ist הַשָּׂטָן, welcher dasteht לְשִׂטְנוֹ. Aus dem Artikel von הַשָּׂטָן ist zwar einerseits ersichtlich, dass שָׂטָן hier nicht als reines Nomen proprium steht (vgl. 1 Chron. 21, 1; Ps. 109, 6); aber zugleich auch auf der andern Seite, dass eine bestimmte, bekannte Einzelpersönlichkeit darunter zu verstehen sey, welche darum שָׂטָן heisst, weil ihr ganzes Wesen auf שִׂטְנָה, *Anfeindung* gerichtet ist. Was es nun um diese so benannte Person — zum Mindesten nach der Anschauung des Propheten — sey, kann nicht zweifelhaft seyn, wenn man sich an den Prolog des jedenfalls viel älteren Buches Hiob erinnert. Aus dem Prologe dieses Buches, verglichen mit unserem Gesichte, ergiebt sich, dass der Prophet sich unter dem Widersacher ein den Menschen, besonders den Frommen, feindliches und Gott missfälliges Geistwesen so hohen Ranges dachte, dass selbst der Engel Jehovas es nicht zu schelten, sondern nur ihm anzuwünschen wagt, dass Jehova es schelten möge[1]). Gerade dieses letztere, dass nemlich sogar der Engel Jehovas den Satan nicht zu schelten wagt, zeigt die Grundlosigkeit solcher Behauptungen, wie sie neuerdings auch wieder Neumann aufgestellt hat, dass Israel die „dem Menschen zürnend

1) Zieht man zur Bestimmung der Vorstellung, welche der alttestamentliche Fromme sich von dem Widersacher machte, auch noch die in der Zeit nach Sacharja geschriebenen Bücher der Chronik herbei, so ergänzt sich nach 1 Chron. 21, 1 das oben im Texte Gesagte noch weiter dahin, dass dieses Wesen infolge seiner Feindschaft wider den Menschen denselben wie um seiner Sünden willen vor Gott verklagt, so auch zu neuen Sünden bestimmt. Ueber die alttestamentliche Anschauung vom Satan vgl. v. Hofmann, Schriftbeweis I, 429—441.

zugekehrte Seite in Gott sich selbstständig personificirt und durch das bestimmte הַשָּׂטָן als bestimmte Gestalt der Geisterwelt dauernd fixirt“ habe, oder „dass der Zorn Gottes es sey, welcher entbrannt gegen Josua und zwar, wie die Ausführung zeige, entbrannt um seiner unreinen Gewande willen, und dass die Liebe dem Zorne gebiete, sich zu stillen“. Mag auch etwa unsere Dogmatik der biblischen Anschauung vom Satan widerstreiten, so ist doch von der Unbefangenheit und Genauigkeit des Exegeten zu verlangen, dass er den biblischen Autoren nicht andere Vorstellungen unterschiebe. Zur Bewirkung einer Annomination wird der Zweck, zu welchem der Satan hier steht, durch לְשִׂטְנוֹ bezeichnet. Das Verb. שָׂטַן, im Allgemeinen: *anfeinden*, hat hier die specielle Bedeutung: *durch Anklagen anfeinden*, *anklagen*, vgl. Esr. 4, 6. Der Satan macht wider den Hohepriester Josua seine Sündhaftigkeit vor Jehova geltend (vgl. V. 3 und in V. 2 die Worte: הֲלוֹא זֶה אוּד מֻצָּל מֵאֵשׁ); infolge seiner Sündhaftigkeit stellt er ihn als zur ferneren Führung des hohepriesterlichen Amtes ungeschickt dar (vgl. die nach der Lossprechung Josuas in V. 7 folgende Bestätigung seines Hohepriesterthums) [1]). Der Urtheilsspruch Jehovas muss anscheinend zu Gunsten des Satans und wider Josua ausfallen, da Josua in der That mit Gotte missfälliger Sünde behaftet ist, wie durch die unreinen Kleider, welche er nach V. 3 anhatte, symbolisirt ist. Daher hat sich auch der Satan zur Rechten des von ihm Verklagten gestellt; denn er ist sich gewiss, in diesem Rechtshandel der Sieger zu bleiben und

---

1) Gegen Ewalds Annahme, dass wir uns diess Gesicht daraus zu erklären haben, dass Josua damals am persischen Hofe angeklagt gewesen, in Bezug auf welche Anklage nun diess Gesicht uns veranschaulichen solle, wie Josua vor Jehova selbst als sündlos befunden worden sey, wesshalb ihm auch am persischen Hofe kein Leid widerfahren dürfe (vgl. Kimchi, welcher unter dem Satan anachronistisch den Sanballat und seine Genossen versteht) — bemerkt Hitzig treffend, dass dann nicht Josua, sondern der Statthalter Serubabel als Vertreter des Volkes vor der weltlichen Macht im Anklagezustand hätte erscheinen müssen.

drängt daher den von ihm Angeklagten bereits verächtlich zurück, vgl. Ps. 109, 6 (Burk, Hofmann). Das Suff. in יְמִינוֹ hat man nicht auf den Engel Jehovas zu beziehen, sondern auf denselben, auf welchen sich auch das Suff. von לְשִׂטְנוֹ bezieht, nemlich auf Josua (Hengstenberg, Baumgarten, Neumann). Gelingt es dem Satan, von Jehova eine Entscheidung wider Josua zu erlangen, infolge deren er des Hohepriesterthums für unwürdig erklärt und entsetzt wird, so kann fortan Niemand mehr des hohepriesterlichen Amtes pflegen; denn Alle sind mit Sünden behaftet; Israel muss daher alsdann überhaupt des Amtes entbehren, durch welches ihm Vergebung seiner Sünden und Versöhnung mit Gott (Levit. 16, 29—34) zu Theil wird. Das Aufhören des hohepriesterlichen Dienstes käme dann aber einer völligen, immerwährenden Verwerfung Israels gleich, und auf diese hat es der Satan mit seiner Anklage gegen Josua abgesehen.

V. 2. Und es sprach Jehova zum Feinde: Es schelte dich, o Feind, Jehova, und zwar schelte dich Jehova, der Jerusalem erwählt hat! Ist dieser nicht ein Brand, der aus dem Feuer gerissen wurde? Der Ankläger wird mit seiner Anklage nicht nur abgewiesen, sondern auch ihm selbst Strafe für diese seine Anklage angewünscht. Der zu dem Satan Redende ist der Engel Jehovas, vor welchem der Satan mit Josua stand und vor welchem er seine Anklage wider Josua vorgebracht hatte; derselbe wird aber Jehova genannt, weil in ihm Jehova selbst in der Vision gegenwärtig ist und zu Gericht sitzt. Der Engel Jehovas unterscheidet sich aber in den Worten: Jehova schelte dich, o Feind, ausdrücklich von Jehovas eigener Person; er wagt nicht selbst, eine *κρίσις βλασφημίας* über den Feind zu verhängen, da dieser eine *κυριότης* und *δόξα* ist, über welche allein Jehova einen derartigen Urtheilsspruch zu verhängen vermag. Diess lernen wir aus dem Briefe Judä V. 8. 9, wo übrigens nicht auf die vorliegende Stelle aus Sacharja, sondern auf eine anderweitige, in der kanonischen Schrift nicht überlieferte, Begebenheit Rücksicht genommen wird. Durch das Verb. גָּעַר soll mehr als ein bloses Abweisen ausgedrückt werden, es ist der Ausdruck der

Missbilligung, des Tadels und der Beschimpfung. Durch die Wiederholung dieser Anwünschung wird dieselbe verstärkt und erschwert; da die Wiederholung der Anwünschung aber nicht verbindungslos angereiht, sondern durch die Copula וְ mit der ersten verbunden ist, so ist zu erwarten, dass die Wiederholung der Anwünschung ein Moment enthalte, welches in der erstmaligen Anwünschung noch nicht enthalten war, und daher dieselbe näher erkläre und ergänze; es ist somit die Copula וְ s. v. a. *und zwar*[1]). Diese neue Bestimmung, welche die zweite Anwünschung enthält, ist die, dass das Schelten von dem Jehova ausgehen solle, welcher Jerusalem erwählt hat, und diese seine Erwählung noch stets aufrecht erhält (letzteres liegt in dem Participium הַבֹּחֵר). Durch diesen Zusatz wird angegeben, was Jehova dazu bewegen muss, Satan zu schelten. Weil Jehova Jerusalem erwählt hat und diese seine Erwählung nicht rückgängig werden lässt, so muss er den Satan, welcher durch seine Anklage des Hohepriesters nichts Geringeres beabsichtigt, als die Erwählung Jerusalems rückgängig zu machen, abweisen und schelten (Hengstenberg). Haben die Worte הַבֹּחֵר בִּירוּשָׁלָ͏ִם den Grund angegeben, weshalb Jehova überhaupt jede Anklage des Feindes, durch welche derselbe gegen Jerusalems Erwählung zu streiten sucht, zurückweisen muss, so geben nun die folgenden Worte: הֲלוֹא זֶה אוּד מֻצָּל מֵאֵשׁ an, wesshalb Jehova speciell auch die gerade gegen Josua gerichtete Anklage nicht billigen kann. Hat Jehova sich die Mühe gegeben, den Josua mit genauer Noth aus dem Verderben zu retten, wie man etwa einen besonders werthen Gegenstand noch aus dem Feuer, vom welchem er bereits angegriffen ist, herausreisst, um ihn sich zu erhalten,

---

1) Wenn in den beiden Stellen Ps. 27, 14 und Hiob 6, 29 Keri, wo ebenfalls eine ähnliche Wiederholung vorkommt, diese Wiederholung auch durch וְ eingeführt wird, ohne dass diess *und zwar* bedeutete, so hat diess darin seinen Grund, dass in diesen beiden Stellen zwischen die beiden wiederholten Glieder noch ein anderer Satz eingeschaltet ist, so dass das וְ daselbst nur einfache Copula ist.

so kann er ihn jetzt nicht wieder wegwerfen, sondern muss für seine Erhaltung Sorge tragen. Der Ausdruck ist entlehnt aus Amos 4, 11. Was für ein Verderben war es nun, aus dem Josua wie ein Brand aus dem Feuer gerettet wurde? Die meisten Ausleger, wie Hieronymus, Theodorus Mopsv., Theodoretus, Kimchi, Calvin, Oecolampad, Rosenmüller, Hengstenberg, Hofmann, Neumann, denken an das Exil, aus welchem Josua von Jehova zurückgeführt und in das hohepriesterliche Amt eingesetzt worden sey. Allein davon könnte wohl schwerlich gesagt sey, dass Josua daraus nur noch mit genauer Noth wie ein Feuerbrand, der schon zu brennen begonnen hat, errettet worden sey [1]). Wie das Verderben, in welches der Satan durch seine Anklage Josua zu stürzen suchte, ein infolge seiner Sündhaftigkeit ihm drohendes war, so wird auch das Verderben, dem er noch mit genauer Noth entrissen wurde, ein durch seine Sünde ihm bereitetes gewesen seyn. Hitzig hält es nun freilich für undenkbar, dass der Hohepriester hier persönlich als mit Sünden befleckt dargestellt werden solle, da diess von Seiten des Propheten eine vermessene Beleidigung gegen den Hohepriester wäre; es sey vielmehr der Hohepriester hier nur Vertreter des Volkes vor Jehova und als solcher lasteten auf ihm ihm des Volkes Sünden (so auch Cyrillus, Theodoretus, Hengstenberg, Hesselberg, Umbreit). Allein aus dem Verlaufe der Erzählung des Gesichtes, besonders aus V. 7, wo dem Josua persönliche Zusicherungen gegeben werden, ersehen wir, dass Josua nicht wegen Verschuldung seines Volkes, das er zu vertreten hatte, sondern wegen persönlicher Versündigung angeklagt war. Wie sollte auch der Hohepriester der einzig sündenfreie in seinem Volke seyn, dem Sündhaftigkeit zuzuschreiben eine

---

1) Nach jüdischer Tradition wäre der Ausdruck wörtlich zu verstehen; es soll nemlich Josua mit den falschen Propheten Ahab und Zedekia (Jer. 29, 21) von Nebukadnezar in's Feuer geworfen worden, die beiden letzteren auch wirklich verbrannt, ersterer aber unversehrt geblieben seyn; vgl. b. Sanhedrin, *fol.* 93 a.

vermessene Beleidigung wäre? Es ist daher vielmehr Josua in der That wegen persönlicher Versündigung verklagt und die Schuld persönlicher Versündigung ist es, aus der er wie ein Brand aus dem Feuer gerettet wurde. Aber nicht darin kann Josuas Verschulden bestanden haben, dass er seine Söhne fremdländische Weiber heirathen liess, vgl. Esr. 10, 18 (Targum, Hieronymus, Raschi, Kimchi); denn die Zeit, aus der uns das Vorhandenseyn dieser Mischehen in Josuas Familie berichtet wird, fällt etwa 60—70 Jahre später als das Gesicht Sacharjas. Wir haben vielmehr an die Verschuldung zu denken, welche ganz Israel dadurch sich zuzog, dass es das Haus Jehovas nach der Wiederkehr aus dem Exile sorglos in Trümmern hatte liegen lassen und infolge welcher Verschuldung Israel so durchaus unrein geworden war, wie ein über einem Todten Verunreinigter, vgl. Hag. 1; 2, 10—19. Aus diesem Zustande der Unreinheit, von welchem Josua als Hohepriester und geistliches Haupt des Volkes doppelt betroffen war, hatte Jehova den Josua mit knapper Noth dadurch noch herausgerissen, dass er durch die Weissagungen Haggais und Sacharjas seinen Geist wie den Geist Serubabels erweckte und zur Wiederaufnahme des Tempelbaues antrieb, vgl. Hag. 1, 14. Und gerade auf diese in einer Vernachlässigung seines Amtes bestehende Versündigung Josuas wird der Satan seine Anklage wider Josua gegründet und seine Untauglicherklärung zum hohepriesterlichen Dienste gefordert haben. Aber wenn Jehova durch die Thätigkeit seiner Propheten Josua aus jenem Zustand der Versündigung und Verschuldung herausgerissen hat, so kann er ihn jetzt nicht wieder infolge jener Versündigung und Verschuldung verwerfen. Nicht Josuas Unschuld, sondern Jehovas erbarmender Gnadenwille wird daher in V. 2 als Grund der Abweisung Satans geltend gemacht.

V. 3. Und Josua war gekleidet in schmutzige Gewande und stand vor dem Engel. Nachdem der Prophet die Abweisung Satans erzählt hat, wendet er sich wieder zu Josua und berichtet, wie gekleidet Josua in der Vision erschienen sey. Die Annahme, dass Josua in schmutzige Kleider gekleidet

gewesen sey, weil diess die Kleidung der Angeklagten gewesen (Drusius, Ewald), stimmt zwar wohl mit den römischen (Livius 2, 54; 6, 20), nicht aber auch mit den hebräischen Sitten überein[1]). Bei den Hebräern ist der Schmutz überhaupt, besonders der Schmutz am Gewande ein Bild der Trauer, Jer. 8, 21, oder der Befleckung durch Sünde und Schuld, vgl. Jes. 64, 5; Spr. 30, 12; Apoc. 3, 4; 7, 14. Innerhalb unserer Vision nun dienen die schmutzigen Kleider zur Symbolisirung des Behaftetseyns mit Sünde (so die meisten Ausleger). Josua war also wirklich mit Sünde befleckt, auf welche der Satan sich wider ihn berufen konnte. Satans Anklage war somit auch nicht unbegründet, sondern widersprach nur Jehovas Gnadenwillen. Die letzten Worte von V. 3 וְעֹמֵד לִפְנֵי הַמַּלְאָךְ׃ sind nicht eine müssige Wiederholung der gleichen Worte in V. 1, sondern wollen besagen, dass Josua trotz der Abweisung des Satans noch immer in seinen schmutzigen Kleidern vor dem Engel Jehovas gestanden sey; durch diese Bemerkung soll der Leser vorbereitet werden auf das, was nach V. 4. 5 als an Josua geschehen berichtet wird.

V. 4. 5. Und er antwortete und sprach zu dem vor ihm Stehenden also: entfernet von ihm die schmutzigen Gewande! Und er sprach zu ihm: siehe, ich habe deine Schuld von dir weggenommen und kleide dich in Feierkleider. Und ich sprach: sie mögen einen reinen Kopfbund auf sein Haupt setzen! Und sie setzten den reinen Kopfbund auf sein Haupt, und kleideten ihn in Gewande. Und der Engel Jehovas stand. Der Engel Jehovas begnügt sich nicht damit, blos den Satan mit seiner Klage zurückgewiesen zu haben, sondern nimmt davon, dass Josua noch immer in seinen befleckten Kleidern dasteht, Anlass, den vor ihm zu seinen Diensten bereit stehenden Engeln

---

1) Bei den Hebräern scheinen Angeklagte vor dem höchsten Gerichte gewöhnlich nur in schwarzer, nicht in schmutziger, Kleidung erschienen zu seyn, vgl. Josephus, *ant.* 14, 10. 4: *πᾶς ὅστις δὴ ποτ᾽ οὖν ἀφῖκται εἰς τοῦτο τὸ συνέδριον κριθησόμενος, ταπεινὸς παρίσταται — — — καὶ ἐσθῆτα μέλαιναν ἐνδεδυμένος.*

den Befehl zu ertheilen, dass sie die schmutzigen Kleider, die Zeichen und Symbole seiner Schuld, von Josua hinwegnehmen sollen, und erklärt zugleich Josua, dass er damit auch zugleich seine Schuld, auf welche Satan seine Anklage gegründet hatte, von ihm weggenommen, dieselbe ihm also vergeben habe, so dass der Satan dieselbe forthin nicht mehr wider ihn geltend machen kann; zum Ausdruck הֶעֱבַרְתִּי עֲוֹנֶךָ vgl. 2 Sam. 12, 13; 24, 10. Ewald will die Worte הָעֹמְדִים לְפָנָיו von den vor Josua Stehenden d. i. von den ihm untergeordneten und ihm dienenden Priestern verstehen. Allein nicht nur ist es höchst zweifelhaft, ob noch weitere Priester ausser dem Hohepriester in der Vision anwesend zu denken sind, und ob die Priester des Hohepriesters Diener waren, sondern es ist auch, wie Hitzig mit Recht bemerkt, von vorneherein zu erwarten, dass wenn Einer Dienern Befehle ertheilt, diess seine eigenen und nicht die Diener eines Anderen sind. Es sind daher vielmehr die vor dem Throne Jehovas, oder hier die vor dem Richterstuhle, auf welchem der Engel Jehovas sitzt, zu Diensten bereitstehenden und der Befehle gewärtigen Engel, denen die Weisung ertheilt wird, die befleckten Kleider von Josua wegzunehmen (so die meisten Ausleger). Dieselben erhalten, indem der Engel Jehovas weiter zu Josua spricht: וְהַלְבֵּשׁ אֹתְךָ מַחֲלָצוֹת, zugleich die Weisung, ihm Feierkleider anzulegen. Die Worte וְהַלְבֵּשׁ וגו' gelten zunächst dem Josua, welchem der Engel sagen will, was er nach Hinwegnahme der Schuld noch weiter an ihm thue; daher sind diese Worte auch zu Josua gesprochen. Zugleich aber gelten sie auch den dienenden Engeln, indem dieselben aus diesen Worten des Engels vernehmen, mit welcher Art Kleider Josua, der selbstverständlich nicht unbekleidet bleiben soll, zu bekleiden sey. Irrig fassen die LXX וְהַלְבֵּשׁ bereits als Anrede an die Engel, indem sie, mit Umwandelung von אֹתְךָ in אֹתוֹ und mit Weglassung von וָאֹמַר am Anfange von V. 5, übersetzen: *καὶ ἐνδύσατε αὐτὸν ποδήρη καὶ ἐπίθετε κίδαριν καθαρὰν κτλ.* Zu dem Infinit. absol. הַלְבֵּשׁ, welcher durch das vorausgehende הֶעֱבַרְתִּי normirt ist, vgl. Hag. 1, 6; Sach. 7, 5; 12, 10. u. Ew. §. 351c.

Die מַחֲלָצוֹת sind kostbare Feierkleider, welche man nur bei besonderen festlichen Gelegenheiten anlegte und bald wieder auszog, um sie nicht zu verderben, vgl. N. W. Schroeder, *commentarius de vest. mul. hebr.* pg. 206 sqq.; Ges. *thes s. h. v.*; Knobel zu Jes. 3, 22. An specifisch hohepriesterliche Gewande hat man bei den מַחֲלָצוֹת nicht zu denken, sondern an kostbare Gewande, wie sie Jedermann tragen konnte, der dergleichen besass. Da der Engel Jehovas nicht sagt, er bekleide Josua mit reinen Kleidern, sondern mit Feierkleidern, so kann der durch diese Bekleidung dargestellte Sinn nicht der seyn, dass Josua nach Hinwegnahme seiner Schuld nun auch positiv Unschuld und Gerechtigkeit verliehen werde (Targum), sondern nur der, dass ihm durch die Hinwegnahme seiner Schuld etwas zu Theil werde, was ihn nothwendig mit höchster Freude erfülle; diese Hinwegnahme der Schuld ist ein so freudenreiches Ereigniss, wie die Ereignisse zu seyn pflegen, zu deren Verherrlichung man Feiergewande anlegt[1]). Nimmt man die Feiergewande als Symbol der Unschuld, so will sich V. 5 in keiner Weise passend anfügen, indem sich nemlich nicht einsehen lässt, was den Propheten, welcher nach der masoretischen Lesart Subject von וָאֹמַר ist, dazu veranlasste, seinerseits den Wunsch auszudrücken, — denn seiner Stellung gemäss wagt der Prophet nicht, den Engeln einen Befehl שִׂימוּ zu geben, sondern nur einen Wunsch יָשִׂימוּ gegen den Engel Jehovas lautbar werden zu lassen — dass man Josua auch eine reine Kopfbinde geben möge. Hengstenberg meint, dass dadurch der Gedanke habe ausgedrückt werden sollen, dass Josua gänzlich rein geworden sey; daher werde derselbe von Kopf bis zu Fusse neu gekleidet. Allein wenn ihm ein-

1) Hitzig meint, Josua werde mit Feierkleidern bekleidet, um ihn zu ehren; allein dem Josua eine besondere Ehre zu erweisen, war in dieser Gerichtsscene um so weniger eine Veranlassung vorhanden, als Josua keineswegs fälschlich angeklagt war und nur durch Jehovas gnädiges Verzeihen von seiner Schuld befreit werden konnte.

mal zum Zeichen seiner Unschuld und Reinheit nach Entfernung der unreinen Kleider reine Kleider angelegt werden, so versteht es sich von selbst, dass die ihm zu Theil gewordene Reinheit keine partielle, sondern eine vollkommene ist. Baumgarten I, 327, welcher übrigens meint, dass der Prophet bei einigem Zuwarten gesehen haben würde, wie auch der reine Kopfbund nicht vergessen worden sey, erklärt das Verlangen des Propheten, den Hohepriester auch mit einem reinen Kopfbund angethan zu sehen, aus der Bedeutung, welche dem hohepriesterlichen Kopfbunde eignet. Der Kopfbund habe nemlich dem goldenen Stirnblech zur Unterlage gedient und vermöge dieses auf dem Kopfbunde ruhenden Stirnschmuckes sey der Hohepriester als berufen und befähigt erklärt worden, die Schuld der Söhne Israels zu tragen (Ex. 28, 38). Indem daher der Prophet den Wunsch ausspricht, dass dem Hohepriester der reine Kopfbund um's Haupt gewunden werde, will er die Gewissheit erlangen, dass die Macht der Sündentilgung in Israel erhalten bleibe. Wäre aber diess die Meinung des Sehers, so würde er doch wohl darum gebeten haben, dass dem Hohepriester das Stirnblech auf dem reinen Kopfbunde angelegt werde; denn nicht dem Kopfbunde, sondern dem Stirnblech kommt um der auf ihm eingegrabenen Worte willen jene Bedeutung zu. Ferner ist auch nicht צָנִיף der Ausdruck für die hohepriesterliche Kopfbinde, sondern מִצְנֶפֶת; wenn daher der Prophet dem Hohepriester einen צָנִיף, dergleichen Jedermann tragen konnte, auf das Haupt gesetzt wünscht, so kann der Grund dieses Wunsches nicht in der Bedeutung des צָנִיף an sich liegen, sondern nur in dem von Baumgarten nicht gehörig berücksichtigten Beiworte טָהוֹר. Der Prophet wünscht nemlich, dass, wie an der bisherigen Kleidung des Hohepriesters seine bisherige Schuld zu sehen war, so nun auch an seiner gegenwärtigen Kleidung seine gegenwärtige Schuldlosigkeit zu erkennen sey. Infolgedess bittet er, dass zu den die Freude ausdrückenden Festgewanden doch auch noch ein die Schuldlosigkeit darstellender Kopfbund kommen möge. Man hat daher weder nöthig, mit der Vulgata und Peschito statt וָאֹמַר zu lesen: וַיֹּאמֶר oder וְאָמַר, so dass der Engel Jehovas

füllung sich eine weitere Verheissung knüpfe. Gegen die Auffassung, welche bereits mit וְגַם־אַתָּה den Nachsatz beginnen lässt, scheint allerdings der Umstand zu sprechen, dass erst mit וְנָתַתִּי der Wechsel des Tempus eintritt. Allein auch wenn die beiden dem וְנָתַתִּי vorausgehenden Glieder schon zum Nachsatz gehören, muss doch hier das Perfectum stehen, da das Verbum נָתַן mit וְ consecutivum angeschlossen ist; dagegen stehen die Verba דִּין und שָׁמַר auch im Nachsatze ganz richtig im Imperfectum, da sie von dem וְ der Apodosis durch das eingeschaltete גַּם losgelöst sind. Das וְגַם selbst aber darf man freilich nicht mit Hitzig zum Beweise dafür anziehen, dass der Nachsatz bereits mit וְגַם־אַתָּה תָּדִין beginne; denn dass וְגַם hier nicht zur Einführung des Nachsatzes dient, geht daraus hervor, dass es auch vor תִּשְׁמֹר אֶת־חֲצֵרָי wiederholt ist. Aus dieser Wiederholung des גַּם ist ersichtlich, dass die beiden גַּם sich aufeinander beziehen und daher so viel als *sowohl — als auch* sind. Die Bedingung, an welche der Engel Jehovas seine Verheissung knüpft, besteht daher nur darin, dass Josua in den von Jehova vorgeschriebenen Wegen wandele und das, was Jehova von dem Israeliten überhaupt und dem Hohepriester insonderheit beobachtet wissen will, in seinem Thun und Lassen beobachte (zur Bedeutung des Ausdrucks שָׁמַר מִשְׁמֶרֶת *zu Beobachtendes beobachten*, vgl. Num. 9, 19; Lev. 8, 35; 1 Kön. 2, 3). Die Verheissung, welche an die Erfüllung dieser Bedingung geknüpft wird, lautet zunächst אַתָּה תָּדִין אֶת־בֵּיתִי und תִּשְׁמֹר אֶת־חֲצֵרָי. Beides ist wesentlich dasselbe; es soll nemlich durch beide Ausdrücke Josua der Dienst der Besorgung und Beschützung des Hauses Jehovas zugesichert werden; nur zur Herstellung eines Parallelismus membrorum ist dieser Gedanke in obiger doppelter Form ausgedrückt. Dass mit בֵּיתִי nicht nach Hos. 8, 1 das Volk der Juden (Hitzig), sondern nur der eben im Bau begriffene Tempel gemeint seyn könne, zeigt das im parallelen Gliede stehende חֲצֵרָי. Das Verbum דִּין ist daher hier nicht: *Recht sprechen, richten*, sondern, wie Gen. 30, 6; Ps. 54, 3; Sprüchw. 31, 9: *die Sache Eines führen, ihn schützen, sich seiner annehmen.* Durch die Setzung des Pronomen אַתָּה wird

hervorgehoben, dass gerade er, Josua, der so eben noch von dem Widersacher vor Jehova angeklagt gewesen, von diesem aber losgesprochen wurde, mit dem Dienste betraut werde, das Haus Jehovas vor Benachtheiligung und Vernachlässigung, und seine Vorhöfe vor Verunreinigung und Entweihung zu behüten. Hieran reiht sich die weitere Verheissung: וְנָתַתִּי לְךָ מַהְלְכִים בֵּין הָעֹמְדִים הָאֵלֶּה. Unter den הָעֹמְדִים הָאֵלֶּה können nur diejenigen verstanden werden, welche V. 4 als הָעֹמְדִים לְפָנָיו bezeichnet waren, also nicht die Priester (**Ewald**), sondern die vor dem in seinem Engel gegenwärtigen Jehova stehenden Engel. Schwieriger zu bestimmen ist, was מַהְלְכִים bedeuten soll. Eine Reihe von Auslegern fasst es nach Analogie von Formen wie מַעְזְרִים 2 Chron. 28, 23; מַחְלְמִים Jer. 29, 8 als chaldaisirendes Participium Hiph. von הָלַךְ, und zwar entweder in transitiver (causativer) Bedeutung: *Führer*, *Leiter* (**Gesenius**, **Hengstenberg**, **Hesselberg**, **Umbreit**, **Neumann**), oder nach dem Chaldäischen Dan. 3, 25; 4, 34 in intransitiver Bedeutung: *Wandelnde* [1]) (LXX, **Peschito**, **Vulgata**, **Luther**, **Melanchthon**, **Grotius**, **Hofmann**, **Baumgarten**). Gegen diese Auffassung muss aber von vorneherein bedenklich machen, dass das im Hebräischen so überaus oft vorkommende Hiphil von הָלַךְ niemals הַהְלֵךְ, sondern immer entweder הוֹלִיךְ oder הֵילִיךְ lautet; es erheben sich aber gegen jede Deutung, welche מַהְלְכִים als Part. Hiph. fasst, auch noch besondere Schwierigkeiten. Nimmt man nemlich מַהְלְכִים transitiv und erklärt den Sinn dahin, dass der Herr hier seinem niederen Diener den Beistand seiner höheren verheisse (**Hengstenberg**), so müsste man מַהְלְכִים מִן־הָעֹמְדִים הָאֵלֶּה statt מַהְלְכִים בֵּין וגו׳ erwarten. **Neumann** sucht zwar auch bei dieser Auffassung die Präp. בֵּין zu rechtfertigen, indem er übersetzt: „und ich gebe dir dann, die dich geleiten, unter denen, die dort stehen“ und diess erklärt, es solle „in ihrer Mitte seiner

---

1) Die Form מַהְלְכִין bei Daniel ist jedoch wahrscheinlich nicht als Part. Aphel, sondern als Part. Pael gemeint; vgl. **Hitzig** z. Dan. 3, 25.

Pfade Schirm und Schutz ihm werden, von ihnen umwebt er den Weg des Heiles ziehen und Friedens"; aber soll denn der Hohepriester Josua fortan sich nirgend anders mehr aufhalten als unter den vor Jehovas Throne stehenden Engeln? Oder soll diese allzu rhetorisch gehaltene Erklärung Neumanns nur den von Hengstenberg plan und klar ausgedrückten Sinn wiedergeben? Es würde alsdann auch von ihr gelten, dass es statt בֵּין hätte heissen müssen מִבֵּין. Wenn Hofmann dagegen מַהְלְכִים als Part. in intransitiver Bedeutung *Wandelnde*[1]) auffasst und erklärt, der Hohepriester werde immer Engel haben, welche zwischen ihm und Jehova als Boten hin und her gehen, seine Gebete hinauf und Gottes Offenbarungen und Hülfleistungen hinabbringen, so bleibt nicht nur unerklärt, wesshalb der Prophet sich einer von diesem Verbum ganz ungewöhnlichen chaldäischen Hiphilform, dazu noch in einer im Hebräischen sich nicht findenden Bedeutung, bedient habe, um eine Vorstellung auszudrücken, wofür sonst die gut hebräischen Formen הֹלְכִים oder מִתְהַלְּכִים gang und gäbe sind, sondern es hätte auch der Prophet den ihm vorschwebenden Gedanken, wenn die obige Angabe desselben richtig wäre, in sehr dunkler Weise ausgedrückt. Denn woher sollte der Leser wissen, dass unter den Wandelnden Engel zu verstehen seyen? dass die Wandelnden als unter Engeln wandelnd erscheinen, kann nicht hinreichen, dem Leser zu dieser Erkenntniss zu verhelfen. Und vollends, dass die zwischen den Engeln Wandelnden den Beruf haben sollen, als Boten zu Josua auf die Erde hinab und von da wieder zu Jehova hinaufzusteigen, ist mit nichts angedeutet. Aus Joh. 1, 52 kann daher die vorliegende Stelle bei Sacharja nicht erklärt werden. Es wird somit immerhin noch das Richtige seyn, מַהְלְכִים als Substantivum anzusehen (Calvin, Munsterus, Vatablus,

1) In der Annahme dieser Bedeutung von מהלכים und der Beziehung des Wortes auf Menschen beruht es, wenn die jüdische Theologie auch auf unsere Stelle die Lehre gründet, dass nur der Mensch ewig fortschreite, während der Engel seinen Stand nicht verändert; vgl. D. H. Joel, die Religionsphilosophie des Sohar. Leipzig 1849. S. 101.

Burk, Dathe, Rosenmüller, Rückert, Hitzig, Maurer, Böttcher, *de inferis* p. 213 sq., Ewald). Nur kann dann מַהְלְכִים nicht Plur. von מַהֲלָךְ seyn, da hievon der Plural מַהֲלָכִים (מַהֲלְכִים) lauten würde; sondern es ist Pluralis eines sonst im Singul. nicht vorkommenden gleichbedeutenden Substantivum מַהְלֵךְ, *Weg* (Ewald), vgl. die Nomina gleicher Bildung: מַחְצֵב, מַסְמֵר, מַזְלֵג, מַאְפֵּל u. a. Die Verheissung, welche Jehova dem Josua in den Worten וְנָתַתִּי וגו׳ gibt, ist nun aber nicht dahin zu verstehen, dass Josua nach der Auferstehung unter den Seraphim soll wandeln dürfen (Targum, Drusius), oder dass ihm der Rang eines Engels beigelegt werden soll (Hitzig), sondern davon, dass er ihm offene Wege, freien Aus- und Eingang mitten durch die vor seinem Throne stehenden Engeln geben werde, so dass Josua seine Bitten und Anliegen stets unmittelbar vor Jehova bringen und hiemit deren Beachtung von Seiten Jehovas gewiss seyn kann.

V. 8. 9. Höre doch, Josua, Hohepriester: Du und deine Genossen, welche vor dir sitzen, — ja Männer des Wahrzeichens sind sie; denn siehe ich lasse kommen meinen Knecht Sprössling; denn siehe, der Stein, welchen ich vor Josua hingelegt habe — auf den Einen Stein sind sieben Augen gerichtet; siehe ich schneide seinen Schnitt, Spruch Jehovas der Heerschaaren, und tilge die Schuld selbigen Landes an Einem Tage. Mit V. 8 beginnt die zweite Zusicherung, welche dem Josua nach seiner Lossprechung im Gerichte gegeben wird. Vor Allem haben wir hier zu entscheiden, wo dasjenige, worauf hinzuhören Josua aufgefordert wird, beginne. Denn dass nach der allgemeinen Aufforderung zum Achthaben die successive, kettenartige Begründung dieser Aufforderung unvermerkt in dasjenige selbst übergehe, worauf Josua Acht haben soll (Hengstenberg, Umbreit, Baumgarten, Neumann), ist an und für sich höchst unwahrscheinlich und lässt sich nur als ein Nothbehelf ansehen, zu welchem man flüchtete, weil man nirgends einen Anfang der Rede sah, auf welche hingehört werden sollte.

Meist lässt man die Rede, auf die Josua Acht haben soll, mit כִּי הִנְנִי מֵבִיא וגו׳ beginnen, und fasst das Vorausgehende als Anrede und Begründung dieser Anrede (Targum, Hieronymus, Theodorus Mopsv., Theodoretus, Calvin, Munsterus, Hitzig, Maurer, Ewald), während Hofmann, richtig erkennend, dass die Worte כִּי־הִנְנִי מֵבִיא וגו׳ nur Begründung des vorausgehenden אַנְשֵׁי מוֹפֵת הֵמָּה sind, und dass dieser Begründungssatz seinerseits wieder durch die Worte כִּי הִנֵּה הָאֶבֶן אֲשֶׁר נָתַתִּי לִפְנֵי יְהוֹשֻׁעַ וגו׳ V. 9 begründet werde, die zu beachtenden Worte erst mit הִנְנִי מְפַתֵּחַ פִּתֻּחָהּ anfangen liess [1]). Allein die Worte הִנְנִי מְפַתֵּחַ וגו׳ sind, wie sich bald ergeben wird, nur Fortführung des Gedankens, welcher bereits mit כִּי הִנֵּה הָאֶבֶן וגו׳ begonnen hat. Allen diesen Auffassungen liegt die Voraussetzung zu Grunde, dass die Worte אַתָּה וְרֵעֶיךָ הַיֹּשְׁבִים לְפָנֶיךָ noch zur Anrede gehören und eigentlich Wiederaufnahme und Weiterausführung von יְהוֹשֻׁעַ הַכֹּהֵן הַגָּדוֹל seyen. Diese Voraussetzung aber ist unhaltbar. Unter רֵעֶיךָ הַיֹּשְׁבִים לְפָנֶיךָ können nemlich nicht die V. 4 und V. 7 erwähnten Engel verstanden werden, welche weder vor Josua sassen noch seine Genossen waren, sondern, wie jetzt allgemein anerkannt ist, nur die übrigen Priester, welche gleich ihm priesterlichem Geschlechte entsprosst waren (vgl. Esr. 3, 2), und in den priesterlichen Zusammenkünften (vgl. Lightfoot, *horae heb.* zu Matth. 26, 3) vor ihm als ihrem Haupte dasassen [2]). Die Priester sind aber auf

---

1) So Hofmann in Weiss. u. Erf. I, 339 f. Im Schriftbeweis II, 1. 292 ff.; 508 f. lässt er das Object von שְׁמַע bereits mit den Anfangsworten von V. 9 כִּי הִנֵּה הָאֶבֶן וגו׳ anfangen; allein dagegen spricht, dass diese Worte, wie Hofmann früher in Weiss. u. Erf. selbst anerkannte und im Verlaufe unserer Auslegung sich zeigen wird, offenbar Begründung des unmittelbar vorausgehenden Begründungssatzes sind.

2) So, wie es scheint, jetzt auch Hofmann, Schrftb. II, 1. 292: „Dass der kommen wird, welchen Josua mit seiner Priesterschaft in der ihm eigenthümlichen heilsgeschichtlichen Stellung vorbildet, ist die Voraussetzung für das Zugesagte.“ Früher in Weiss. u. Erf.

der Scene der Vision nicht gegenwärtig; denn wie wäre es möglich, dass hier, wo Josua vor dem von seinen Engeln umgebenen Jehova steht, vor Josua, also zwischen ihm und dem Engel Jehovas, noch die ihm untergebenen Priester sitzen sollten? Sind die Priester aber in der Vision nicht gegenwärtig, so können sie auch nicht wohl mit dem daselbst gegenwärtigen Hohepriester zusammen angeredet seyn. Wollte man dagegen einwenden, dass ja auch in der That eigentlich blos Josua angeredet, und nur nachträglich diese Anrede erweitert und auch auf Josuas Genossen ausgedehnt werde, so würde doch auch dagegen immer noch der Umstand sprechen, dass eine solche Erweiterung der Anrede und nachträgliche Aufnahme der Genossen Josuas in dieselbe nur dann natürlich wäre, wenn eine an Josua gerichtete Aufforderung zum Hinhören sich selbstverständlich zugleich auch auf seine Genossen, die übrigen Priester, bezöge. Allein diess ist um so weniger der Fall, als die übrigen Priester ja gar nicht anwesend sind, also vor der Hand gar nicht auf das Wort Jehovas hinhören können. Es wird daher mit יְהוֹשֻׁעַ הַכֹּהֵן הַגָּדוֹל die Anrede bereits geendet seyn, und mit אַתָּה וְרֵעֶיךָ וגו' dasjenige beginnen, was Josua hören soll (Theiner). Die Worte: *du und deine Genossen*, *welche vor dir sitzen*, sind dann ein absolut vorangestellter Subjectsnominativ, welcher durch das nachfolgende הֵמָּה wieder aufgenommen wird. Die Partikel כִּי, eigentlich Relativpartikel *dass*, erhält hier durch den vorausgestellten Nominativ אַתָּה וְרֵעֶיךָ הַיֹּשְׁבִים לְפָנֶיךָ den Werth einer Betheuerungspartikel: *ja*, *wahrlich*, vgl. Gen. 18, 20; Ps. 118, 10—12; 128, 2; Ew. §. 330 b. Infolge der Voraussstellung und durch כִּי herbeigeführten Trennung des Subjects אַתָּה וְרֵעֶיךָ von der dazu gehörigen Aussage geht die zweite Person bei der Wiederaufnahme des Subjectes in die dritte Person über; solche Uebergänge der zweiten Person in die dritte finden bei einer derartigen Wiederaufnahme eines in der zweiten Person stehenden Subjectes bekanntlich im

---

verstand H. unter רֵעֶיךָ וגו' die zum Behufe des Tempelbaues von Josua und Serubabel geleitete Versammlung der Volksältesten.

Hebräischen regelmässig statt, vgl. Zeph. 2, 12; Jes. 43, 25; 2 Sam. 7, 28; Ps. 44, 5 (s. Olshausen und Delitzsch zu letzterer Stelle). Josua soll also vernehmen, dass er, der Hohepriester, und die übrigen Priester אַנְשֵׁי מוֹפֵת sind[1]). מוֹפֵת, dessen ת radical ist, bedeutet eigentlich *Umdrehung*, daher *das Unerwartete*, *Paradoxe;* sofern aber einer paradoxen Erscheinung in der Regel ein guter Grund unterliegt, auf welchen dieselbe aufmerksam machen und hinweisen will, steht מוֹפֵת auch in der Bedeutung *Anzeichen*, *Hinweisung*, Jes. 8, 18; 20, 3; Ez. 12, 6. 11, vgl. Hengstenberg zu u. St. und Fleischer in Delitzsch's Commentar zu Ps. 71, 7. Dasjenige nun, wodurch Josua und seine Mitpriester Männer der Vorbedeutung sind, kann nicht in deren Verhältniss zum Wiederaufbau des Tempels gesucht werden (Hofmann, Weiss. u. Erf. I, 340; Schftb. II, 1. 508; Schlier); denn auf den Tempelbau wird, wie sich bei der Untersuchung über die אֶבֶן V. 9 zeigen wird, in diesem Gesichte überhaupt gar keine Rücksicht genommen; auch das gerade durch עַבְדִּי צֶמַח bezeichnete Gegenbild Josuas und seiner Genossen weist darauf hin, dass deren Vorbildlichkeit wo anders zu suchen sey[2]). Män-

---

1) Durch diese Auffassung der Construction von אַתָּה וְרֵעֶיךָ הַיֹּשְׁבִים לְפָנֶיךָ וגו' sind von vorneherein alle diejenigen Deutungen des Sinnes ausgeschlossen, welche von der Voraussetzung ausgehen, dass die Worte אַנְשֵׁי מוֹפֵת sich nur auf רֵעֶיךָ beziehen, also auch die Erklärungen von Ewald, Hitzig, Bunsen, dass die Priester als gewährleistende Zeugen bezeichnet werden sollen, deren Gegenwart zum Zeichen der gewissen Erfüllung der gegenüber dem Hohepriester im Folgenden ausgesprochenen Verheissungen dienen solle. Dessgleichen die Erklärung Maurers: *quod qui pontificem circumdat sacerdotum juniorum chorus et ipse est soboles sacerdotii et incrementum.*

2) Die meisten älteren Ausleger sind gänzlich im Unklaren darüber, wesshalb Josua und seine Genossen als אַנְשֵׁי מוֹפֵת bezeichnet werden; Drusius gesteht diess offen zu. Wegen der Wichtigkeit der Stelle mögen hier die bemerkenswertheren Deutungen folgen. LXX: ἄνδρες τερατοσκόποι. Kimchi (bei M'Caul): *They are*

ner der Hinweisung sind der Hohepriester und überhaupt die Priester vielmehr um des Amtes willen, das sie bekleiden (Balduinus, Munsterus, Tarnovius, Coccejus, Marckius, Oporin, Hengstenberg, Hesselberg, Umbreit, Baumgarten I, 335 f.). Es war des priesterlichen Amtes Aufgabe, welche sich im Hohepriesterthume concentrirte, durch den von Gott angeordneten Opferdienst Israels Schuld zu sühnen und so eine Versöhnung zwischen Israel und Jehova zu Wege zu bringen, vgl. Lev. 9, 7; 16, 34. Da es nun aber nur Thieropfer waren, welche die alttestamentlichen Priester darzubringen vermochten, so wurde auch die Schuld nicht wirklich, sondern nur symbolisch gesühnt, und bedurfte es einer steten Wiederholung dieser Opfer. Indem daher Gott diesen zur Sühnung der Schuld bestimmten, dieselbe aber nur symbolisch sühnenden Opferdienst angeordnet hat, wollte er einerseits in Israel stets das Bewusstseyn wach halten, dass es einer durch ein Opfer zu bewirkenden Sühnung

---

worthy of having a sign wrought for them by their hands. And our rabbies of blessed memory have thus interpreted: „„Who are man of sign or miracle? They are those for whom a miracle was wrought i. e. Hannanjah, Mishael and Azarjah““; vgl. b. Sanhedrin, fol. 93 a. Luther: *Vnd er nennet sie eitel wunder. Denn alle die, so Christum sollen annemen, sind eitel seltzam ding vnd wunder fur der Welt.* Calvin: *erant omnibus probrosi; vix erant tolerabiles populo, quum omnes fremerent: quid sibi volunt isti? volunt sapere super ecclesiam!* Ebenso Piscator, Cappellus, Danäus. Osiander: *viri portenti sunt i. e. portenti simile est, quod tu et tui conservati estis divinitus inter tot et tanta pericula et insidias Diaboli, in Babylonia, et hactenus etiam in terra Chanaan. Hoc Dei beneficium grata mente agnoscite, et mihi de re maxima dicturo, attentissime auscultate.* Ribera: *factis suis futura portendebant, nam libertas de captivitate Babylonis libertatem per Christum afferendam et humanum genus e confusione peccati educendum portendebat.* Vatablus: *apti sunt ad facienda prodigia et miracula.* Grotius: *digni, quibus signa rerum futurarum edantur.* Calmet: *Ce sont des gens, qui veulent des prodiges et qui ne se laissent persuader qu' à force de miracles.*

seiner Sünden bedürfe; aber zugleich auch andererseits Israel darauf hinweisen, dass er eine solche Sühnung in wirklicher und ewig gültiger Weise beschaffen wolle; denn er kann ein Bedürfniss, auf dessen Erkenntniss er selbst hinarbeitet, um seiner Treue und Barmherzigkeit willen nicht unerfüllt lassen. So waren denn die alttestamentlichen Priester und insbesondere der Hohepriester, wenn sie durch Darbringung von Thieropfern eine Sühnung der Schuld Israels zu bewerkstelligen bemüht waren, Hinweisungen auf Den, welcher durch Darbringung des rechten Opfers die Schuld wirklich und auf ewig sühnen sollte. Diese den alttestamentlichen Priestern als solchen eignende Bedeutung, Hinweisungen auf den zukünftigen vollkommenen Priester zu seyn, wird hier darum dem Josua und seinen derzeitigen Amtsgenossen ausdrücklich zugesichert, damit dieselben dessen gewiss werden, dass ihnen, obwohl sie sich eigentlich durch ihre Sünde, nemlich die Vernachlässigung des Hauses Jehovas, der ferneren Bekleidung des priesterlichen Amtes unwürdig gemacht haben, dennoch ihr Priesterthum in seinem vollen Umfange, auch sofern dasselbe weissagender Bedeutung ist, bestätigt sey und sie somit, als die von Jehova bestellten Priester, Männer der Hindeutung oder des Anzeichens bleiben. Woher es kommt, dass Jehova sie diess seyn lässt, besagt der Satz כִּי־הִנְנִי מֵבִיא אֶת־עַבְדִּי צֶמַח; es kommt daher, dass Jehova im Begriffe steht, seinen Knecht Sprössling kommen zu lassen, von welchem er nicht will, dass er komme, ohne dass Israel durch die sein Werk vorbildlicher Weise vollziehenden Priester stets auf ihn hingewiesen werde. Zum Verständniss des Ausdrucks עַבְדִּי צֶמַח [1]) ist zunächst zu beachten, dass עַבְדִּי nicht Apposition zu צֶמַח seyn kann, also nicht kann besagen wollen, was es um einen mit צֶמַח Benannten, welchen Jehova kommen lassen will, sey, dass derselbe nemlich ein Knecht Je-

1) Diesen Ausdruck mit Theodorus Mopsv., Cyrillus, Raschi, Kimchi von Serubabel zu erklären, ist schon darum unmöglich, weil Jehova den damit Bezeichneten erst noch kommen lassen will.

hovas sey; denn sonst müsste die Wortstellung seyn: צֶמַח עַבְדִּי [1]). Hinwiederum kann aber auch die Beifügung von צֶמַח nicht in dem Sinne gemeint seyn, dass damit eine zweite, zur Bezeichnung עַבְדִּי hinzutretende, von derselben aber gänzlich unabhängige Bezeichnung dessen, welchen Jehova jetzt kommen lässt, gegeben werden sollte, also nicht: *ich lasse kommen meinen Knecht*, (lasse kommen) *den Sprössling* (Hengstenberg, Hesselberg); denn zu dieser Hervorhebung, dass der von Jehova zu Sendende nicht blos der Knecht Jehovas, sondern auch der Sprössling seyn werde, bietet der Context weder im Vorausgehenden noch im Nachfolgenden eine Veranlassung. Kann demnach צֶמַח auch nicht eine zweite, selbstständige Bezeichnung des Objectes von מֵבִיא, neben der ersten durch עַבְדִּי, seyn, so bleibt nur übrig, צֶמַח als nähere, verdeutlichende Bestimmung zu עַבְדִּי zu fassen, so dass dadurch ausgesagt wird, welcher Knecht Jehovas gemeint sey, nemlich derjenige, welcher צֶמַח ist. Diese Erklärung, welcher Knecht Jehovas gemeint sey, wird jedoch nicht dadurch gegeben, dass dieses Knechtes Name (nach Ez. 34, 23. 24; 37, 24; Hiob 1, 8; 2, 3; 42, 8; Jer. 25, 9; 27, 6) genannt wird (so z. B. Luther); denn da צֶמַח doch an und für sich kein Eigennamen ist, gleichwohl aber hier zur ausschliesslichen Bezeichnung eines bestimmten Individuums gebraucht wäre, so würde es wohl mit dem Artikel verbunden seyn, הַצֶּמַח (vgl. הַשָּׂטָן, הַנָּהָר; Ges. §. 109, 2), oder es würde etwa heissen: עַבְדִּי צֶמַח שְׁמוֹ (vgl. 6, 12; Esr. 5, 14). Indem das artikellose צֶמַח zu עַבְדִּי hinzutritt, wird daher vielmehr der Knecht Jehovas, welcher hier gemeint ist, dadurch näher bezeichnet, dass über denselben eine prädicative Aussage gethan wird, also: *ich lasse kommen meinen Knecht*, *welcher* צֶמַח, *Sprössling ist.* Unter der Mehrzahl von Personen, welchen Jehova den Namen *mein Knecht* beilegt, ist

---

1) Auf Verbindungen wie עַבְדִּי אִיּוֹב, עַבְדִּי דָוִד darf man sich nicht berufen; denn diese Verbindungen wollen nicht sagen, was es um die mit דָּוִד oder אִיּוֹב Benannten sey, sondern wer der als עַבְדִּי Bezeichnete sey, dass es nemlich דָּוִד oder אִיּוֹב sey.

daher hier derjenige gemeint, welchem die Bestimmtheit eignet, צֶמַח oder Sprössling zu seyn. Von einem solchen zukünftigen Knechte Jehovas, der da ein Sprössling seyn werde, hatte Jesaja, und er allein unter den Propheten, Cap. 53 geweissagt; auf diese Weissagung sieht daher Sacharja an u. St. zurück[1]). Indem er den Knecht Jehovas, welchen Jehova jetzt kommen lassen will, עַבְדִּי צֶמַח nennt, sagt er, dass er den Knecht Jehovas meine, von welchem Jes. 53, 2 geweissagt hatte: וַיַּעַל כַּיּוֹנֵק לְפָנָיו וְכַשֹּׁרֶשׁ מֵאֶרֶץ צִיָּה. Mit einem Reis, einem Wurzelschössling aus dürrem Erdreich wird der Knecht Jehovas hier verglichen, weil die stolze Herrlichkeit des Baumes oder der Wurzel, welcher er entsprosst, zu der Zeit, wann er hervorsprosst, bereits längst dahin seyn (vgl. Jes. 11, 1) und er somit nur einem dürftigen

---

1) Viele Ausleger (vgl. z. B. Hengstenberg, Hesselberg, Neumann) nehmen an, dass der Prophet dem zu Sendenden den Namen *Knecht Jehovas* gebe in Beziehung auf die betreffenden Weissagungen im 2. Theile Jesajas, und den Namen צֶמַח in Beziehung auf die Weissagungen Jes. (4, 2) 11, 1; Jer. 23, 5; 33, 15 u. a. Diese Beziehung beruht aber auf der mehr oder minder deutlich ausgesprochenen Voraussetzung, dass der zu Sendende durch eine „doppelte Benennung“ (Hengstenberg) bezeichnet werde, — eine Voraussetzung, gegen welche bereits oben bemerkt wurde, dass wenn צֶמַח nicht prädicative Aussage zu עַבְדִּי ist, aus dem Zusammenhang sich kein Grund dafür absehen lässt, wesshalb der zu Sendende nicht blos עַבְדִּי, sondern auch צֶמַח genannt werde. Und wenn andere Ausleger (vgl. z. B. Hitzig, Maurer, Umbreit, Hofmann, Baumgarten) צֶמַח als die eigentliche Bezeichnung, den wirklichen Namen des von Jehova zu Sendenden fassen, der durch עַבְדִּי nur einleitend als Knecht Jehovas bezeichnet werde, und wenn sie dann צֶמַח entweder von dem Jer. 23, 5; 33, 15 Geweissagten (Hitzig, Umbreit), oder von dem, bei dessen Entstehung das Geschöpfliche sich rein empfangend und das Göttliche sich eben so rein wirkend verhält (Baumgarten I, 340), oder kurzweg von dem, welchen Gott wird erstehen lassen (Hofmann, Weiss. u. Erf. I, 341), verstehen, — so steht dem, wie bemerkt, das Fehlen des Artikels vor צֶמַח entgegen.

Nachtrieb gleichen wird. Welches aber das Geschlecht sey, dem jener Knecht Jehovas wie ein Wurzelschössling einer Wurzel in dürrem Erdreiche entsprossen werde, wird Jes. 53, 2 nicht ausdrücklich gesagt, sondern als dem Leser bekannt vorausgesetzt. Vergleicht man die bisherigen Aussagen des zweiten Theiles Jesajas über den Knecht Jehovas, so kann kein Zweifel darüber seyn, dass dieser Knecht Jehovas als dem Geschlechte Israels entspriessend zu denken ist und er somit derjenige ist, in welchem sich der Beruf Israels, Jehovas Willen in der Weise zum Vollzuge zu bringen, wie ein Knecht seines Herren Willen zu vollziehen hat, concentrirt und erfüllt. Erwägt man nun aber, dass nach dem bisherigen Gang der Heilsgeschichte und der Weissagung der heilsgeschichtliche Beruf Israels, welcher nur nach einer Seite hin von Israels Prophetenthum zur Darstellung gebracht wurde, sich bereits auf das Haus Davids concentrirt hat, und vergleicht man dazu Stellen wie Jes. 11, 1, so ergiebt sich, dass näher das Haus Davids das Geschlecht ist, welchem jener Knecht Jehovas entstammt, der den Israel anvertrauten heilsgeschichtlichen Beruf erfüllt. Nach der Weissagung Jesajas Cap. 53 nun geht die Aufgabe jenes Knechtes Jehovas, welcher wie ein Sprössling aus dürrem Erdreiche ist, dahin, durch seine Selbstdargabe zum Schuldopfer die Sünden derer zu sühnen, die bisher mit der Schuld ihrer Sünde behaftet waren und denen Gerechtigkeit zu verleihen, welche bisher der Gerechtigkeit ermangelten [1]). Schuld sühnen und dadurch Gerechtigkeit zu Wege bringen ist aber ein priesterliches Thun. Und zwar ist es mit dem priesterlichen Thun jenes Knechtes Jehovas auf eine wirkliche und ewig gültige Sühnung der Schuld und Verleihung von Gerechtigkeit abgesehen. Denn wenn durch die Selbstdargabe des Knechtes Jehovas zum Schuldopfer nichts Weiteres erzielt würde, als was auch durch die vom Gesetze vorgeschriebenen Opfer zu Wege gebracht wird, wozu bedürfte

1) Jes. 53, 11 ist entweder בְּדַעְתּוֹ gegen die Accente zu יִרְאֶה יִשְׂבָּע zu beziehen, oder das Suff. von בְּדַעְתּוֹ ist in objectivem Sinne: *die Erkenntniss seiner* zu nehmen.

es dieser Selbstdargabe des Knechtes Gottes? Weil nun Jehova diesen seinen Knecht Sprössling [1]) kommen zu lassen im Begriffe steht (הִנְנִי מֵבִיא), der da die rechte priesterliche Leistung mit einem wahrhaften und ewig gültigen Erfolge zu vollziehen hat, und weil Jehova nicht will, dass dieser sein Knecht komme, ohne durch ein vorläufiges Priesterthum fortwährend vorbedeutet zu seyn, darum lässt Jehova dieses vorbedeutende Priesterthum noch immer fortbestehen, und darum würdigt er auch den Josua und seine Mitpriester, trotz der vom Satan wider Josua geltend gemachten Unwürdigkeit, als die derzeitigen Inhaber dieses Priesterthums noch immer der Ausseichnung, Männer der Vorbedeutung zu seyn. Diess soll Josua vernehmen, damit er erkenne, wie völlig Jehova ihm und seinen priesterlichen Amtsgenossen die Schuld vergeben habe, welche sie sich durch die Vernachlässigung des Tempelbaues zugezogen hatten. Worin es nun begründet sey, dass Jehova seinen Knecht Sprössling kommen lässt, besagt V. 9 a, und worin sich das V. 9 a Gesagte erweise, zeigt V. 9 b. Beide Hälften von V. 9 sind nämlich selbstständige Aussagen, und nicht bilden V. 9 a und V. 9 b nur Einen Satz, so dass durch das Suffix von פִּתֻּחָהּ der abgerissen voranstehende Nominativ הָאֶבֶן wieder aufgenommen würde und die Worte: *auf Einem Steine sieben Augen* eine Epexegese (ein Zwischensatz) wären (Hitzig, Ewald, Bunsen); denn dadurch, dass nach dem Relativsatze: אֲשֶׁר נָתַתִּי וגו' noch ein ganzer Zwischensatz: עַל־אֶבֶן אַחַת וגו' eingeschoben wäre, bevor die zu הִנֵּה הָאֶבֶן gehörige Aussage käme, würde die Construction allzu schleppend werden. Wir betrachten daher mit den meisten Auslegern bereits die Worte עַל־אֶבֶן אַחַת als Wiederaufnahme von הִנֵּה הָאֶבֶן, und die Worte שִׁבְעָה עֵינַיִם als die dazu gehörige Aussage. Das Verständniss des 9. Verses hängt vorzugsweise von der richtigen Bestimmung dessen ab, was

---

1) Der jerusalemische Talmud Berachoth f. 5 col. 1 macht die Bemerkung, dass nach der Gematria צמח so viel ist, als der Messiasname מנחם (*Tröster*), indem beides den Zahlenwerth von 138 darstellt; vgl. auch Kimchi, L. de Dieu.

unter הָאֶבֶן oder אֶבֶן אַחַת zu verstehen sey. Zunächst beachten wir, dass Jehova selbst es ist, welcher den פִּתֻּחָהּ dieses Steines hervorbringt. Der פִּתּוּחַ ist die Sculptur, welche auf dem Steine angebracht werden soll, die künstliche Form, welche dem Steine gegeben werden soll. Dass diese dem Steine zugedachte Sculptur darin bestehe, dass Jehova auf ihm sieben Augen aushaut (Hitzig, Bunsen u. A.), ist eine unerwiesene Voraussetzung, zu welcher der Context keine Veranlassung bietet. Welche Sculptur Jehova auf dem Steine anbringe, wird überhaupt gar nicht angegeben, und es wird somit an u. St. nur hervorgehoben werden sollen, dass Jehova es ist, welcher dem Steine die zu seiner Vollendung nothwendige Sculptur eingräbt und ihm die ihm geziemende Gestalt gibt. Da nun Jehova die betreffende Sculptur auf dem Steine erst anbringen will, so kann der Sinn von עַל־אֶבֶן אַחַת שִׁבְעָה עֵינָיִם nicht wohl der seyn, dass sieben Augen auf dem Steine ausgehauen seyen (so z. B. Maurer, Baumgarten), sondern nur der, dass sieben Augen auf denselben gerichtet sind, auf demselben ruhen (Rosenmüller, Hesselberg, Hofmann). Nach Bunsen (vgl. Ewald) sollen freilich auf dem Steine, den Jehova selbst aushaut und auf dem er für Alle erkennbar sieben Augen anbringt, bereits jetzt, jedoch nur für das geistige Auge des Propheten sichtbar, sieben Augen angebracht gewesen seyn, die aber bald für Alle erkennbar darauf angebracht werden sollen; allein dann wäre für den Propheten nur um so mehr Veranlassung vorhanden gewesen, ausdrücklich hervorzuheben, dass die dem Steine zugedachte Sculptur eben jene sieben Augen seyen, oder aber es hätte müssen bemerkt seyn, dass die sieben Augen, welche der Prophet bereits auf dem Steine angebracht sehe, zur Zeit noch nicht in Wirklichkeit darauf angebracht seyen, sondern erst von Jehova darauf angebracht werden sollen. Es wird daher dabei bleiben, dass die sieben Augen nur als auf dem Steine ruhend bezeichnet werden sollen. Dann aber können unter diesen Augen nur die Augen Jehovas verstanden werden, vgl. 4, 10. Als Zahl dieser Augen wird gerade sieben angegeben, weil Sieben die Zahl des mannichfaltigen und

zugleich einheitlich in sich beschlossenen göttlichen Thuns ist, vgl. Apoc. 1, 4. 16; 3, 1[1]). Dass nun aber das Ruhen der sieben Augen Jehovas auf dem Steine nicht von einer Manifestation seines vollen Zornes (Amos 9, 4. 8), sondern von einer Manifestation seiner vollen schützenden und segnenden Liebe gegen den Stein (Ps. 33, 18; 34, 16; Sach. 12, 4) zu verstehen sey, erhellt aus dem ganzen Zusammenhang, welcher tröstlichen, verheissenden Inhaltes ist. Der Sinn dieses Satztheiles ist daher, dass, obgleich der Stein nur ein einziger ist, doch die gesammte Selbstbethätigung Gottes die Fürsorge für ihn, den einzigen Stein, zum Zwecke hat; der Stein muss hiernach in Jehovas Augen ganz besonders theuer und werth geschätzt seyn. Um nun zu erkennen, was unter dem Steine zu verstehen sey, muss man die drei Aussagen über denselben, dass er von Jehova vor den Hohepriester Josua niedergelegt sey, dass Jehovas ganze schützende Liebe auf denselben gerichtet sey und dass Jehova selbst dem Steine die rechte Form geben wolle, wohl im Auge behalten. Darnach kann denn auch nicht der Grundstein des Tempels gemeint seyn (Rosenmüller, Theiner, Hitzig, Neumann); denn dieser lag schon längst in der Erde, und trug bereits das Tempelgebäude, soweit dasselbe damals gebaut war; die Behauptung Hitzigs aber, dass der Prophet hier seinen Standpunkt in der Zeit habe, wo der Grundstein, Esr. 3, 10. 12, gelegt, eben gelegt werden sollte, fällt mit seiner weiteren, dieser Behauptung zur Voraussetzung dienenden Annahme, dass der Prophet von 1, 6 an überhaupt nur die Vergangenheit recapitulire, vor der sich uns bisher stets aufdrängenden Wahrnehmung dahin, dass der Prophet nicht prophetisch Geschichte erzähle, sondern weissage. Eben so wenig

---

1) Vgl. Bähr, Symbolik des Mos. Cultus, 1837. I, 187 ff.; Delitzsch, Comment. über d. Genes. S. 640 f.; Auberlen, der Prophet Daniel und die Offenbarung Johannis. 1. Aufl. S 134. 2. Aufl. S. 150 f. — W. Fr. Rinck, apokalyptische Forschungen, Zürich 1853, betrachtet S. 9 ff. die Siebenzahl als die bestimmte Zeitdauer oder Vielheit im Gegensatz zur Zehnzahl als der unbestimmten.

kann der Schluss- oder Giebelstein des Tempels verstanden werden (Maurer, Burger)[1]; denn nicht nur liesse sich nicht absehen, wesshalb derselbe vor Josua und nicht vielmehr vor Serubabel (vgl. 4, 7. 9) hingelegt worden sey, sondern es bliebe auch unerklärlich, wesshalb Jehova sich selbst den Schnitt dieses Steines zu schneiden vorbehalten habe. Die frühere Deutung Hofmanns (Weiss. u. Erf. I, 341; auch Stähelin), wonach unter אֶבֶן das gesammte Baumaterial des Tempels gemeint seyn soll, scheitert schon an dem ausdrücklich beigefügten אַחַת und ist auch von Hofmann wieder aufgegeben werden. Aber auch dieses Gelehrten jetzige Deutung (Schriftbew. II, 1. 293) von dem אבן שתיה genannten Steine, welcher nach Joma *fol.* 53 b im Allerheiligsten des Tempels lag, und auf welchen der Hohepriester im zweiten, der Bundeslade ermangelnden Tempel am jährlichen Versöhnungstage seine Räucherpfanne stellte[2], — eine Deutung, in welcher ihm bis jetzt nur Schlier gefolgt ist, welche sich aber schon bei den Rabbinen findet, die dann unter diesem Steine die Schechina verstehen, vgl. Schöttgen, *horae hebr. et talm.* II, 218. 607 — erscheint als unannehmbar, da von diesem Steine nicht wohl mit Hofmann hätte gesagt werden können, dass Jehova ihn zu seinem würdigen Heiligthume ausgestalten werde (Erklärung von הִנְנִי מְפַתֵּחַ פִּתֻּחָהּ), wann nemlich Jehovas Knecht Sprössling komme. Denn nicht dieser in der Schrift nirgends erwähnte Stein, sondern der ganze von Serubabel gebaute Tempel ist es, der einst ein würdiges Heiligthum Jehovas werden soll und auch allein werden kann (vgl. Hag. 2, 6—9). Wenn Baumgarten I, 341—345 einen von dem zukünftigen Hohepriester, dessen Bild hier Josua sey, statt der zwölf Edelsteine auf der Brust zu tragenden einzigen Edelstein versteht[3], so steht dem entgegen sowohl dass

1) J. D. F. Burgér, *études exégétiques et critiques sur le prophète Zacharie. Strasbourg* 1841.

2) Vgl. A. Sheringhamius, *Joma, codex talmudicus. Franequerae 1696. pg. 53 sqq.;* Delitzsch, Commentar zum Hebräerbriefe S. 759.

3) Eine Beziehung dieses Steines auf das Brustschild des Hohepriesters

die Prophetie uns über den Uebergang der zwölf Edelsteine in Einen gänzlich unbelehrt gelassen haben würde, als auch dass es von diesem Edelsteine nicht heissen könnte, Jehova habe ihn vor Josua gegeben[1]). Widerstreitet sonach der Zusammenhang jeder Auffassung, welche den Stein als einen wirklichen, sey es nun als einen zum Tempel gehörigen oder als einen zum Amtsschmuck des Hohepriesters gehörigen Stein festzuhalten sucht, so bleibt nur übrig, den Stein hier ebenso als Symbol zu fassen, wie es auch die befleckten Kleider, die Feierkleider und die reine Kopfbinde in der vorliegenden Vision, oder die Hörner und Schmiede Cap. 2, 1—4, oder der goldene Leuchter und die zwei Oelbäume Cap. 4 sind. Nur darf man dann freilich nicht den Stein als ein Symbol des Messias fassen, als welcher der rechte Eckstein sey, auf dem die Gemeinde Gottes erbaut werden solle (Hieronymus, Cyrillus, Theodoretus, Luther, Dachselius, Schmieder); denn von dem Messias könnte es weder heissen, dass Jehova ihn vor Josua hingelegt habe, noch dass Jehova ihm erst die Gestalt gebe, in welcher er Jehova wohlgefällt. Jener vor Josua hingestellte Stein ist vielmehr ein Symbol Israels, gleichwie Israel auch Ps. 118, 22 als eine אֶבֶן פִּנָּה bezeichnet, oder auf dem Brustschilde Aarons durch die zwölf Edelsteine nach der Zahl der zwölf Stämme versinnbildet wird (so im Wesentlichen auch Hengstenberg, Hesselberg, Schegg; vgl. auch Baumgarten a. a. O.). Gerade durch einen Stein wird Israel symbolisirt, weil Israel zur Zeit noch einem rohen und unbehauenen Steine gleicht, dem der Werkmeister erst noch durch Wegmeiseln seiner Unebenheiten und Kanten und durch künstlerisches Ausmeiseln seine rechte, wohlgefällige Gestalt geben muss. Jehova hat den Stein vor Josua hingelegt, damit dieser ihn einstweilen zurichte, ihn vorläufiger Weise bearbeite, oder ohne Bild: Jehova hat Israel

---

nimmt auch Amelius I, 168 ff. nach dem Vorgang von Altingius an.

1) Einige ältere Ausleger, wie z. B. Kimchi, Grotius, wollen in dem Steine sogar das Senkblei Serubabels 4, 10 erblicken.

dem Hohepriester Josua für jetzt anvertraut, dass dieser durch sein hohepriesterliches Thun Israel in vorläufiger Weise die gottgeforderte Reinheit und Sündenfreiheit beschaffe. Der Zusammenhang von V. 9 a mit V. 8 b stellt sich sonach dahin, dass Jehova, weil er auf Israel, obwohl es nur ein einziges Volk ist neben einer grossen Menge anderer Völker, doch seine ganze liebende Sorgfalt und Fürsorge gerichtet ist, darum auch den insbesondere durch den Hohepriester (Josua) vorbedeuteten und zur Vollendung Israels unumgänglich nothwendigen Knecht Sprössling kommen lässt. V. 9 b zeigt nun, in welcher Weise Jehova seine in V. 9 a ausgesagte Fürsorge gegen Israel bethätigt, und hiemit zugleich zu welchem Zwecke er seinen Knecht Sprössling kommen lässt. Jehova schneidet den Schnitt jenes Steines d. h. Jehova verleiht Israel diejenige Gestalt und Beschaffenheit, in welcher allein es ihm wohlgefällig ist — eine Gestalt und Beschaffenheit, welche es sich so wenig selbst zu geben vermag, als ein Stein sich die ihm zugedachte Sculptur selbst zu beschaffen im Stande ist, an deren Hervorbringung aber bereits der von Gott bestellte Hohepriester arbeitete und zu deren wirklicher und vollkommener Beschaffung eben Jehovas Knecht Sprössling kommen musste. Ferner lässt Jehova die Schuld selbigen Landes weichen. Das Land, dessen Schuld Jehova hinwegnimmt, wird durch das Pronomen הַהִיא ausdrücklich als das Land des Steines bezeichnet, dessen Schnitt Jehova schneidet, also als das Land Israels. Auch das Land Israels bedarf der Hinwegnahme einer auf ihm lastenden Schuld; denn das Land ist entheiligt durch die Sünde derer, die darauf wohnen; darum liegt auch ein Fluch auf dem Lande und dieser Fluch bewirkt, dass das Land mit allerlei Unsegen geschlagen ist, vgl. Num. 35, 33. 34; Jes. 24, 5—7. Das Verb. מוּשׁ steht hier in transitiver Bedeutung, wie שׁוּב in den Redensarten שׁוּב שִׁיבָה oder שׁוּב שְׁבוּת. Die Zeitbestimmung בְּיוֹם אֶחָד kann nicht besagen wollen, dass die Hinwegnahme der Schuld des Landes an Einem Tage vollendet seyn werde; denn wesshalb sollte dazu mehr als Ein Tag in Anspruch genommen werden, da doch auch der Hohepriester seine Sühnung der Sünden Israels an Einem Tage

vollbringen konnte? Vielmehr will damit gesagt seyn, dass die Verleihung der rechten, gottwohlgefälligen Beschaffenheit an Israel und die Hinwegnahme der Schuld von dem Lande Israels an Ein und demselben Tage geschehen, also gleichzeitig seyn solle; das letztere wird die sofortige Folge des ersteren seyn (v. Hofmann, Schriftbew. II, 1. 292).

V. 10. **An selbigem Tage, Spruch Jehovas der Heerschaaren, wird Einer den Andern laden unter den Weinstock und unter den Feigenbaum.** In jener Zeit, da Jehova Israel zur rechten Beschaffenheit verhilft und Israels Land entsündigt, wird ein Zustand wonnevollen Glückes für Israel anbrechen: Israels Land wird gesegnet seyn, und sein Weinstock und sein Feigenbaum wieder gedeihen; Israel selbst wird Friede haben vor seinen auswärtigen Feinden, denn es wird wieder unter seinen Feigenbäumen und Weinstöcken wohnen; und ebenso wird auch in Israel selbst fortan Liebe und Friede herrschen, denn Einer wird den Andern zu sich unter seinen Feigenbaum und seinen Weinstock einladen[1]), vgl. Mich. 4, 4; 1 Kön. 5, 5; 2 Kön. 18, 31.

Das dritte Gesicht hatte die von den früheren Propheten bereits geweissagte Segnung und Verherrlichung Israels wieder aufgenommen und dieselbe in grossartigen Zügen zeichnend bestätigt. Eine solche Segnung und Verherrlichung Israels hat aber zu ihrer nothwendigen Voraussetzung, dass Israel ein mit seinem Gotte versöhntes, heiliges Volk sey. Diess konnte Israel nur werden, wenn seine Sünden stets aufs Neue wieder durch die von Jehova bestellte Priesterschaft in der von Jehova vorgeschriebenen Weise gesühnt wurden. Nun musste aber die bisherige, von Jehova eingesetzte Priesterschaft wegen ihrer Verschuldung an Jehovas Heiligthum als untauglich erscheinen, jene Sühnung der Sünden des Volkes zu vollbringen, und es schien somit für Israel alle Hoffnung abgeschnitten zu seyn, dass es je Sühnung seiner Sünde und

1) Für אֶל־רֵעֵהוּ ist die durch Handschriften und Ausgaben bezeugtere Lesart לְרֵעֵהוּ.

hiedurch die Erfüllung jener Verheissungen erlangen könne. Allein durch Jehovas Gnade wird, wie das vierte Gesicht zeigt, die Priesterschaft, deren Haupt und Vertreter der Hohepriester Josua ist, von ihrer Schuld gereinigt, von Neuem in ihr Priesteramt eingewiesen und ihr die weissagende Bedeutung bestätigt, kraft deren sie hinweisen sollte auf den Knecht Jehovas, den Jehova kommen lassen will, um in wahrhaftiger und ewig gültiger Weise die Schuld Israels zu sühnen und Israels Verherrlichung zu Wege zu bringen.

Das fünfte Gesicht.

Cap. 4.

V. 1—3. Und der Engel, welcher zu mir redete, kehrte wieder und weckte mich gleich einem Manne, welcher aus seinem Schlafe aufgeweckt wird. Und er sprach zu mir: was siehst du? Und ich sprach: ich sehe, und siehe ein Leuchter, der ganz von Gold ist, und sein Oelbehältniss ist an seiner Spitze und seine sieben Lampen sind über ihm; und sieben und sieben Giessrohre befinden sich an den Lampen, welche an seiner Spitze sind. Und zwei Oelbäume ragen über ihn, einer zur rechten des Oelbehältnisses und einer zu seiner Linken. Nachdem der Prophet eine Vision zu Ende geschaut hat, lässt er seine Augen unwillkürlich sinken (vgl. 2, 1. 5; 5, 1; 6, 1) und der deutende Engel entschwindet ihm wieder (vgl. 5, 5); er sinkt damit aus dem visionären Zustande in den Zustand gewöhnlichen menschlichen Bewusstseyns zurück, und es bedarf eines neuen Erhebens der Augen, eines wiederholten Hervortretens des deutenden Engels oder m. a. W. einer abermaligen Versetzung in den visionären Zustand, wenn der Prophet ein neues Gesicht schauen soll. Eine solche abermalige Versetzung in visionären Zustand ist mit וַיְעִירֵנִי gemeint (Hengstenberg, Umbreit, Baumgarten II, 4, Neumann), nicht eine blose Ermahnung an den Propheten in seinem visionären Zustande, sich

nicht durch das Nachsinnen über das bisher Geschaute von der Wahrnehmung des neuen, sich jetzt darbietenden Gesichtes abhalten zu lassen (Hieronymus, Theodorus Mopsv., Theodoret, Hitzig). Bei dieser letzteren Auffassung würde sich nemlich, wie Hengstenberg richtig hervorhebt, keine rechte Bedeutung für das Weggehen des Engels und sein Wiederkommen zur Vermittlung einer neuen Vision gewinnen lassen. Wir haben darnach anzunehmen, dass nach jeder Vision eine längere oder kürzere Pause eintrat, während welcher der Prophet seinem gewöhnlichen menschlichen Bewusstseyn wieder zurückgegeben war. Solche Pausen waren nöthig, nicht nur weil der Prophet nicht im Stande war, so viele Visionen auf einmal und ohne Unterbrechung in sich aufzunehmen, sondern auch weil die Scenerie des einen Bildes nicht wohl auf einmal in die Scenerie des andern Bildes übergehen konnte. Das Verb. וישב ist hier nicht unmittelbar mit dem Verb. ויעירני zu verbinden, so dass durch וישב nur der Begriff der Wiederholung ausgedrückt wäre *(er weckte mich wieder)*, denn aus 5, 5 erhellt, dass der deutende Engel nach der geschauten Vision wieder verschwindet; sondern es ist zu übersetzen: *er kehrte zurück und weckte mich.* Wie ein Schlafender, der von Jemand geweckt wird, diesen neben sich stehen sieht und sofort erkennt, dass seine Aufweckung von dem neben ihm Stehenden herrührt, so sieht sich der Prophet plötzlich wieder in visionären Zustand versetzt und den deutenden Engel neben sich stehend, und erkennt, dass durch den Dienst dieses Engel sein erneuerter visionärer Zustand herbeigeführt worden ist. Ueber ויעירני כאיש וגו vgl. S. 49. Nachdem der Prophet jetzt wieder in visionären Zustand eingetreten ist, frägt ihn der Engel, was er sehe. Nach der Lesart des Ketib ויאמר würde nun der Engel selbst, ohne zuvor von dem Propheten eine Antwort erhalten zu haben, die sich darbietende Erscheinung zu beschreiben anfangen, da er den Propheten, welchen er durch die Frage *was siehst du?* nur zu einer sorgfältigen Betrachtung des Bildes auffordern wollte, nicht im Stande glaubte, alle Einzelnheiten der Vision genau wahrzunehmen. Nach der Lesart des Keri ואמר dagegen gibt der Pro-

phet in Antwort auf die Frage des Engels eine Beschreibung des sich ihm darstellenden Leuchters. Als in den Zusammenhang passend lassen sich beide Lesarten rechtfertigen; welches die ursprüngliche sey, lässt sich daher nur nach der äusseren Beglaubigung bestimmen; diese gibt aber dem Keri, das sich nicht nur in sehr zahlreichen Handschriften, sondern auch in den Uebersetzungen der LXX (Vat.), Itala, Vulg., Targum, Peschito findet, entschieden den Vorzug vor der Lesart des Ketib, welcher z. B. Hofmann, Weiss. u. Erf. I, 343 folgt[1]). Der Prophet sieht einen Leuchter ganz von Gold. In der Verbindung מְנוֹרַת זָהָב כֻּלָּהּ bilden die Worte זָהָב כֻּלָּהּ einen bezüglichen (relativischen) Satz, welcher einem Stat. constr. untergeordnet ist, vgl. Ewald §. 332 a. c., so dass wörtlich zu übersetzen wäre: *ein Leuchter, welcher ganz von Gold ist.* Der Leuchter, welchen der Prophet hier sieht, ist kein hängender Kronleuchter (Eichhorn, Theiner, Neumann), sondern ein auf einem Schafte stehender Leuchter. Denn einmal ist der hier erscheinende Leuchter, wenn auch kein genaues Abbild, so doch eine unverkennbare Nachbildung des siebenarmigen Leuchters in der Stiftshütte; und dann liesse sich auch nicht absehen, von wo der Leuchter in der Vision herabhinge. Vor Allem aber passt die Beschreibung des Leuchters nicht auf einen Kronleuchter. Denn ein Kronleuchter von der hier beschriebenen Structur, wonach von einem Oelgefässe sieben als Giessrohre dienende Arme ausgehen, durch welche je eine am Ende eines Giessrohres befindliche Lampe gespeist wird, kann aus nichts anderem bestehen, als eben aus dem Oelgefässe, den sieben Giessrohren (Armen) und den an deren Ende angebrachten Lampen; an dem Sacharjanischen Leuchter aber wird das Oelgefäss als auf dem Leuchter, und zwar an dessen Spitze befindlich bezeichnet, was nur dann möglich ist, wenn sich unter dem Oelbehältniss noch ein Schaft befindet, dergleichen zwar jeder

1) Ganz unannehmbar, weil unnatürlich hart, ist es, wenn Neumann zwar die Lesart des Ketib וַיֹּאמַר beibehalten, gleichwohl aber den Propheten als Subject zu וַיֹּאמַר betrachten will.

stehende Leuchter, nimmermehr aber ein Kronleuchter hat. Auf der Spitze, am oberen Ende des Leuchters also, befand sich **sein** Oelbehältniss, d. i. das zu ihm als einem Leuchter gehörige und nothwendige Oelbehältniss. Dass die Punktatoren mit Recht גֻּלָּהּ punktirt, somit die Endung *ah* als Suffixum betrachtet haben, geht daraus hervor, dass auch in נֵרֹתֶיהָ das Suffixum steht. Die Form גֻּלָּהּ hat man aber nicht von einem sonst nicht vorkommenden Mascul. גֹּל abzuleiten, sondern (statt גֻּלָּתָהּ) von dem in V. 3 und Pred. 12, 6 erscheinenden Femin. גֻּלָּה, eigentlich *die Rundung*, dann *das runde Gefäss*, speciell *das runde Oelbehältniss eines Leuchters*; die Anfügung des Suff. ist wie Hos. 13, 2; Spr. 7, 8; Hiob 11, 9; Neh. 5, 14. Die Worte וְשִׁבְעָה נֵרֹתֶיהָ עָלֶיהָ sind nicht zu übersetzen: *seine sieben Leuchten* (Lampen) *waren auf ihm;* denn dass ein Leuchter **sieben** Lampen habe, kann nicht als ebenso selbstverständlich vorausgesetzt werden, wie dass er ein Oelgefäss hat. Man hat daher zu übersetzen: *und sieben betrug die Zahl seiner Lampen, welche auf ihm waren;* es ist ein Doppeltes, was durch diesen Satz ausgesagt wird, nemlich 1) dass die Zahl seiner Lampen gerade sieben betrug, und 2) dass diese Lampen sich oberhalb des Schaftes befanden. Die Lampen wurden aus dem Oelbehältniss durch Giessrohre gespeist. Die Form מוּצָקָה ist wohl schwerlich mit **Neumann** für ein Nomen hoph. *das ausgiessen Gemachte*, sondern richtiger für eine aus מֻצָּקָה, מוֹצָקָה verdunkelte Form zu halten wie מוּסָר, מוּסָד (neben מוֹסָד), מוֹעָדָה, vgl. **Nägelsbach** §. 9, IV. 1. b. Da die מוּצָקוֹת dazu dienten, aus dem Oelbehältniss das Oel den einzelnen Lampen zuzuführen, so können sie nicht, wie die Arme bei dem Leuchter der Stiftshütte, in einer verticalen Ebene aus dem Stamme des Leuchters, sondern müssen in einer horizontalen Ebene aus dem Oelbehältnisse hervorgegangen seyn; das Oelbehältniss des Leuchters war daher, wie bei einem Kronleuchter, in einiger Entfernung rings von sieben Lichtern umgeben. Die Zahl der Giessrohre, an deren Ende sich die Lampen befanden, wird auf שִׁבְעָה וְשִׁבְעָה angegeben. Diese Zahlangabe kann nicht distributiv gemeint seyn, so dass zu jeder Lampe sieben Giessrohre geführt

hätten (so z. B. Raschi, Maurer, Hengstenberg, Ewald, Umbreit, Neumann). Denn alsdann hätten aus dem Oelbehältniss 49 Giessrohre entspringen müssen; und da dieselben zur Weiterleitung des Oels gedient haben würden, so hätten sie sich auch in einer horizontalen Ebene befinden müssen. Eine solche Menge von Giessrohren aber konnte, wenn dieselben anders in einem erträglichen Verhältnisse zur Grösse des Oelbehältnisses stehen sollten, unmöglich aus Einem Oelgefässe entspringen. Entscheidend ist übrigens gegen diese Auffassung schon diess, dass zwischen dem wiederholten שִׁבְעָה die Copula וְ steht, was bei Distributivzahlen sonst nicht vorkommt. Wenn sonach auch שִׁבְעָה וְשִׁבְעָה nicht distributiv gefasst werden darf, so braucht man darum doch nicht eine Textesänderung vorzunehmen und entweder mit den LXX das שִׁבְעָה vor וְשִׁבְעָה, oder mit Hitzig das שִׁבְעָה vor נֵרֹתֶיהָ auszulassen, sondern man hat anzunehmen, dass durch שִׁבְעָה וְשִׁבְעָה sieben und sieben, also zusammen 14 Giessrohre gezählt werden, vgl. 2 Sam. 21, 20; 1 Chron. 20, 6. Indem nun aber nicht die Zahl 14, sondern die Zahl sieben und sieben genannt wird, soll darauf aufmerksam gemacht werden, dass das zweite Siebent wo anders zu suchen sey als das erste Siebent, vgl. die angef. Stellen 2 Sam. 21, 10; 1 Chron. 20, 6. Es werden daher auch nicht aus dem Oelbehältnisse je zwei Giessrohre zu jeder einzelnen Lampe hingeführt haben, sondern nur je eines, die am Ende dieser sieben Giessrohre befindlichen sieben Lampen aber wieder untereinander durch sieben Giessrohre verbunden gewesen seyn. Der also gestaltete Leuchter war überschattet von zwei Oelbäumen, von denen der eine zur Rechten, der andere zur Linken des Leuchters stand. Aus V. 12, welchen wir gleich hier zur Vervollständigung des Bildes besprechen müssen, ersehen wir, dass auch zwei goldene צַנְתְּרוֹת vorhanden waren, welche als הַמְּרִיקִים מֵעֲלֵיהֶם הַזָּהָב bezeichnet werden. Das Wort צַנְתְּרוֹת wird von Manchen, und so auch von Hengstenberg, durch *Pressen* übersetzt, ohne dass sich für diese Bedeutung eine einigermassen wahrscheinliche Ableitung geltend machen liesse; man kam auf diese Erklärung wohl nur

dadurch, dass man sich nicht erklären konnte, wie das Oel von den beiden Oelbäumen in das Oelbehältniss des Leuchters gelange, ohne dass zuvor die Oliven gepresst würden. Die alten Uebersetzungen erklären das Wort durchweg durch *Schnauben*, *Nasen* oder *Canäle*, LXX: *μυξωτῆρες*; Vulgata: *rostra*; Targum: אִסְקְרִיטוֹן; Peschito: *neḥirin*; es leitet sich ab von dem onomatopoetischen Stamme צנר *rauschen*, und ist wohl eine euphonische Umwandlung aus צַנְצֵר (Meier, Wurzelwb. S. 652 f., Neumann), und somit gleicher oder doch verwandter Bedeutung mit צִנּוֹר Ps. 42, 8; 2 Sam. 5, 8; Targum zu Pred. 1, 7. Wir nehmen darnach das Wort צַנְתְּרוֹת mit Hitzig, Hofmann, Neumann in der Bedeutung *Röhre* oder *Schnaube*, durch welche eine Flüssigkeit in etwas einrauscht; in dieser Bedeutung findet sich das Wort auch im Targum zu Esth. 1, 2. Auf צַנְתְּרוֹת bezieht sich nun auch das Participium הֲמְרִיקִים, nicht, wie Dachselius, Zunz wollen, auf שִׁבֲּלֵי הַזֵּיתִים; denn nicht nur steht es näher bei צַנְתְּרוֹת, sondern dieses ist auch durch die Masculinform שְׁנֵי deutlich als Masculinum bezeichnet (abzuleiten also von einem Sing. צַנְתָּר), während dagegen שִׁבֲּלֵי durch שְׁתֵּי deutlich als ein Femininum gekennzeichnet ist. Infolgedess muss sich aber auch das Suff. von מֵעֲלֵיהֶם auf צַנְתְּרוֹת beziehen. Die Schnauben werden somit als solche bezeichnet, welche das Gold von über sich her in den Leuchter ergiessen. Unter dem *Golde*, welches durch die beiden Schnauben in den goldenen Leuchter rinnt, will Hofmann, Weiss. u. Erf. I, 344 f., das Gold verstehen, aus welchem der Leuchter besteht, so dass dieser von ihnen, als seinen äussersten Theilen aus, sich immer neu bildet. Hiegegen aber bemerkt bereits Delitzsch, Psychologie S. 185 sehr richtig, dass in der Anschauung des Propheten das Gold von den Oelbäumen kommt; auch ist der Leuchter nicht erst im Sichbilden begriffen, sondern erscheint in der Vision bereits als vollständig fertig. Da den Schnauben das Gold von den beiden Oelzweigen, welche in den beiden Schnauben ruhen und diesen gleichsam die Hand reichen (בְּיַד), zufliesst, um von ihnen dann weiter hinab in den Leuchter ergossen zu werden, so hat

man mit fast allen Auslegern unter הַזָּהָב das goldglänzende Oel zu verstehen. Mit זָהָב (vgl. die Grundbedeutung von יִצְהָר, *das Glänzende*) wird hier das Oel bezeichnet, um ein Wortspiel hervorzubringen: von Gold sind die Schnauben und Gold ergiessen sie von über sich her in den Leuchter (Hitzig). Solches goldglänzende Oel können die Schnauben dem Oelbehältnisse des Leuchters zuführen, da zwei *Aehren der Oelbäume* in sie hineinreichen. Der Ausdruck שְׁתֵּי שִׁבֲּלֵי זֵיתִים bezeichnet die äussersten, mit Laub und Früchten beschwerten und unter deren Last sich gleich vollen Aehren niederbeugenden Ausläufer zweier Oelbaumzweige; die Oelbaumzweige sind nemlich, ganz im Gegensatz zu dem knorrigen Wuchse ihres Stammes, um ihrer schlanken, schwanken Dünne willen Kornhalmen vergleichbar. Um darauf aufmerksam zu machen, dass das Wort שבלי hier nicht in seiner eigentlichen, sondern in übertragener Bedeutung stehe, haben die Punktatoren שִׁבֲּלֵי (wie von einem Sing. שִׁבֲּלֶת) vocalisirt und die Masora bemerkt ausdrücklich הב׳ בחטף פתח. Die aus V. 12 gewonnene Vervollständigung des in V. 2 und 3 beschriebenen Bildes besteht sonach darin, dass wir erfahren, an dem Oelbehältnisse des Leuchters seyen zwei Schnauben angebracht gewesen, durch welche das Oelbehältniss mit Oel gefüllt wurde [1]). An diese Schnauben rührten zwei mit Früchten beladene Zweige der zu beiden Seiten des Leuchters stehenden zwei Oelbäume.

V. 4—6. Und ich antwortete und sprach zu dem Engel, welcher zu mir redete, also: was ist es um diess, mein Herr? Und es antwortete der Engel, welcher zu mir redete, und sprach zu mir: weisst du nicht, was dieses ist? Und ich sprach: nein, mein

---

1) Unter den beiden Schnauben können nicht zwei von den in V. 2 erwähnten Giessröhren gemeint seyn (Hitzig), da diese dazu dienten, das Oel aus dem Oelgefässe den Lampen zuzuführen, durch die Schnauben aber, in welche sich die Oelbaumzweige einsenkten, offenbar erst das Oelgefäss gefüllt werden sollte.

Herr! **Da antwortete er und sprach zu mir also: diess ist das Wort Jehovas an Serubabel, lautend: Nicht durch Macht und nicht durch Kraft, sondern durch meinen Geist, spricht Jehova der Heerschaaren.** Wie Cap. 2, 2 fragt der Prophet auch hier den dolmetschenden Engel, was das geschaute Bild zu bedeuten habe; אֵלֶּה in V. 4 bezieht sich nemlich nicht blos auf die beiden Oelbäume (Umbreit), sondern auf die Gesammtheit dessen, was in V. 3 und 4 beschrieben wurde. Ueber diese Frage bezeugt der Engel dem Propheten seine Verwunderung, indem er voraussetzt, dass ihm die Bedeutung des Gesichtes wohl schon von selbst hätte verständlich seyn können. Da nun aber einmal der Seher die Bedeutung nicht versteht, so gibt ihm der Engel die gewünschte Auskunft dadurch, dass er das Gesicht als ein an Serubabel gerichtetes Wort Jehovas bezeichnet, des Inhaltes: „nicht durch Macht und nicht durch Kraft, sondern durch meinen Geist". Durch diese Worte wird dem Serubabel das gottgewollte Mittel namhaft gemacht, wodurch allein ein bestimmtes aber nicht näher ausgedrücktes Ziel erreicht werden könne. Wie das Mittel zur Erreichung des Zieles durch den Leuchter veranschaulicht ist, so wird es auch wohl das sonst durch nichts angedeutete Ziel seyn. Durch den Leuchter kann nun aber nicht das Werk des Tempels oder das neugebaute Heiligthum dargestellt seyn wollen (Grotius, Theiner, Hofmann, Schlier)[1]), denn nicht nur wäre diese Symbolik durchaus willkürlich, sondern es liesse sich auch nicht absehen, was dadurch ausgedrückt werden solle, dass die beiden Oelbäume den Leuchter mit Oel füllen; doch wohl nicht, dass das Werk des Tempels

---

1) Auch nach Neumann S. 188 stellt der Engel „den Kandelaber als Symbol der Vollendung des von Serubabel jetzt gegründeten Tempels hin" (ebenso Burger); auf S. 214 dagegen bemerkt der genannte Ausleger, dass „der Leuchter die göttliche Offenbarungsseite zur Darlegung jener theokratischen Bestimmtheit des Bundesvolkes bietet: Gott im Lichte Seiner Gnade Israel erwählend, durchleuchtend in himmlischer Weihe, segnend und beseligend".

oder das neugebaute Heiligthum mit h. Geiste erfüllt werden solle? Noch weniger aber kann der Leuchter ein Bild Gottes oder des Geistes seyn (Hitzig; Maurer zu V. 2: *Imago septem lucernae sunt oculorum Jovae Judaeis invigilantium atque ad propulsanda ab iis quaevis pericula discurrentium per universam terram. — Reliqua faciunt ad imaginem exornandam et amplificandam;* Schegg, Gesch. der letzten Propheten II, 171); denn dann wäre erst recht unverständlich, wie der Leuchter von den beiden Oelbäumen her sein Oel empfangen könnte. Umbreit erkennt in dem visionären Leuchter keinen andern als den im Heiligthum stehenden goldenen, welcher aber in der Vision den alten mosaischen siebenfach an Herrlichkeit überstrahle; das Licht dieses Leuchters betrachtet er als das Sinnbild des sich offenbarenden Geistes Gottes (ebenso Calvin), den Leuchter selbst aber als das, was die Erkenntniss und Mittheilung desselben vermittelt, oder als den Träger des himmlischen, heiligen Lichtes, das in dem Worte der Offenbarung im Tempel leuchtet [1]). Hiernach würde denn dadurch, dass der Prophet bereits das Geräthe des neuen Tempels hergestellt sieht, angedeutet seyn, dass der Tempel nicht nur bereits gegründet sey, sondern auch seiner baldigen Vollendung entgegensehe [2]). Aber wenn durch den Leuchter nichts weiter symbolisirt werden sollte, als die Gründung, beziehungsweise die Vollendung des Tempels, warum schaute dann der Prophet nicht sogleich den ganzen Tempel in seiner Vollendung, wie Ezechiel? Entscheidend gegen diese Auslegung er-

---

1) Verwandt hiemit ist die Ansicht Baumgartens II, 25 ff., welcher in dem goldenen Leuchter eine Weissagung von einer Vermenschlichung, einem Eintreten des göttlichen Lichtes in die erdisch-menschliche Sphäre, hier speciell in die Person des Serubabel erblickt. Hiegegen spricht aber die Bedeutung der beiden Oelbäume, unter welchen man nicht Haggai und Sacharja (Baumgarten), sondern Josua und Serubabel zu verstehen hat.

2) Umbreit sagt übrigens blos: „Und so deutet dieses Symbol (nemlich der goldene Leuchter) auf die Gründung des Gotteshauses, der neuen Stätte der Kundgebung des Heiligen von Israel.“

scheint aber, dass nach ihr V. 6 nicht als eine Auslegung des Gesichtes von V. 2 und 3 betrachtet werden darf, der Prophet vielmehr auf seine Frage in V. 4 von dem Engel in V. 5 „eine fast verweisende und keine bestimmte Antwort“ bekommt, und in V. 6 zu etwas Weiterem, Neuem übergegangen wird. Darin aber hat Umbreit Recht, dass er eine Beziehung des Leuchters der Vision auf den Leuchter der Mosaischen Stiftshütte annimmt; beide haben dieselbe Bedeutung, sie symbolisiren nemlich das aus der Masse der Völkerwelt ausgewählte Eigenthumsvolk, die Gemeinde Jehovas in ihrer gottgewollten und gottgewirkten Vollendung, vgl. Apoc. 1, 20 (Cyrillus, Oecolampad, Hengstenberg, Hesselberg, Bähr, Symb. I, 446, Schmieder, Keil, Archäol. I, 108). Wie der Leuchter, weil er von Gold ist, kostbar und hohen Werthes ist, so ist auch Israel ein von Jehova besonders werthgeschätztes Volk; darum wird es auch von den Propheten verschiedentlich mit edlen Reben verglichen, z. B. Jes. 5, 2; 27, 2; Jer. 2, 21. Wie der Leuchter in glänzendem Lichte strahlt und ringsum Licht verbreitet, so soll auch Israel, das Volk Gottes, in fleckenloser, lichter Heiligkeit strahlen und dieses sein Licht leuchten lassen in der dunkeln, sündigen Völkerwelt. Es sind sieben Lampen, welche an dem Leuchter brennen. Denn Sieben ist die Zahl der gesammten mannichfaltigen und doch zugleich einheitlich in sich geschlossenen Offenbarung Gottes nach Aussen. Durch diese Selbstbezeugung Gottes ist es Israel ermöglicht, ein solcher in hellem Lichte strahlender Leuchter zu seyn. Darum soll es denn auch der in jener ihm zutheil gewordenen Selbstbethätigung Gottes liegenden Aufforderung nachkommen und zum Dank für diese siebenfache Selbstbethätigung Gottes in einem siebenfachen Lichte der Heiligkeit und Gerechtigkeit strahlen. Hiezu gelangt es aber nicht dadurch, dass es seine äusseren, irdischen Machtmittel zu vermehren (לֹא בְחַיִל), oder seine natürliche, physische Kraft zu steigern sucht (וְלֹא בְכֹחַ)[1], sondern nur dadurch, dass es

---

1) Baumgarten II, 15: „Nicht durch Machtwirkung und nicht durch Machtursache wird das Werk gefördert.“

sich mit Jehovas Geist erfüllen und denselben in sich walten lässt (כִּי אִם־בְּרוּחִי), gleichwie der Leuchter nur dann in jenem siebenfachen Lichte strahlen kann, wenn er Oels genug hat. Das Oel ist hier wie überhaupt in der Schrift ein Symbol des Geistes. Das nöthige Oel hat aber der Leuchter nicht von sich aus, sondern dasselbe muss ihm erst mitgetheilt werden. Daher stehen neben dem Leuchter zwei Oelbäume, von welchen ihm das nöthige Oel zufliesst. Ebenso hat auch Israel den Geist Jehovas nicht von Natur in sich, sondern derselbe muss ihm erst mitgetheilt werden. Wer oder was unter den beiden Oelbäumen zu verstehen sey, wird in V. 12—14 deutlich gemacht. Das Bild von dem goldenen Leuchter gilt zunächst dem Serubabel; es soll ihn einerseits daran erinnern, welches der Beruf Israels sey, und andererseits ihn daran mahnen, dass Israel diesen seinen Beruf weder durch Vermehrung seiner Macht noch durch Erhöhung seiner Stärke, sondern allein dadurch erreichen könne, dass es sich mit Jehovas Geist erfüllen lasse. Einer solchen Erinnerung und Ermahnung mochte das weltliche Oberhaupt Israels wohl ganz besonders in jener Zeit bedürfen, wo Israel mehr noch als in der vorexilischen Zeit dem Hasse und den Anfeindungen der benachbarten Heidenvölker preisgegeben war und in einem Zustande politischer Ohnmacht sich befand, wie nie zuvor[1]). Denn unter solchen Verhältnissen konnte dem politischen Führer des Volkes leicht die Versuchung kommen, Israel zunächst durch Stärkung seiner äusseren Macht in eine unabhängige, freie Lage zu bringen und ihm hiedurch zu grösserer Wohlfahrt zu verhelfen. Um nun solche Versuchung von Serubabel ferne zu halten, wird er zunächst an den gottgesetzten Beruf Israels und den gottgeordneten Weg zur Verwirklichung dieses Berufes erinnert, und ihm dann im folgen-

---

1) Es ist nicht unmöglich, dass Thattenai dazumal schon nach Jerusalem gekommen war und die Kolonie nach ihrer Berechtigung zum Tempelbaue gefragt hatte. Thattenai kam nemlich nach Esr. 5, 8, als man am Tempel wieder weiter baute; diess war aber, als Sacharja seine Gesichte sah, seit zwei Monaten wieder der Fall.

den Verse unter der Voraussetzung, dass er diese Erinnerung zu Herzen nehme und darnach thue, die Verheissung gegeben, dass alsdann auch die Schwierigkeiten, welche sich der Vollendung des begonnenen Tempelbaues noch entgegenstellten, auf Jehovas Veranstaltungen von selbst sich heben müssen.

V. 7. Wer bist du, grosser Berg, der du dich vor Serubabel hinstellst? Zur Ebene! so dass er den Giebelstein herausbringe unter dem Jubelrufe: „Huld, Huld ihm!" Der hier erwähnte grosse Berg kann nicht, wie Hengstenberg (vgl. Hitzig) nach Jer. 51, 25 annimmt, ein Symbol der Weltmacht, des Weltreichs seyn[1]; denn wenn der Berg als solcher ein Syumbol der Weltmacht wäre, so würde mit Nothwendigkeit folgen, dass das Gegentheil des Berges, also die Ebene, auch das Gegentheil der Weltmacht, nemlich das Reich Gottes, seyn müsste. Mit Recht bemerkt Neumann, dass das Bild vom Berge keine stereotype Redefigur ist, „als sey die Bibelsprache in Holz und Stein gehauen, und ihrer Deutung Aufgabe, nur eben an jedem Orte ein starres Bild statt des andern zu substituiren." Der Berg ist vielmehr ein Bild der mancherlei grossen Hindernisse, welche sich dem Serubabel beim Wandeln in den Wegen Jehovas, d. i. beim Vollbringen des ihm von Jehova gewordenen Auftrages, den Tempel wiederum zu bauen, hindernd in den Weg stellten (so die meisten Ausleger). Mit der fragenden Anrede: wer bist du, grosser Berg? hält Jehova dem Berge seine Vermessenheit vor, kraft deren er es wagte, sich im Vertrauen auf seine Grösse gegen Jehovas Willen vor Serubabel hinzustellen und ihn am Vollzug der Befehle Jehovas zu hindern. Hierauf gibt er dem Berge den Befehl, zur Ebene zu werden, über welche Serubabel

1) Auch das Targum umschreibt מַלְכוּתָא טִפְּשְׁתָא, und ähnlich auch viele ältere Ausleger, wie Hieronymus, Theodorus Mopsv., Theodoretus, Kimchi, Luther, Grotius, Amelius I, 328. Nach Drusius wäre unter dem Berge der Tempelberg zu verstehen, dessen Gipfel geebnet werden solle, damit der Tempel darauf gebaut werden könne.

in Verfolgung der Wege Jehovas leichtlich hinwandeln könne. Zu לְמִישֹׁור ist dem Sinne nach der Imperat. הֱיֵה zu ergänzen; das Verb. הָיָה wird aber in solchen kurzen, peremtorischen Befehlen gerne ausgelassen, vgl. Hiob 22, 29[1]). Die Worte לִפְנֵי זְרֻבָּבֶל gehören nach der Accentuation noch zu der Frage מִי־אַתָּה הַר־הַגָּדוֹל (vgl. Dachselius z. d. St.) und geben an, was für ein Berg hier gemeint sey, nemlich ein solcher, welcher es wagte, sich vor Serubabel hinzustellen und ihn zu hindern. Bezieht man die fraglichen Worte mit Luther, Drusius, Zunz, Umbreit, Neumann u. A. zu לְמִישֹׁור, so würde nicht nur nicht sofort erhellen, was für ein Berg hier angeredet sey, sondern es würde auch in einer etwas schiefen Weise der Grund angegeben, wesshalb der Berg zur Ebene werden solle; denn nicht sowohl darum soll er zur Ebene werden, weil Serubabel es ist, den er hindert, sondern darum, weil er dem Serubabel in der Befolgung des von Jehova ihm gewordenen Auftrages im Wege steht. Die folgenden Worte וְהוֹצִיא וגו׳ können nicht übersetzt werden: „Und er hat ausgebracht den Grundstein unter dem Gejauchze u. s. w." (Hengstenberg); denn eine Rückerinnerung daran, dass Serubabel bereits den Grundstein des Tempels gelegt habe, passt hier gar nicht in den Zusammenhang. Das Perf. הוֹצִיא ist vielmehr durch וְ consecutivum an den vorausgehenden Befehl *zur Ebene!* angeschlossen, steht daher in Abhängigkeit hievon und sagt, was die Folge davon seyn werde, dass der grosse Berg auf Jehovas Machtwort zur Ebene wird. Ist aber etwas gemeint, was Serubabel, weil sich alle Schwierigkeiten ebnen sollen, werde thun können, so kann unter אֶבֶן nicht der Grundstein des Tempels (Hitzig), sondern nur der Giebelstein oder der Schlussstein gemeint seyn, da der Grundstein bereits längst gelegt war (Rosenmüller, Mau-

---

1) Völlig sprachwidrig ist die Uebersetzung Eichhorns, Theiners: „Wie wurdest du, grosser Berg, vor Serubabel zur Ebene! Er legte den Grundstein unter den Zurufungen (des Volkes): Heil ihm! Heil ihm!" Diess müsste wenigstens heissen: מַה־אַתָּה וגו׳; vgl. Ges. *thes.* 786 a.

rer, Ewald, Umbreit, Hofmann). Diess ist auch wohl die Meinung der Punktatoren, wenn dieselben in הָאֶבֶן הָרֹאשָׁה das הָאֶבֶן mit Munach und das ־ָה von הרֹאשׁה mit Raphe bezeichneten; sie fassten הָרֹאשָׁה als eine Femininbildung von רֹאשׁ und bezogen es als Apposition zu הָאֶבֶן [1]. Die אֶבֶן הָרֹאשָׁה als Symbol des Messias zu fassen (Targum), ist durch den Zusammenhang unmöglich gemacht. Dieselbe kann aber auch nicht den untersten Stein oder den Grundstein als den ersten Stein des Gebäudes bezeichnen, sondern nur den Schlussstein d. i. den Stein an einer der vier oberen Ecken des Gebäudes als des Gebäudes obersten Stein; denn der רֹאשׁ eines Gebäudes ist nicht sein Fundament, sondern seine obere Firste. Diesen Schlussstein nun soll Serubabel, als Leiter des Tempelbaues, aus der Werkstätte hervor und an den für ihn bestimmten Platz in dem Gebäude bringen (Hitzig), unter dem Jubelruf (wörtlich: *unter dem Gedröhne:* תְּשֻׁאוֹת, von dem Verb. שׁוֹא = שָׁאָה): *Huld*, *Huld ihm!* Das Nomen תְּשֻׁאוֹת ist hier nicht das Subject zu einem zu ergänzenden תִּהְיֶינָה, sondern Accusativ der näheren Bestimmung oder der begleitenden Umstände, Ew. §. 204 a. Mit dem Ruf חֵן חֵן לָהּ bittet Israel Jehova, dass er diesem Steine gegenüber seine Huld beweisen und ihn nicht wieder von seiner Stelle herabstossen, also den Tempel nicht wieder zerstören wolle; nicht: Gnade möge *mit ihm* kommen (Neumann)[2]), sondern ihm sich zuwenden.

1) Hienach ist die Angabe Ewalds, ausführl. Lehrb. der hebr. Spr. §. 94 b, 3. S. 159. 160, dass wo bei einem ־ָה ein Raphe vorkommme, diess bemerklich machen solle, dass ־ָה nicht für eine Feminin-endung, sondern für ein erweichtes Suffixum zu halten sey, zu beschränken. Denn an der vorliegenden Stelle kann ־ָה um desswillen nicht wohl Suff. seyn, weil הָרֹאשָׁה den Artikel hat. Darnach ist denn auch die Erklärung Neumanns: „auf seinen Gipfel, an die ihm gebührende Stelle in der Höhe" zu verwerfen; in seinen Proph. des a. B. erklärt auch Ewald, wie bereits angedeutet, הָאֶבֶן הָרֹאשָׁה durch *Giebelstein*.

2) Der Uebersetzung der LXX: *τὸν λίθον τῆς κληρονομίας, ἰσότητα*

V. 8. 9. **Und es erging das Wort Jehovas an mich also: die Hände Serubabels haben dieses Haus gegründet, und seine Hände sollen es vollenden, und du wirst erkennen, dass Jehova der Heerschaaren mich zu euch gesandt hat.** Das Gesicht von dem goldenen Leuchter und dessen änigmatische Deutung in V. 6 und 7 galt dem Serubabel; es war ein Wort Jehovas an Serubabel, welches demselben Israels Beruf und den Weg zur Verwirklichung dieses Berufes vorhielt, damit Serubabel nicht einem falschen Ziele auf falschem Wege zustrebe; sucht Serubabel an seinem Theile den gottgesetzten Beruf Israels auf dem gottgeordnetem Wege zu verwirklichen, dann werde auch das von ihm zur Wiederherstellung Israels begonnene Werk des Tempelbaues zu einem glücklichen und gesegneten Ende kommen. Nachdem nunmehr dem Serubabel die nöthige Mahnung und Verheissung gegeben ist, wendet sich das Wort Jehovas in V. 8—10 an den Propheten und spricht gegen ihn die Verheissung aus, dass Serubabel den Tempel vollenden werde, der Tempel also jetzt bald und ohne dass wieder eine lange Unterbrechung des Baues eintrete, zu Stande komme. Dadurch, dass dieses Verheissungswort Jehovas als **an den Propheten** ergangen bezeichnet wird, ist angedeutet, dass dasselbe nicht mehr wie das unmittelbar vorhergehende speciell dem Serubabel, sondern unmittelbar dem ganzen Volke gelte. In V. 8—10 will daher der Prophet nicht angeben, wie er des Engels Rede in V. 6 und 7 verstanden, welches Gotteswort er seinen Lauten entnommen habe (Neumann), sondern diese Verse enthalten ein zweites, neues Gotteswort, welches ebenso wie das vorhergehende ihm von dem deutenden Engel mitgetheilt wird. Wie Serubabel den Grund zum Tempel gelegt hat (vgl. Esr. 3, 10; Hag. 2, 18),

---

χάριτος, χάριτα αὐτῆς scheint eine fehlerhafte Lesart הָאֶבֶן מוֹרָשָׁה יְשַׁוֶּה חֵן חֵן לָהּ zu Grunde zu liegen; vgl. die Uebersetzung der Peschito: *lekipho rischolto deschaujutho vaderachme* und der Vulgata: *educet lapidem primarium et exaequabit gratiam gratiae ejus.*

so soll auch er den Bau zu seinem völligen Ende bringen (בִּצַּע eigentlich *abschneiden*, dann *völlig zu Ende bringen*). Durch die Erfüllung dieser Verheissung wird Sacharja den unwidersprechlichen Beweis zu Händen bekommen, dass der deutende Engel von Jehova beauftragt war, diese Verheissung dem Propheten (die LXX: *πρὸς σέ*) und dadurch mittelbar Israel zu verkünden, vgl. 2, 13. 15.

V. 10. Denn wer verachtet den Tag geringer Anfänge, während doch mit Freuden das Senkblei in Serubabels Hand sehen jene sieben? Die Augen Jehovas — sie durchschweifen die ganze Erde. Der vorhergehende Vers hatte verheissen, dass der Tempelbau nicht wieder unterbrochen, sondern bald vollendet werden solle. Die Erfüllung dieser Verheissung musste einem kleingläubigen Gemüthe, das statt auf Jehovas ausgesprochenen Willen vielmehr auf Israels kümmerliche Lage und Abhängigkeit von dem persischen Weltreiche, sowie auf die bisherige, dem Tempelbau wenig günstige Haltung der persischen Grosskönige hinschaute, allerdings höchst unwahrscheinlich vorkommen. Daher begründet V. 10 die Zuverlässigkeit der Verheissung von V. 9, und zwar damit, dass wenn Jehova an der Wiederaufnahme des Baues seine Freude habe, dieser dann auch sicher vollendet werden müsse. Im Einzelnen ist die Auslegung dieses Verses sehr streitig. Ein Theil der Ausleger gibt von vorneherein die Accentuation des Textes auf, lässt die erste Vershälfte bereits mit בְּיַד זְרֻבָּבֶל schliessen und übersetzt: „denn wer auch immer den Tag der geringen Anfänge verachtete, die sollen mit Freuden sehen den Bleistein in Serubabels Hand: jene sieben sind die Augen Jehovas, welche die ganze Erde durchschweifen“ (LXX, Targum, Peschito, Vulg., Oporin, Dathe, Eichhorn, Theiner, Ewald, Schegg, Bunsen, und ähnlich auch Luther, Calvin, Oecolampad, Munsterus). Dieser Auffassung steht aber ein doppelter Grund entgegen. Fürs Erste muss gegen die Fassung von מִי als Pronomen indefinitum schon der Umstand Bedenken erregen, dass die Rede durch וְ mit dem Perfectum fortgesetzt wird; eine Verbindung

des indefiniten מִי mit einem folgenden וְ und Perfectum wird sich aber wohl kaum durch Beispiele belegen lassen. Man kann nemlich das וְ in וְשָׂמְחוּ וְרָאוּ nicht als וְ consecutivum und die Perfecta שָׂמְחוּ, רָאוּ nicht als Perfecta der Folge fassen; denn *das Sehen mit Freuden u. s. w.* ist keine Folge, am Wenigsten eine nothwendige Folge (vgl. oben S. 30 f.) davon, dass man den Tag der geringen Anfänge verachtet hat. Wollte man aber וְ als adversative Copula und die Perfecta שָׂמְחוּ, רָאוּ als Perfecta prophetica ansehen („denn wer immer verachtet hat u. s. w. — sie werden aber mit Freuden sehen u. s. w.", vgl. Richt. 13, 3), so würde die Construction überaus hart und ungefügig werden. Weiter ist aber auch der Context gegen diese Auffassung; denn nach ihr würde zwischen den beiden Hälften unseres Verses gar kein Zusammenhang stattfinden, wenn anders man, wie sich weiter unten als überwiegend wahrscheinlich erweisen wird, unter הָאֶבֶן הַבְּדִיל das Senkblei zu verstehen hat. Nach Ewald und Bunsen freilich würde ein Zusammenhang bestehen; denn diese Ausleger verstehen unter הָאֶבֶן הַבְּדִיל den 3, 9 erwähnten Stein, welchen sie als den Giebel- oder Schlussstein des Tempels fassen und den sie mit Rücksicht darauf Bleistein genannt glauben, dass die eingegrabenen Züge (nemlich die sieben Augen) zu ewiger Dauer mit Blei ausgefüllt werden, vgl. Hiob 19, 24. Allein wir sahen bereits zu der angef. Stelle, dass dort אֶבֶן nicht in eigentlicher, sondern symbolischer Bedeutung zu nehmen sey; somit kann denn auch hier nicht jener Stein unter הָאֶבֶן הַבְּדִיל zu verstehen seyn. Auch Schmieder weicht vom masoretischen Texte ab, indem er הבדיל (mit geringer Aenderung der Punctation) als eine Verbalform betrachtet und dann übersetzt: „so sie doch werden mit Freuden sehen den Stein, der in Serubabels Hand aussondert jene Sieben, welche sind des Herrn Augen, die das ganze Land durchziehen." Diese Auffassung ist aber sprachlich gar nicht zu begründen; denn bezieht man הבדיל als Inf. constr. Hiph. zu הָאֶבֶן, und betrachtet man שִׁבְעָה־אֵלֶּה als Objectsaccusativ von הבדיל, so dürfte nicht nur אֶבֶן nicht den Artikel haben, sondern man würde auch wohl אֶת vor שִׁבְעָה־אֵלֶּה erwarten. Die

Erklärung ferner, welche Schmieder von dem Sinn der so übersetzten Stelle gibt, dass nemlich dieser Stein (der Messias) den Einen Geist Gottes in sieben besondere Geistesgaben sondert, dieselben nach Bedürfniss der Gemeinde verschieden wirken lässt und Jeglichem austheilt nach seinem besonderen Maass, liegt gänzlich ausserhalb des alttestamentlichen Bewusstseyns und seines Verständnisses [1]). Führen somit die von der masoretischen Lesart abweichenden Erklärungen zu keinem befriedigenden Resultate, so werden wir doppelt Ursache haben, die vorliegende Punctation scharf darauf anzusehen, ob sich ihr denn wirklich kein natürlicher, ansprechender Sinn abgewinnen lässt. An die masoretische Punctation schliessen sich mehr oder minder genau auch die meisten neueren Ausleger an. Zunächst liegt es jedenfalls, מִי als Pronomen interrogativum zu fassen. Die Form בַּז ist zwar vocalisirt, als ob sie von dem Verb. בָּזַז *rauben* herkäme. Man ist aber darum noch nicht zu der Annahme berechtigt, dass die Punctatoren die hier sinnlose Bedeutung *rauben* angenommen hätten; dieselben haben vielmehr wohl auch an unserer Stelle das בַּז von בּוּז *verachten* abgeleitet, aber statt der Dehnung des Vocals eine Schärfung des letzten Consonanten eintreten lassen, vgl. טַח Jes. 44, 18; Ges. §. 67. Anm. 9 (Hitzig). Das Perfectum בַּז steht hier nach bekanntem Sprachgebrauch in dem Sinne: wer hat es gewagt zu verachten? d. i. es wird sich doch Niemand haben beigehen lassen, zu verachten? vgl. Jes. 44, 10. Wie gewöhnlich folgt auch hier auf בּוּז die Präpos. לְ in לְיוֹם קְטַנּוֹת. Der Tag geringer Dinge (vgl. Num. 24, 18) ist der Tag, an welchem nur

---

1) Burger liest וְשִׂמְחוּ הִרְאוּ und übersetzt: *Car qui est-ce qui mépriserait le jour des petits (commencements)? Réjouissez-vous plutôt en voyant le plomb dans la main de Sérubabel!* Ob aber wohl *plutôt* hier durch das וְ bezeichnet werden könnte? Der von Burger gefundene Sinn würde wohl eher ohne וְ durch das blose שִׂמְחוּ הִרְאוּ ausgedrückt seyn. Ausserdem will Burger noch die zweite Hälfte von V. 10 von hier wegrücken und nach den Worten שִׁבְעָה עֵינָיִם von 3, 9 als ihrer ursprünglichen Stelle einschalten.

erst geringe Dinge geschahen; ein solcher Tag war der Tag, da nur erst der Grundstein gelegt wurde, sowie die folgenden Tage, da der Bau des Tempels sich noch erst in seinen dürftigen Anfängen befand. Ein ungläubiger Sinn konnte sich wohl unterfangen, mit Geringschätzung auf diese Zeit geringer Anfänge hinzuschauen und zu meinen, dieselben würden sich nie zu Zeiten grosser Dinge, da nemlich der Tempel in seiner vollen Pracht wieder aufgebaut ist, entwickeln. Aber welcher Frevel wäre nicht solche Gesinnung, indem doch Jehovas Augen mit Wohlgefallen auf den von Serubabel unternommenen Bau hinblicken! Der Satz וְשָׂמְחוּ וְרָאוּ וגו׳ ist ein Umstandssatz, vgl. Ew. §. 341 a. Ueber die Verbindung von שָׂמְחוּ וְרָאוּ vgl. Ges. §. 142, 3. a. In dem Ausdruck הָאֶבֶן הַבְּדִיל ist אֶבֶן nicht Stat. constr., da sonst nicht der Artikel davor stehen würde, sondern הַבְּדִיל ist erklärende Apposition zu הָאֶבֶן und gibt an, dass unter der אֶבֶן *Blei* (*Zinn*) zu verstehen sey. Schon desshalb kann הָאֶבֶן הַבְּדִיל nicht einen Stein bezeichnen, dessen Züge mit Blei ausgegossen sind, also nicht etwa den so verzierten Giebel- oder Schlussstein des Tempelgebäudes (Ewald, Bunsen), sondern nur eine אֶבֶן, welche ihrer Substanz nach בְּדִיל ist. Das Nomen אֶבֶן wird daher hier mit Absehen von seiner ursprünglichen Bedeutung *Stein*, die abgeleitete Bedeutung *Gewicht* haben, und הָאֶבֶן הַבְּדִיל somit ein aus Blei bestehendes Gewicht bezeichnen. Da nun aber im Zusammenhang von dem Bau des Tempels die Rede ist, und somit das Bleigewicht als ein zum Tempelbau nöthiges Werkzeug oder Material betrachtet werden muss, so wird unter demselben wohl das sogenannte Senkblei oder Bleiloth zu verstehen seyn (Kimchi, Rückert, Hesselberg, Maurer, Umbreit, Baumgarten II, 27, Neumann). Mit Freuden wird das Senkblei in Serubabels Hand, Serubabel also mit der Leitung und Beaufsichtigung des Tempelbaues geschaut von jenen Sieben. Wer sind aber die שִׁבְעָה אֵלֶּה? Nach dem, was sich uns als Bedeutung des goldenen Leuchters ergeben hat, können wir darunter nun nicht dessen sieben Lampen verstehen, weder in dem Sinne, dass damit die sieben Augen des Geistes (Hitzig, Maurer), noch in

dem Sinne, dass damit die Augen Serubabels, welche zugleich Jehovas Augen seyen (Baumgarten II, 28), gemeint wären. Auf der anderen Seite wird es aber auch nicht wohl thunlich seyn, das Pronomen demonstrativum אֵלֶּה für eine Hinweisung auf die bereits entschwundene vorige Vision (3, 9) zu erklären. Somit bleibt nur übrig, שִׁבְעָה אֵלֶּה zu fassen als *jene bekannten Sieben*. Wenn nun aber von einer bekannten Siebenzahl, welche auf etwas hinschaue, die Rede ist, so kann darunter nur an die sieben Augen Jehovas gedacht werden. Wass diess nun heissen will, dass Jehovas Augen mit Freuden das Senkblei in Serubabels Hand sehen, sagt die zweite Hälfte von V. 10, indem sie auf das hinweist, was die Augen Jehovas thun. Die Worte עֵינֵי יְהוָה wollen nicht nur nach der Accentuation, sondern auch um desswillen nicht als Apposition zu שִׁבְעָה אֵלֶּה bezogen werden (Hesselberg, Maurer), weil es unnatürlich wäre anzunehmen, dass der Prophet, nachdem er sich durch *jene Sieben* deutlich genug ausgedrückt zu haben glaubt, gleichsam noch zu Zweifeln an der Deutlichkeit seines Ausdruckes käme und daher zur Verdeutlichung noch nachträglich beifügte *nemlich die Augen Jehovas*. Beide Gründe sind auch dagegen, dass man die Worte עֵינֵי יְהוָה הֵמָּה als selbstständigen Satz fasst und übersetzt: *die Augen Jehovas sind sie*, nemlich jene Sieben (Rosenmüller, Rückert, Zunz, Cahen, Neumann); es wird diess übrigens auch dadurch unmöglich, dass man bei dieser Fassung genöthigt ist, מְשׁוֹטְטִים als Apposition zu עֵינֵי יְהוָה zu nehmen; denn wäre מְשׁוֹטְטִים Apposition, so müsste man den Artikel davor erwarten[1]). Wir betrachten daher mit Burk, Umbreit, Baumgarten עֵינֵי יְהוָה als einen des Nachdrucks halber vorausgestellten Subjectsnominativ, welcher durch הֵמָּה wieder aufgenommen wird. Weil Jehovas Augen die ganze Erde mit ihrem Blicke durchstreifen, so müssen sie nothwendig Alles wahrnehmen, was irgend dem Tempelbau hindernd in den Weg treten könnte. Freuen sie sich aber des

---

1) Diesem letzteren Bedenken auszuweichen, will Hitzig lesen: עיני יהוה הם המשוטטים וגו'.

jetzt von Serubabel auf's Neue begonnenen Werkes, so werden sie sicher auch jedes Hinderniss, von welcher Seite dasselbe auch kommen möge, aus dem Wege räumen. Es muss daher, wenn Jehovas Auge des neubegonnenen Tempelbaues sich freut, auch Grund zu der Erwartung vorhanden seyn, dass derselbe zu seinem Ende kommen werde; freche Vermessenheit wäre es somit, den Tag dieser geringen Anfänge verachten zu wollen.

V. 11—14. **Und ich antwortete und sprach zu ihm: was sind diese beiden Oelbäume zur Rechten des Leuchters und zu seiner Linken? Und ich antwortete zum zweitenmale und sprach zu ihm: was sind die beiden Aehren der Oelbäume, die da in den beiden goldenen Schnauben ruhen, welche das Gold von sich aus ergiessen? Und er sprach zu mir also: weisst du nicht, was diese sind? Und ich antwortete: nein, mein Herr. Und er sprach zu mir: diese sind die beiden Oelsöhne, welche bei dem Herrn der ganzen Erde stehen.** Die Bedeutung des geschauten Gesichtes ist dem Propheten jetzt im Allgemeinen klar geworden. Nur die Bedeutung der beiden Oelbäume ist ihm noch dunkel geblieben. Er fragt daher den deutenden Engel nach deren Bedeutung. Da er aber in V. 12 ohne vorausgehende Antwort auf seine Frage erhalten zu haben an den Engel eine neue Frage richtet und in seinem Berichte ausdrücklich hervorhebt, dass er jetzt zum zweitenmale gefragt habe, so ist anzunehmen, dass er auf die Frage von V. 11 keine Antwort bekommen hatte. Der Engel hielt dafür, dass der Prophet sich nach dem Bisherigen seine Frage hätte selbst beantworten können. Diess fühlt der Prophet und fragt daher jetzt, was die beiden Oelzweige zu bedeuten haben. Ueber die Einzelheiten von V. 12 siehe oben bei V. 3. Die Masora macht darauf aufmerksam, dass nach dem Pron. interrog. מַה das sonst gewöhnliche Dagesch forte conj. in dem שׁ von שְׁתֵּי fehle; dasselbe fehlt wohl, weil שׁ keinen vollen Vocal und das folgende ת ebenfalls Dagesch hat. Auf die zweite Frage gibt der Engel zwar Antwort, spricht aber dem Propheten seine Verwunderung darüber

aus, dass er dieselbe zu stellen nöthig habe. Die beiden Oelzweige sind die beiden Oelsöhne, welche vor dem Herrn der ganzen Erde stehen. Söhne des Oels sind Oelbegabte, vgl. Jes. 5, 1; Ges. §. 106, 2. a; Ew. §. 287 f, hier speciell mit Oel Gesalbte. Mit Oel gesalbt wären Israels Hohepriester, vgl. Lev. 21, 10; 4, 3; Ex. 29, 7; 30, 22—33, und Israels Könige, vgl. 1 Sam. 10, 1; 16, 13; 2 Sam. 2, 4, und wie aus 1 Kön. 19, 15. 16 hervorgeht, wurden wohl auch Propheten bisweilen gesalbt. Nach letzterer Stelle könnte man daher geneigt seyn, unter den beiden Oelsöhnen die beiden damals in Israel wirkenden Propheten Haggai und Sacharja zu verstehen, vgl. Apoc. 11, 4 (J. D. Michaelis, Jahn, Hofmann, Baumgarten II, 37. 38, Schlier) [1]). Da aber die beiden Oelzweige, welche auf zwei Oelsöhne gedeutet werden, eben nur Zweige, also Theile zweier selbstständigen Bäume sind, so wäre dann das Prophetenthum ein gespaltenes, es gäbe dann ein doppeltes Prophetenthum in Israel; das eine hätte den Haggai, das andere den Sacharja als Zweig hervorgetrieben [2]). Da nun aber diess nicht möglich ist und da überdiess die Bezeichnung der Propheten als Gesalbte der israelitischen Anschauung eine fast fremde, dagegen die Bezeichnung der Könige und Hohepriester als solche eine sehr geläufige ist, so werden wir unter dem einen Oelbaum das Aaronitische Hohepriesterthum und unter dem anderen das Davidische Königthum zu verstehen haben. Die Oelzweige sind dann die jeweiligen Vertreter des Hohepriesterthums und Königthums (Raschi, Rosenmüller, Maurer,

---

1) Jedenfalls irrig, weil durchaus willkürlich, ist es, wenn alte Ausleger unter den beiden Oelbäumen das Gesetz und die Propheten oder Moses und Elias oder das Gesetz und das Evangelium oder den Sohn und den h. Geist (siehe bei Hieronymus zu V. 1—5 und 11—14) oder die Juden und die Heiden (Cyrillus) oder die Apostel und die Propheten (Oecolampad) verstehen

2) Hengstenberg hält freilich die Zweizahl der Oelbäume für an und für sich nicht bedeutsam; allein diess kommt nur daher, dass ihm der Oelbaum unnatürlicher Weise den „Geist in seiner Transcendenz“ symbolisirt.

Hitzig[1]), Hengstenberg), in der Zeit des Sacharja also Josua und Serubabel (Theodorus Mopsv., Theodoretus, Kimchi, Luther, Melanchthon, Vatablus, Drusius, Theiner, Hengstenberg, Hesselberg, Umbreit, Neumann). Von ihnen wird gesagt, dass sie vor dem Herrn der ganzen Erde, Jehova, stehen, weil sie gleichsam als seine ordnungsmässigen Diener und Werkzeuge vor seinem Angesichte in Bereitschaft stehen (vgl. 1 Kön. 22, 19; Dan. 7, 10), um von ihm zu seinen Geschäften verwandt zu werden; ihre Aufgabe ist es, Israel in Jehovas Wegen zu führen und zu leiten; durch ihre Wirksamkeit an Israel soll das Walten des Geistes Jehovas in Israel ermöglicht werden; ihre Anordnungen und Befehle sollen, als vom Geiste Jehovas durchwirkte, die Canäle seyn, welche Jehovas Geist in Israel einströmen. Darum ergiessen die beiden Oelzweige in den Leuchter das zum Brennen seiner Lampen nöthige Oel.

Auf Israels herrliche und selige Zukunft hatte die Weissagung des vierten Gesichtes zuletzt noch hingewiesen, nachdem es zuvor gesagt hatte, was Jehova zur Herbeiführung jener Zukunft thun werde. Zur Herbeiführung seiner verheissenen und erwarteten Zukunft muss aber Israel an seinem Theile mitwirken. Der Weg nun, auf welchem es an der Verwirklichung seines Berufes arbeitet, ist, wie das fünfte Gesicht zunächst dem weltlichen Oberhaupt des Volkes zeigt, nicht der Weg der Gewalt und Stärke, auf welchem etwa die heidnischen Völker sich ein glückliches Loos zu erwirken suchen, sondern der Weg der Erfüllung mit dem Geiste Jehovas. Lässt Israel sich mit Jehovas Geist erfüllen,

---

1) Wenn man einmal die beiden Oelzweige von dem geistlichen und dem weltlichen Oberhaupt des Volkes deutet, so kann man nicht mehr, wie Hitzig thut, unter den beiden Oelbäumen das jüdische Volk verstehen, als welches sich in zwei Hälften, die Priesterschaft und das Volk des Landes (7, 5) spaltete; denn diese Eintheilung des jüdischen Volkes ist nicht in seinem Wesen begründet, wie etwa die Eintheilung in zwölf Stämme. Vollends unmöglich aber wird diese Erklärung, wenn man, wie wir gethan, den goldenen Leuchter als das Symbol der Gemeinde Gottes (Israel) fasst.

so wird es unfehlbar die von Jehova ihm bestimmte Zukunft erreichen und wird auch jetzt zu dem von ihm angestrebten Ziele der Vollendung des Tempelbaues gelangen; denn Jehova selbst wird alle Hindernisse aus dem Wege räumen.

Das sechste Gesicht.

Cap. 5, 1—4.

Und ich erhob wiederum meine Augen und sah ein Gesicht, und siehe da, eine fliegende Buchrolle. Und er sprach zu mir: was siehst du? Und ich sprach: ich sehe eine fliegende Buchrolle; ihre Länge beträgt zwanzig Ellen und ihre Breite zehn Ellen. Und er sprach zu mir: diess ist der Fluch, welcher ausgeht über das ganze Land hin; denn ein Jeglicher, welcher stiehlt, wird von da ihm gemäss hinweggereinigt, und ein Jeglicher, welcher schwört, wird von da ihm gemäss hinweggereinigt. Ich habe ihn ausgehen lassen, Spruch Jehovas der Heerschaaren, und er kommt zum Hause des Diebes und zum Hause dessen, der bei meinem Namen zum Truge schwört, und er übernachtet inmitten seines Hauses und verzehrt es und sein Gebälke und sein Gestein. Da der Prophet, wenn ein Gesicht zu Ende ist, sich nicht von seinem Orte entfernt, so kann durch וָאָשׁוּב auch nicht wie 4, 1 ein eigentliches *zurückkehren*, sondern nur ein *wiederum thun* oder *wiederholen* gemeint seyn. Man hat daher וָאָשׁוּב וָאֶשָּׂא enge mit einander zu verbinden und zu übersetzen *ich erhob wiederum*, vgl. 2 Kön. 1, 11. 13; Jer. 18, 4; Ges. §. 142, 3. a. Der Prophet sieht jetzt eine fliegende Buchrolle; מְגִלָּה, eigentlich die Rolle, ist das zum Zusammenrollen eingerichtete Schriftstück im Gegensatz zu dem aus verschiedenen Blättern zusammengehefteten Buch; סֵפֶר dagegen bedeutet das Schriftstück als solches, wesshalb von einer מְגִלַּת־סֵפֶר

geredet werden kann[1]). Die Buchrolle, welche der Prophet sieht, haben wir uns schon desshalb als aufgerollt und nur an ihren beiden schmalen Seiten als vom Zusammenrollen etwas einwärts gebogen zu denken, weil sie in dem Gesichte als über das Land dahinfliegend dargestellt wird; auch könnte der Prophet, wenn er sie nicht aufgerollt schaute, nicht neben ihrer Breite zugleich auch ihre Länge erkennen, wie diess nach V. 2 der Fall war. Als die fragende Person in V. 2 ist der dolmetschende Engel zu betrachten, dessen Aufgabe es ja ist, dem Propheten zur Wahrnehmung und zum Verständniss der einzelnen Gesichte zu verhelfen. Diese fragende Person ausdrücklich zu nennen, hielt der Verfasser für überflüssig, da sie für den aufmerksamen Leser selbstverständlich seyn musste. Durch seine Frage beabsichtigt der Engel, den Propheten zu sorgfältiger Achtsamkeit auf die Erscheinung zu veranlassen, vgl. 4, 2. Nachdem nun der Prophet dem Engel gezeigt hat, dass er die Erscheinung wohl in's Auge gefasst habe, indem er sie ihm als eine fliegende Buchrolle beschreibt und sogar ihre Grösse — natürlich auf ungefähre Schätzung hin — bestimmt, als auf zwanzig Ellen Länge und zehn Ellen Breite sich belaufend, gibt der Engel die Deutung der Erscheinung: diese Rolle sey der Fluch, welcher ausgehe עַל־פְּנֵי כָל־הָאָרֶץ. Die Rolle soll durch diese Erklärung ihrer Bedeutung natürlich nicht als ein Bild des ausgehenden Fluches bezeichnet werden, sondern als die Urkunde, auf welcher sich der jetzt ausgehende und sich verwirklichende Fluch nach seinem ganzen Umfange verzeichnet findet. Zwar meint Baumgarten II, 188, da keiner Schrift gedacht werde, so werde anzunehmen seyn, dass die Rolle keine Schrift enthalten habe, mithin also ihre Gestalt ausreichend ge-

---

1) Indem die LXX מגלה durch δρέπανον übersetzen, nehmen sie מגלה als eine Femininform für die sonst gebräuchliche Masculinform מַגָּל, *falx*. Dagegen richtig bereits Aquila und Theodotion: διφθέρα, und in diesem Sinne ist auch wohl das κεφαλίς des Symmachus gemeint, nemlich als *capitulum, juxta illud, quod in Psalmo: in capitulo libri scriptum est de me* (Hieron.).

wesen sey, ihren Inhalt und ihre Bedeutung offenbar zu machen. Allein nur darum ist nicht ausdrücklich angemerkt, dass sie beschrieben gewesen sey, weil sich diess von selbst verstand; wäre dem Propheten eine unbeschriebene Rolle gezeigt worden, so hätte in ihm entweder der Gedanke entstehen müssen, dass dieselbe noch mit irgend Etwas beschrieben werden solle, oder aber, dass ihm bedeutet werden solle, es gebe nichts auf diese Buchrolle Aufzuzeichnendes. Ob aber die Buchrolle nur auf einer Seite beschrieben war, oder, wie die Gesetzestafeln Ex. 32, 15 und die Buchrolle Ez. 2, 9. 10., auf beiden Seiten, lässt sich nicht bestimmen; das doppelte מִזֶּה von V. 3 kann man, wie sich unten zeigen wird, nicht mit Hengstenberg u. A. als Beweis für letztere Anschauung beiziehen. Die angegebene Grösse der Buchrolle ist ein Anlass vielfacher irriger Deutung geworden. Nach dem Vorgang einiger älterer jüdischer und christlicher Ausleger machen nemlich Hengstenberg, Hofmann, Umbreit, Baumgarten, Neumann, Schlier darauf aufmerksam, dass die Grösse der Buchrolle genau der Grösse der Vorhalle des Salomonischen Tempels entspricht, vgl. 1 Kön. 6, 3, und sehen darin ein bedeutungsvolles Moment zur Erklärung der Bedeutung, welche die Buchrolle hat, Baumgarten sogar dasjenige Moment, welches die Bedeutung der Buchrolle erst recht aufschliesst. Aber nicht nur stimmt keiner der genannten Ausleger in der Auffassung der Beziehung, in welcher die Buchrolle zur Vorhalle des Salomonischen Tempels um ihrer gleichen Grösse willen stehen soll, mit dem andern überein, sondern es beruht auch jeder Versuch, eine solche Beziehung ausfindig zu machen, auf Willkür. Denn sieht man in jener Gleichheit des Flächeninhaltes der Buchrolle und der Tempelhalle eine Hindeutung darauf, dass das auf der Buchrolle verzeichnete Gericht eine Folge der Theokratie sey (Hengstenberg), so wäre zu fragen, ob denn etwa die Tempelhalle oder — falls auf das eigenthümliche Wesen der Halle, wie Hengstenberg als möglich zugibt, keine Rücksicht genommen ist — ob der Tempel, welcher zwar seinerseits wohl als Bild der Theokratie betrachtet wird (vgl. Hos. 8, 1; Eph. 2, 21.

22; 1 Petr. 2, 5; Hebr. 3, 6), durch diese Buchrolle abgebildet oder auch nur symbolisirt seyn kann? Aber wollte man diess auch zugeben, wodurch wäre dann angedeutet, dass der auf der Buchrolle verzeichnete Fluch gerade eine Folge der Theokratie sey? Diess anzudeuten genügt es doch nicht, dass die Buchrolle in den Maassverhältnissen irgend eines Theiles des Tempels als des Abbildes der Theokratie erschien. Nach Hofmann, Weiss. u. Erf. I, 346 u. Schlier erinnerte Josua vor dem Engel Jehovas an das Allerheiligste, der Leuchter an das Heilige: jetzt sollen wir im Vorhofe stehen. Was aber soll das heissen, dass wir jetzt im Vorhofe stehen? Will hiemit gesagt seyn, dass das jetzige Gesicht auf ganz Israel ohne Ausnahme sich beziehe, als welches sich in des Tempels Vorhöfen zu versammeln pflege, so wäre entgegenzuhalten, dass hier nicht vom Vorhof, sondern der Vorhalle des Tempels die Rede ist, diese aber, wie aus Joel 2, 17 hervorzugehen scheint, nicht einmal von den Priestern ohne sonderliche Veranlassung betreten wurde, geschweige denn dass, wie Neumann S. 221 angibt, dort Salomo das Volk gerichtet hätte[1]. Umbreit (vgl. Kimchi) betrachtet die Uebereinstimmung der Grösse der Rolle mit der Grösse der Tempelhalle als eine Hinweisung darauf, dass zunächst von der Halle das Gericht des im Tempel thronenden Gottes ausgehe. Dann aber hätte die Buchrolle als von der Tempelhalle herkommend bezeichnet werden müssen; wäre auf den gleichen Flächeninhalt der Buchrolle und der Tempelhalle Bezug genommen, so könnte die Bedeutung, welche der Grösse der Buchrolle eignet, nur die seyn, dass dadurch bemerklich gemacht würde, es sey die Grösse des Fluches so enorm gewesen, dass die Urkunde, auf der er verzeichnet stand, von der Grösse der Tempelvorhalle gewesen sey. Gegen die Erklärung Baumgartens II, 188 ff., wonach die mit der Grösse der Tempelhalle gleiche Gestalt der Buchrolle an ein Hei-

1) Neumann ist hier eine Verwechslung des am königlichen Pallaste zum Behufe der Gerichtssitzungen erbauten אוּלָם 1 Kön. 7, 6. 7 mit dem אוּלָם am Tempel 1 Kön. 6, 3 begegnet.

ligthum erinnern sollte, dessen bloses Daseyn in Israel eine verklagende und richtende Macht war gegen alles Unheilige, das sich in Israel vorfand, und wonach der Umstand, dass die Maasse der Buchrolle nicht die Maasse der Bundeslade oder des Allerheiligsten oder des Heiligen, sondern der Vorhalle darstellten, darauf hinweisen soll, dass hier nicht die strafende Macht des Heiligthums gegen die geheimen und verborgenen, sondern gegen die offenbaren und handgreiflichen Sünden gemeint sey; — sowie gegen die Erklärung Neumanns, welcher die Vorhalle des Tempels als die Stätte des Segens für Israel betrachtet, wo Israel sich sammle vor dem Herrn der ganzen Erde, und welcher von dieser Stätte sagt: sie sey „aufgegangen in das Maass des Segens selbst, der in ihm (nemlich des Lebens Wort) sich verkörpert, und ihm entspreche die Grösse des Fluches über die, welche nicht eingehen in diesen Bund" — gegen beide Erklärungen scheint mir schon der oben gegen Hengstenberg geltend gemachte Grund entscheidend, dass doch die Buchrolle mit ihrem Fluchinhalt weder als Bild oder Symbol des Tempels noch der Vorhalle betrachtet werden kann. Ausserdem ist es eine Willkür Baumgartens (vgl. Neumann S. 224), wenn er behauptet, nur über die offenbaren und handgreiflichen, nicht über die geheimen und verborgenen Sünden werde hier Gericht verkündigt; schon das Verhältniss dieser Vision zur nächstfolgenden zeigt, dass hier von einer Hinwegreinigung aller Sünder die Rede ist; — und ein Irrthum Neumanns ist es, wenn dieser die Tempelhalle eine Stätte des Segens nennt, weil dort Israel sich vor dem Herrn der ganzen Erde gesammelt habe; denn weder versammelte sich die Volksgemeinde Israel in der Tempelhalle, noch konnte sie sich daselbst wegen Platzbeschränktheit versammeln [1]). Wir werden in der Berechnung der Grösse der Buchrolle auf zwanzig Ellen Länge und zehn Ellen Breite nur im Allgemeinen eine Hervorhebung ihrer

---

1) Wenn man für eine Person nur eine Quadratelle Flächenraum zum Stehen rechnet, so wäre die Vorhalle schon von 200 Personen vollständig angefüllt gewesen.

enormen Grösse erblicken können. War die Rolle aber so überaus gross, so wird auch überaus Viel darauf geschrieben gewesen seyn; es wird also der darauf verzeichnete Fluch nach allen Seiten hin ausgeführt, nach allen seinen Momenten specialisirt gewesen seyn. Der auf der Rolle verzeichnete Fluch geht aus עַל־פְּנֵי כָל־הָאָרֶץ, sich an כָּל־הָאָרֶץ zu verwirklichen. Da die unserer Vision vorausgehenden Visionen und desgleichen auch die unmittelbar folgende von Israels Gegenwart und der Gestaltung seiner Zukunft handeln, und da gerade in der folgenden Vision veranschaulicht wird, wie die Sünde aus Israels Land weggeschafft und nach dem Lande Sinear als ihrem eigentlichen Platze hingebracht wird, so ist hier unter כָּל־הָאָרֶץ nicht die ganze Erde (Hofmann, Schrftb. II, 2. 602, Neumann), sondern das ganze Land Israels zu verstehen (Hitzig, Hengstenberg, Hofmann in Weiss. u. Erf., Umbreit, Ewald, Baumgarten). Wenn es nun heisst, dass der Fluch über das ganze Land ausgehe, so ist damit nicht gemeint, dass das ganze Land verflucht werden solle, sondern dass dieser Fluch im ganzen Lande diejenigen heimsuchen werde, denen er gilt. Wem er aber gelte, erhellt aus dem zweiten Gliede von V. 3, wo der Grund angegeben wird, wesshalb er über das ganze Land ausgeht. Mit dem Begründungssatze כִּי כָל־הַגֹּנֵב וגו' will nemlich nicht gesagt seyn, woraus zu erkennen sey, dass jene Buchrolle der bezeichnete Fluch sey; denn sonst würde man genöthigt seyn das Suff. von כָּמוֹהָ auf מְגִלָּה zu beziehen, was, wie sich bald zeigen wird, nicht wohl thunlich ist. Der Fluch geht aber darum aus über das ganze Land, weil aus demselben jeder Dieb und jeder Schwörende hinweggereinigt werden soll, und zwar in der Weise hinweggereinigt werden soll, wie es dieses Fluches Inhalt fordert. Das Verb. נִקָּה (LXX: ἐκδικηθήσεται; Peschito: *soche;* Vulg.: *judicabitur;* das Targum, welches לָקֵי, *percutietur* übersetzt, scheint נִקָּה in der Bedeutung von נִכָּה genommen zu haben, womit auch Rosenmüller übereinstimmt) bedeutet im Hebräischen nur (auch wohl Jes. 3, 26) *rein seyn* oder *werden;* diese Bedeutung ist auch hier festzuhalten, und zwar ist hier das Gereinigtwerden von einer Reinigung durch

das verzehrende Feuer des Gerichtes gemeint. Von seiner Sünde muss nemlich der Mensch unter allen Umständen gereinigt werden; lässt er sich nun nicht durch Gottes Wort und Geist reinigen, durch welche Reinigung er erhalten und gerettet wird, so muss er durch die Strafgerichte Gottes gereinigt werden, wobei er dann freilich über der Reinigung selbst zu Grunde geht[1]. Das Perfectum נִקָּה ist von der sicher eintretenden, im Rathschluss Gottes bereits wirklich vorliegenden Zukunft zu verstehen. Indem nun נִקָּה mit מִזֶּה verbunden wird, ist es prägnant construirt (vgl. Ges. §. 141; Winer, Gramm. d. neutest. Sprachid. 6. Aufl. S. 547) und der Sinn ist: der Betreffende werde durch das über ihn kommende Gericht in der Weise von seiner Sünde gereinigt und losgemacht, dass er darüber aus dem Lande hinauskomme, aus demselben ausgerottet werde. מִזֶּה bezieht sich nemlich beidemal auf das Land Israels (so die meisten Ausleger), nicht auf die beiden Seiten der Buchrolle, so dass zu übersetzen wäre: *nach der einen Seite der Buchrolle — nach der andern Seite derselben*, und der Sinn entstände: auf der einen Seite seyen die Flüche gegen die Schwörenden, auf der andern Seite die gegen die Diebe geschrieben gewesen (Kimchi, L. de Dieu, Rosenmüller, Hengstenberg, Hesselberg, Bunsen); denn nach dieser letzteren Auffassung würde nicht nur die Construction sehr hart, sondern auch das beidemal folgende כָּמוֹהָ überflüssig. Versteht man aber מִזֶּה von dem Lande Israels, so darf man es nicht zu הַגֹּנֵב und הַנִּשְׁבָּע beziehen: „wer von hier aus, so dass er das heilige Land zum Orte seines Verbrechens macht, d. h. hier stiehlt u. s. w.“ (Hitzig): in diesem Falle würde es ziemlich müssig stehen; sondern es gehört beidemal enge zusammen mit נִקָּה. Die Hinwegreinigung geschieht כָּמוֹהָ, wofür die LXX nach ihrer Uebersetzung ἕως θανάτου gelesen zu haben scheinen: כַּמָּוֶת. Das Suff. von כָּמוֹהָ bezieht sich nicht auf die מְגִלָּה, sondern auf

---

1) Ueber diese doppelte Art von Reinigung vgl. Matth. 3, 11: *αὐτὸς ὑμᾶς βαπτίσει ἐν πνεύματι ἁγίῳ καὶ πυρί*, und hiezu meine Dissertation *Principia doctrinae de regeneratione. Erl. 1857. pg. 32 sq.*

die אָלָה; denn es ist allein natürlich, das Suff. von כָּמוֹהָ auf ebendasselbe Nomen zu beziehen, welches auch durch das Suff. von הוֹצֵאתִיהָ gemeint ist und als Subject von בָּאָה, לָנָה und כִּלַּתּוּ erscheint. Da aber kaum von jener mächtigen Buchrolle gesagt werden konnte, dass sie in das Haus der Sünder komme und daselbst sich aufhalte bis zu seiner Vernichtung, so muss das Subject zu בָּאָה u. s. w. die אָלָה seyn; dann aber bezieht sich auch das Suff. von כָּמוֹהָ und הוֹצֵאתִיהָ auf אָלָה. Die Hinwegreinigung des Sünders aus dem Lande Israels geschieht also gemäss dem jetzt über das ganze Land ausgehenden, auf jener fliegenden Rolle mit furchtbarer Ausführlichkeit verzeichneten Fluche. Dieselbe soll in der Weise und in der Vollständigkeit geschehen, wie jener Fluch es erfordert. Als solche, welche von dem Fluch betroffen werden, nennt der Engel zwei Classen von Menschen, die Diebe und die Schwörenden. Das mit כָּל־הַנִּשְׁבָּע nicht Jeder gemeint sey, der überhaupt einen Eid ablegt, hier also nicht bereits der Matth. 5, 34 ff. ausgesprochene Grundsatz bekannt werden solle (Gesenius, Hitzig), geht schon aus V. 4 hervor, wo ja zu הַנִּשְׁבָּע noch ausdrücklich der Zusatz hinzutritt בִּשְׁמִי לַשָּׁקֶר, und wird auch von fast sämmtlichen Auslegern anerkannt. Das Schwören an sich war im Gesetz erlaubt, verboten war nur, bei einem anderen Gotte als Jehova zu schwören, oder beim Namen Jehovas falsch zu schwören, vgl. Deut. 6, 13. 14; 10, 20; Lev. 19, 12. Wo daher einem Schwörenden der Fluch angekündigt wird, verstand es sich für das israelitische Bewusstseyn von selbst, dass ein Schwörender gemeint sey, der entweder bei einem andern Gott oder der falsch schwört; insbesondere war, zumal in der nachexilischen Zeit, an den letzteren Fall zu denken, vgl. Pred. 9, 2; der Beisatz בִּשְׁמִי לַשָּׁקֶר ist also in V. 3 weggelassen, weil er sich eigentlich von selbst verstand, und nur nachträglich noch in V. 4 zur Sicherstellung des Sinnes vor jeder Missdeutung beigefügt. Diebstahl und Meineid werden hier natürlich nur beispielsweise genannt, aber nicht um die rohen, handgreiflichen, wesentlich heidnischen Sünden in Israel (Neumann), oder um die Sünden der Hand und des Mundes (Ew.)

zu bezeichnen, sondern um Sünden wider jede der beiden Tafeln namhaft zu machen (so die meisten Ausleger). Die Sünde wider ein Gebot der zweiten Tafel wird zuerst genannt, weil Diebstahl im gewöhnlichen Leben häufiger vorzukommen pflegt als der Meineid. In welcher Weise nun die Hinwegreinigung des Sünders aus dem Lande Israels gemäss dem auf der Rolle verzeichneten Fluche sich vollzieht, wird dem Propheten dadurch veranschaulicht, dass ihm in V. 4 von dem dolmetschenden Engel eine Aeusserung Jehovas mitgetheilt wird, in welcher derselbe sich über die Wirkung des von ihm ausgesandten Fluches ausspricht. Weil Jehova ihn hat ausgehen lassen, so ist die nothwendige Folge hievon, dass derselbe das ihm vorgesteckte Ziel, nemlich das Haus des Sünders erreiche. Durch die Verbindung וּבָאָה wird die nothwendige und zwar beabsichtigte Folge des הוֹצֵאתִיהָ ausgedrückt, vgl. oben S. 30 f. Durch die Präpos. בְּ nach נִשְׁבָּע wird ausgedrückt, wessen der Schwörende sich als Mittel bedient, den Eid zu vollziehen, oder genauer: wen er bei der Eidesleistung erfasst. Zur Bezeichnung des durch den Schwur beabsichtigten Erfolges wird die Präp. לְ gebraucht. Unter dem Schwörenden, dessen Haus von Jehovas Fluch erreicht werden soll, ist derjenige gemeint, der vermittelst des Namens Jehovas einen Eid schwört, welcher die Täuschung und Betrügung des Andern zum Zwecke hat. In dem Hause des Sünders nun weilt der Fluch; לָנֶה ist, wie aus den parallelen Formen וּבָאָה und וְכִלַּתּוּ hervorgeht, 3. Fem. Sing. Perf. Kal. von לוּן oder לִין und steht somit für לָנָה; eine ähnliche Abstumpfung des ָה in ֶה findet sich auch Jes. 59, 5 זוּרֶה; vgl. 1 Kön. 2, 36 אָנֶה וָאָנָה; Ps. 9, 6 לְעוֹלָם וָעֶד; Gen. 28, 2 פַּדֶּנָה אֲרָם; Ew. §. 16 b, 173 f; לָנֶה ist daher wohl schwerlich, wie Gesenius, Lehrgeb. §. 78 Anm. 1, S. 264 vermuthet, bloser Schreibfehler für לָנָה, wenngleich wir den Grund der Abstumpfung des ָה nicht anzugeben vermögen. Aber nicht müssig weilt der Fluch in dem Hause des Sünders, sondern überaus wirksam: er ruht nicht, bis er dasselbe, und mit ihm natürlich auch den darin wohnenden Sünder, vollständig vernichtet hat; sogar die Balken und Steine des Hauses

werden von dem Fluche verzehrt. Ueber die Form כַּלַּתּוּ vgl. Ges. §. 75. Anm. 19.

Wenn Israel die ihm verheissene selige Zukunft erreichen soll, so muss es zuvor ein heiliges Volk geworden seyn; und zwar heilig nicht blos in der Weise, dass seine bisherigen Sünden und Verschuldungen gesühnt sind (Cap. 3), sondern auch in der Weise, dass es ein durch und durch mit dem Geiste Jehovas erfülltes Volk ist (Cap. 4), unter welchem kein Sünder mehr seines Bleibens hat und keine Sünde mehr einen verführenden Reiz auf des Volkes Glieder ausüben kann. Die Hinwegtilgung der Sünder aus Israel nun verheisst das sechste Gesicht, die Wegschaffung der verführerischen Sünde aus Israels Grenzen das siebente[1]). Das sechste und siebente Gesicht stehen somit in innigem Bezug zu einander, wesshalb auch das ganze Capitel 5 von manchen Auslegern als Beschreibung einer einzigen Vision betrachtet wurde (Umbreit, Burger, Neumann, Schlier). Da aber nicht blos der Inhalt von Cap. 5, 1—4 specifisch verschieden ist von dem Inhalt von Cap. 5, 5—11, sondern auch in beiden Theilen ganz verschiedene Bilder geschaut werden, so wird es richtiger seyn, mit Cap. 5, 5 eine neue Vision beginnen zu lassen.

Das siebente Gesicht.

Cap. 5, 5—11.

V. 5—8. Und der Engel, welcher zu mir redete, ging hervor und sprach zu mir: „hebe deine Augen auf und siehe, was ist das, was da hervorkommt?“ Und ich sprach: „was ist es?“ Und er sprach: „das ist das Epha, welches hervorkommt.“ Und er sprach: „diess

---

1) Irrig und gegen den Wortlaut fasst Staudt, Fingerzeige in den Inhalt und Zusammenhang der h. Schrift, 2. Aufl. Stuttgart 1859. S. 266 als Bedeutung von 5, 1—4 die Wegschaffung der Schuld, und als Bedeutung von 5, 1—11 die Wegschaffung der Bosheit.

ist ihr Augpunkt im ganzen Lande; und siehe, der Bleideckel hebt sich! — und diess ist ein Weib, sitzend inmitten des Epha." Und er sprach: diess ist die Sünde." Und er warf sie in das Epha hinein und warf das Bleigewicht auf seine Mündung. Mit dem Entschwinden des sechsten Gesichtes war auch der dolmetschende Engel dem Auge des Propheten wieder entschwunden. Jetzt tritt derselbe von Neuem auf der Scene auf und an den Propheten heran, um ihn auf das aufmerksam zu machen, was sich nunmehr auf der Scene zeigt. Da die Erscheinung nicht sofort von dem Propheten erkannt wird, so erklärt er ihm, dass die Erscheinung das sich auf der Scene zeigende, aus dem dunkeln Hintergrunde hervorkommende Epha sey. Mit אֵיפָה bezeichnete der Hebräer sein gebräuchlichstes Hohlmaass für trockene Dinge; von Bertheau wird der Inhalt des Epha auf Grund der Angaben des Josephus zu 1985,77, von Thenius auf Grund der Angaben des Talmud zu 1014,39 Pariser Kubikzoll, also fast um die Hälfte geringer berechnet; vgl. Winer, Realw. und Arnold in Herzogs Realenc. unter dem Artikel *Maasse*. Nach der Berechnung von Thenius repräsentirte also das Epha einen Würfel, dessen Seite nur etwa einen Fuss Länge hatte; und auch nach Bertheau's Berechnung betrug die Länge einer Seite nur etwas über 12 Zoll. Unter allen Umständen war also das Epha ein verhältnissmässig kleines Maass, welches einen ausgebildeten menschlichen Leib nicht fassen konnte. Da nun auch aus den Stellen Deut. 25, 14; Spr. 20, 10; Ez. 45, 10; Am. 8, 5; Mich. 6, 10 nicht dargethan werden kann, dass man mit אֵיפָה jedes beliebige Maass bezeichnete, so ist entweder anzunehmen, dass das Weib, welches nach V. 8 in dem Epha sass, nicht die Grösse eines ausgewachsenen Weibes hatte, sondern nur ein verhältnissmässig kleines Bild eines Weibes, eine Puppe war, oder dass das Behältniss, in welchem das Weib sitzt, darum Epha genannt werde, weil es die Gestalt eines sehr vergrösserten Epha hatte. Letzteres wird das Wahrscheinlichere seyn. Ein Kor oder Chomer konnte der Prophet in dem Gesichte als Behältniss des Weibes nicht wohl schauen, weil

beide wie aus ihrer enormen, mindestens 10 Kubikfuss repräsentirenden Grösse erhellt, nur ideelle Maassnamen waren. Indem der Engel die sich darbietende Erscheinung das hervorkommende Epha, הָאֵיפָה הַיּוֹצֵאת nennt, will er dasselbe nicht als das allgemein bekannte Epha bezeichnen — denn ein allgemein bekanntes war das hier erscheinende Epha nicht —, sondern als das ihm bekannte Epha, von welchem er weiss, dass es sich jetzt dem Blicke des Propheten enthüllen muss (so zum Theil Hitzig und Maurer). In der zweiten Hälfte von V. 6 erklärt der Engel dem Propheten, was es um diess Epha sey. Statt עֵינָם lesen Theiner, Hitzig, Burger nach LXX und Peschito עֲוֺנָם, *ihre Schuld*[1]), und fassen das Epha als Maass der Schuld, welches durch die Sünde voll gemacht werde; desshalb erscheine auch in dem Epha die הָרִשְׁעָה. Allein Hitzig selbst bemerkt ganz richtig, dass das Weib oder die הָרִשְׁעָה sich zu dem Zwecke sorgfältiger Verwahrung in dem Epha befinde, wie aus dem schnellen Wiederzuschlagen und der Schwere des Deckels erhelle. Dann aber kann nicht עֲוֺנָם gelesen werden, denn man kann nicht sagen, dass Sünde sich in einem Maass der Schuld zum Behufe ihrer Verwahrung befinde; nur zu dem Ende kann Sünde in ein Maass der Schuld gethan werden, um zu sehen, ob der Sünden bereits so viele seyen, dass das Maass der Schuld, welches zu füllen ihnen gestattet ist, bereits voll sey und somit das Gericht jetzt hereinbrechen müsse (Matth. 23, 32). Es wird daher die Lesart עֵינָם beizubehalten seyn. Das Suff. von עֵינָם kann sich nun aber nicht auf die Diebe und die Meineidigen, also die Frevler von V. 4 beziehen (Hofmann, Neumann), denn V. 4 gehört zu einer ganz anderen Vision, und es wäre hart und unnatürlich, wenn das Suff. eines Wortes sich auf Personen und Dinge einer vorausgehenden Vision bezögen. Wer mit dem Suff. von עֵינָם gemeint sey, ist vielmehr durch den Beisatz בְּכָל־הָאָרֶץ angedeutet: aller

1) Bei Erwähnung dieser Lesart macht Hieronymus die auf die Quadratschrift bezügliche Bemerkung: *Vav et Jod literae eadem forma, sed mensura diversae sunt.*

derer, die in dem ganzen Lande sind, Auge ist das Epha (Rosenmüller, Maurer, Ewald, Umbreit). Das עֵינָם darf man nun aber nicht übersetzen: *diess ist ihr Aussehen, ihr Bild, diesem die Sünde enthaltenden Epha gleichen sie* (Rosenmüller, Maurer, Bunsen); denn als Tertium comparationis zwischen dem Epha und den Bewohnern des Landes könnte mit innerer Nothwendigkeit nur diess betrachtet werden, dass wie das Epha ganz mit Sünde angefüllt ist, so auch die Bewohner des Landes ganz mit Sünde angefüllt seyen; dass wie der Sünde keine Flucht aus dem Epha gestattet ist, so auch die Sünde nicht mehr aus Israel weichen dürfe, vielmehr, wie das sündenvolle Epha jetzt weggeschaft wird, so auch die sündige Bewohnerschaft des ganzen Landes weggeführt werden solle. Eine Weissagung eines neuen, durch eine neue Schuld Israels herbeigeführten Exiles aber (Luther, Hengstenberg Hesselberg) passt durchaus nicht in den Zusammenhang der Visionen, insbesondere nicht, nachdem in dem vorausgehenden Gesichte, die Reinigung Israels von den Sündern durch deren Hinwegtilgung verheissen war. Sollte aber, wie Kimchi, Grotius, Rosenmüller meinen, durch dieses Gesicht den Juden nur vorgeführt werden, was sie früher gethan und welche Leiden sie dafür erduldet haben, so würde man vollends nicht einsehen, was dieses Gesicht in dem Zusammenhang der Visionen solle. Ferner will עֵינָם aber auch nicht übersetzt werden: *ihr Schaustück*, welches Alle zum abschreckenden Beispiele sehen können (Ewald). Denn sollte die Sünde als abschreckendes Beispiel erst öffentlich zur Schau ausgestellt, und dann aus dem Lande verbannt werden, so hätte sie, wie Hitzig mit Recht hervorhebt, nicht in einem festverschlossenen, dunkeln Epha, sondern nur in einem durchbrochenen Käfig gefangen gehalten werden können. Wir fassen daher עֵינָם mit Umbreit, Hengstenberg als Bezeichnung dessen, worauf Aller Augen hingerichtet sind und haften [1]). Die Augen aller Derer, welche in dem Lande

---

2) Ewalds Auffassung von עֵינָם ist nur darin irrig, dass sie unter עֵינָם das versteht, worauf Aller Augen sich richten sollen, wäh-

wohnen [1]), sind verlangend und sehnsüchtig nach diesem Epha gerichtet. Der Grund hievon wird dem Propheten in V. 7 und 8 angegeben, wo ihm als Inhalt des Epha die Sünde in der Gestalt eines Weibes gezeigt wird. Die Worte des V. 7 sind noch als Fortsetzung der Rede des Engels in V. 6 zu betrachten (L. de Dieu, Hofmann); denn wollte man V. 7 als historische Relation des Propheten über das, was er an dem Epha weiter wahrgenommen habe, ansehen, so liessen sich זֹאת nicht erklären, da diess nie als Femininform des Adverb. loci זֶה vor Femininis (Hitzig) steht und auch nirgends so viel ist als הִנֵּה (Maurer). Der Engel macht also den Propheten darauf aufmerksam, wie sich von dem Epha eine Bleiplatte erhebt, welche als Deckel darauf lag. Es ist kein Grund vorhanden, hier von der ursprünglichen Bedeutung des Wortes כִּכָּר, *Kreis*, *Rundung, runde Platte* abzugehen und es in der Bedeutung *Talent*, *Centner* (Hengstenberg, Neumann) zu nehmen; vielmehr zeigt der Zusammenhang, dass unter כִּכַּר עֹפֶרֶת nur an eine runde, bleierne Platte zu denken sey, welche zum Verschluss des Epha diente. Diese Platte ist von Blei, weil sie schwer seyn soll, damit der Inhalt des Epha nicht entschwinde. Der Bleideckel hob sich ein Wenig in die Höhe (נִשֵּׂאת Fem. Part. Niph.), damit der Prophet den Inhalt des Epha schauen könne. Der Engel bemerkt nun dem Propheten, dass das, was er in dem Epha erblicke, Ein Weib sey, das da in dem Epha sitze, und gibt dessen Bedeutung in V. 8 dahin an, dass dasselbe die Sünde oder Gottlosigkeit sey. Das Weib kommt nicht jetzt erst in das Epha (Hengstenberg),

---

rend es in Wirklichkeit hier das bezeichnet, worauf Aller Augen bis jetzt gerichtet sind.

1) Nicht die ganze Erde, wie Hofm., Schrftb. II, 2. 602 jetzt auch hier annimmt, sondern das ganze Land Israels ist unter בְּכָל־הָאָרֶץ zu verstehen; denn wesshalb und zu welchem Behufe die Sünde der ganzen Erde in das Land Sinear gebracht werden solle, lässt sich nicht absehen, da die Meinung doch wohl nicht seyn kann, dass auf der ganzen Erde nirgends mehr als bloss noch im Lande Sinear Sünde seyn solle.

sondern sitzt bereits darin; dasselbe kann aber erst jetzt, nachdem der schwere Bleideckel sich gehoben hat, geschaut werden. אַחַת ist nicht unbestimmter Artikel (Maurer), sondern wirkliches Zahlwort (Neumann) und steht mit Bezug auf die Vielheit derer, von welchen es hiess עֵינָם בְּכָל־הָאָרֶץ. Obwohl das Weib nur ein einziges ist, so waren doch die Augen Aller im ganzen Lande lüstern auf daselbe gerichtet; mit diesem Weibe haben sie im ganzen Lande Buhlschaft getrieben, und auch jetzt noch, wo dasselbe in dem Epha wie in einem Gefängnisse gefangen gehalten wird, um alsbald aus dem Lande weggeschafft zu werden, ist sie (und darum auch das Epha, in welchem sie sitzt) noch der Augpunkt Aller. Unter dem Bilde eines Weibes wird die Sünde dargestellt weder desshalb, weil das Weib im Oriente für sündhafter gelte als der Mann (Hitzig), noch weil die Vollendung der Sünde in Israel die völlige Umkehrung des eigentlichen, wahren Wesens Israels, das Anti-Israel ist (so Baumgarten II, 275 mit Uebersehung dessen, dass sich weder die Gerechtigkeit als das von Gott beabsichtigte Wesen oder die Substanz Israels, noch die Sünde als das Wesen des Anti-Israel betrachten lässt), aber auch nicht sowohl desshalb, weil רִשְׁעָה gen. fem. ist, als vielmehr desshalb, weil sie eine reizende, verführerische Macht über die Gemüther ausübte und so dieselben an sich zu ketten wusste. Grotius: *Haec est impietas, mater scilicet et furtorum et perjuriorum et omnium scelerum.* Das Epha ist in der Vision nicht ein Mittel zum Messen, so dass sein Inhalt sofort als gemessen erscheinen sollte (so z. B. Baumgarten II, 274), sondern nur ein das verführerische Weib den Blicken der Menge entziehender Gewahrsam oder ein Gefängniss. Da nemlich das Weib den Blicken verhüllt werden soll, so genügte es nicht, dass sie etwa als in Fesseln geschlagen dargestellt würde; und da sie in ihrem Gewahrsam aus dem Lande Israels weggeschafft werden sollte, so konnte sie auch nicht als in ein wirkliches Gefängniss eingesperrt erscheinen, es musste dazu vielmehr ein transportables Behältniss gebraucht werden; und hiezu eignete sich eben besonders ein grösseres Hohlmaass. Auf Sünden, welche mit dem Epha getrieben worden

wären, auf Sünden der Habsucht und Uebervortheilung durch falsches Maass und Gewicht (Targum, Umbreit, Neumann) wird somit hier kein Bezug genommen. — Das Weib in dem Epha hatte die Zeit, da sich der schwere Bleideckel in die Höhe hob, als gute Gelegenheit zur Flucht aus ihrem Gewahrsam benutzen wollen. Allein daran wird sie von dem Engel verhindert. Derselbe wirft das Weib, welches sich bereits weit aus dem Epha hervorgereckt hatte, alsbald wieder in das Epha zurück, und schlägt das Bleigewicht wieder auf seine Mündung, verschliesst es also wieder mit dem Bleideckel. In der ersten Hälfte der siebenten Vision hat somit der Prophet gesehen, dass die Sünde, welche bisher eine zauberische Macht über die Bewohner des Landes ausgeübt hat, mit welcher das Land bisher Buhlschaft getrieben hat und durch welche es zu allen einzelnen Thatsünden verführt wurde, fortan der Macht, auf die Gemüther Israels einzuwirken, beraubt wird und ihr diese Macht fortan nicht mehr zugestanden werden soll.

V. 9—11. Und ich erhob meine Augen und sah, und siehe zwei Weiber kamen hervor, und in ihren Flügeln war Wind, und sie hatten Flügel gleich den Flügeln des Storches, und sie erhoben das Epha zwischen Erde und Himmel. Und ich sprach zu dem Engel, welcher zu mir redete: wohin führen sie das Epha? Und er sprach zu mir: ihm eine Wohnung zu bauen im Lande Sinear, und ist sie bestellt, wird es daselbst hingesetzt auf seine Stelle. Aehnlich wie Cap. 2, 3 der Beginn der zweiten Hälfte einen Vision und ebenso wie Cap. 2, 1. 5 der Beginn eines neuen Gesichtes wird hier der Anfang der zweiten Hälfte des siebenten Gesichtes durch וָאֶשָּׂא עֵינַי וָאֵרֶא וְהִנֵּה markirt. Auch hier steht וָאֵרֶא von einem visionären Schauen, einem Schauen von Gesichten, vgl. S. 42; nur dass damit hier nicht gesagt seyn will, der Prophet habe ein neues Gesicht gesehen, sondern nur: er habe in dem bisherigen Gesichte neue, bisher noch nicht wahrgenommene Gestalten geschaut. Der Seher sieht nemlich jetzt zwei Weiber hervor-

kommen, das Epha mit seinem Inhalt aufheben und davontragen. Nach unserem bisherigen Verständniss des Gesichtes können wir natürlich nicht mehr versucht seyn, diese beiden Weiber als Symbol der Stämme Juda und Benjamin zu deuten (so z. B. Vatablus), oder in denselben überhaupt ein Symbol Israels oder eines Theiles von Israel, etwa der Gottlosen in Israel, oder auch zweier Israel feindlicher Völkerheere, welche Israel in's Exil führen, zu erblicken (so die meisten älteren Ausleger, vgl. auch Rosenmüller, Hengstenberg, Hesselberg). Die beiden Weiber versinnbilden in der Vision die Werkzeuge oder Mächte, durch welche das Epha mit dem Weibe, also die verführerische Erscheinung der Sünde aus Israels Grenzen weggeschafft wird. Um zu erklären, wesshalb diese Werkzeuge oder Mächte gerade unter dem Bilde von Weibern dargestellt werden, genügt es nicht zu bemerken, dass das Weib passend von seines Gleichen fortgetragen werde (Ewald, Hitzig, Umbreit): warum soll diess gerade besonders passend seyn, da doch sonst die Weiber ihrer Natur nach nicht geeignet sind, sich mit irgend etwas in die Lüfte zu schwingen und davon zu fliegen? Wenn zur Darstellung dessen, wodurch jenes die Sünde bedeutende Weib weggeschafft wird, wiederum Weiber verwandt werden, so wird wohl der Gedanke der seyn, dass zur Wegbringung der Sünde aus Israel solches dienen und mithelfen muss, das selbst sündiger Art ist[1]) (Baumgarten II, 277). Sündiger Art müssen jene beiden Weiber seyn, denn sie beabsichtigen mit ihrem Hinwegbringen nur das Wohl der in dem Epha eingeschlossenen רִשְׁעָה. Im Lande Israels kann die רִשְׁעָה nicht mehr bleiben wollen; denn dort wird sie von

1) Als völlig verfehlt und dem Zusammenhang geradezu widersprechend müssen wir es bezeichnen, wenn Neumann die beiden Weiber „als Boten der himmlischen Welt, der lichten Aetherhöhe droben, der sie dienen, verwandt, und sich regend in ihrer Kraft" bezeichnet und dabei auch an Göthe's Wort: „das ewig Weibliche zieht uns hinan" erinnert. Ist es wohl denkbar, dass in derselben Vision das Weib erst als Bild der Sünde, dann als Bild der (im A. T. nie weiblich gedachten) Himmelsboten gebraucht werde?

Jehova in dem dunkeln Gefängniss eines Epha verschlossen gehalten; es ist daher eine Wohlthat für sie, wenn sie Jemand aus diesem Lande wegführt und in ein Land bringt, wo ihr ein Haus gebaut wird und sie ungestört wohnen kann. In solcher Weise um das Wohl und Gedeihen der Sünde besorgt ist aber nur der Vater der Sünde, der Satan; sonach werden wir wohl unter den beiden Weibern dienstbare Geister des Satans, Schwestern jener רִשְׁעָה zu verstehen haben, welche der bisher in Israel wirksamen Sünde, die fortan nach Jehovas Willen Israel nicht mehr länger verführen darf, eine andere Wohnung und einen neuen Wirkungskreis im Lande Sinear verschaffen. Indem aber jene Beiden die רִשְׁעָה aus Israel wegführen, müssen sie wider ihre eigene Absicht der Absicht Jehovas dienen, als der da will, dass fernerhin in seinem heiligen Lande keine Sünde mehr wohnen und verführen soll. Der Weiber sind gerade zwei, weil ihrer so viele erforderlich sind, um ein so schweres Gewicht, wie das des Epha mit dem Weibe darinnen und dem Bleideckel darauf ist, fortzuschaffen. Damit sie es aber leicht fortschaffen können, ohne weiter das heilige Land mit ihrer Unreinheit zu berühren und zu verunreinigen, haben sie Flügel, und zwar Flügel eines Storches (über חֲסִידָה vgl. Ges. *thes.*). Der Storch kommt hier nicht in Betracht, sofern er ein Zugvogel ist (Hofmann, Umbreit, Baumgarten II, 277, Schlier), denn sonst müsste man an ein periodisches Wegfliegen und ein eben so periodisches Zurückkehren denken; — auch nicht weil derselbe rasch fliegt (Maurer), denn andere Vögel fliegen weit schneller; — noch weniger freilich weil חֲסִידָה die *pia avis* ist und die Schwingen der beiden Weiber als „fromme liebegetragene Fittige" bezeichnet werden sollen, indem „die Weiber, welche ausgehen vom Herrn, die Gottlosigkeit zu verbannen, sich schwingen auf lichtem Fittig, Schwinge voll Liebe und Huld, Schwinge, welche die Ihren versorget in liebender Treue und in hingebender Inbrunst geistgetragener Macht" (Neumann); denn die Weiber sind keine Himmelsboten, wie wir oben sahen — sondern insofern, als der Storch ein unreiner Vogel ist, vgl. Lev. 11, 19 (Hieronymus, Rosenmüller, Hitzig). Indem

den Weibern Flügel von einem unreinen Vogel gegeben werden, will das Gesicht [illegible] dass sie, obwohl dem Willen Gottes, der auf eine Hinwegbringung der Sünde aus dem Lande Israels gerichtet ist, dienend, dennoch unreiner, sündiger Art sind. Unter den unreinen Vögeln ist es gerade der Storch, dessen Flügel den Weibern gegeben werden, weil so die Grösse der Flügel im richtigen Verhältniss zur Grösse des Leibes der Weiber steht (Hengstenberg). In diesen Flügeln der Weiber war Wind, d. h. derselbe fing sich in ihnen, so dass sie vom Winde geschwellten Segeln glichen und der Flug ein um so schnellerer war. Jehova lässt den Wind der Absicht der Weiber zu Hülfe kommen; denn er will, dass die Sünde möglichst rasch aus dem Lande Israels entfernt werde. Zur Form וַתִּשֶּׂאנָה vgl. Ges. §. 74, 3. Anm. 4. In V. 10 steht die Masculinform הֵמָּה inmitten von Femininformen zur Bezeichnung weilicher Subjecte. Ein derartiger Gebrauch von Masculinformen statt der normalen Femininformen ist zu häufig (vgl. Gesenius §. 121, 6. Anm. 1; §. 137, 1), als dass man mit Neumann auf Grund dieses הֵמָּה behaupten könnte: „Es scheint also ein männliches doch in ihrer weiblichen Natur herausgekehrt, die Macht und Kraft, in der sie als Sieger über eine Gewalt erscheinen, der die ganze Erde erlegen.“ Auf die Frage des Propheten, wohin die beiden Weiber jenes Epha — natürlich mit seinem Inhalte, dem Weibe; denn eben um dessentwillen fragt der Prophet — zu bringen im Begriffe sind, erwiedert der Engel, dass sie es nach dem Lande Sinear hinführen, um ihm dort ein Haus zu bauen. לָהּ mit erweichtem Suffix für לָהּ, vgl. Ew. §. 94 b. 3; §. 247 d. Da nun nicht wohl denkbar ist, dass die Weiber dem Epha als solchem eine Wohnung bauen wollen, und auch die Frage des Propheten nicht sowohl auf das Epha, als vielmehr auf das darin befindliche Weib abzielt, so hat man anzunehmen, dass hier synekdochisch das Continens pro contento genannt werde, und das Suff. von לָהּ, welches sich allerdings zunächst auf הָאֵיפָה bezieht, ist sachlich auf das Weib im Epha zu beziehen; gleiche Bewandtniss hat es dann auch mit der Femininform הֻנִּיחָה und dem Suff. von מְכֻנָתָהּ,

im Lande Israels darf die Sünde nicht weiter bleiben und ihre Macht ausüben; so wird sie denn nun in das Land Sinear gebracht und dort ihr eine Wohnstätte errichtet. Schon diess, dass der Sünde im Lande Sinear eigens eine Wohnung gebaut wird, weist darauf hin, dass sie dort keineswegs, wie Neumann will, in ihren Fesseln bleibe und für todt gelte; vielmehr soll sie dort einen neuen Wirkungskreis und eine neue Heimath finden. Im Lande Sinear mag die Sünde fortan ihr Wesen treiben und Sünder zu immer neuen Sünden verführen. Denn gleichwie das Land Juda und überhaupt das ganze Land Kanaan mit seiner Hauptstadt Jerusalem das Land des Volkes Gottes ist, so wird das Land Sinear mit seiner Hauptstadt Babylon durchweg in der Schrift als das Land der widergöttlichen und gottfeindlichen Weltmacht betrachtet. Im Lande Sinear hatte die Weltmacht ihren Anfang genommen, Gen. 10, 10; in Babel hatte die Menschheit im Vertrauen auf ihre Einheit und Stärke jenes Werk des Thurmbaues unternommen, welches ihre Scheidung in einzelne Sprachen und Völker nothwendig machte, Gen. 11, 1 ff.; das babylonische Weltreich war das erste der Weltreiche, welche in ununterbrochener, successiver Dauer währen sollen, bis das Reich Gottes allen Reichen dieser Erde ein Ende macht, Dan. 2; in der Apokalypse ist Babylon Bezeichnung der Welthauptstadt, des Sitzes des Weltverkehrs, der Weltlust und der über die ganze Welt vermittelst ihrer Reize Macht ausübenden und herrschenden Sünde, Apoc. 14, 8; 16, 9; 17; 18; vgl. Baumgarten II, 278 ff. In diesem zu Gott in principieller Feindschaft stehenden Lande mag die Sünde fortan weilen und ihre verführerischen Reize entfalten, bis Gott dermaleinst auch ihrer dortigen Herrschaft ein Ende bereiten wird. Für jetzt aber wird ihr dort eine Wohnung bereitet, und sobald dieselbe fertig ist (וְהוּכַן), sobald die ihrer Aufnahme und ihrer Herrschaft günstigen Verhältnisse im Lande Sinear durch die beiden anderen gottfeindlichen, satanischen Mächte (die beiden Weiber) hergestellt sind, wird sie dort auf dem ihr als Stätte des Bleibens zubereiteten Orte niedergelassen und ihr dadurch dort wieder zur Befriedigung verholfen (הֻנִּיחָה). Die Worte וְהוּכַן

וְהֻנִּיחָה וגו׳ sind wohl nicht vom Standpunkte der Erfüllung des hier von dem Propheten in seinen Anfängen Geschauten ausgesprochen, so dass zu übersetzen wäre: *und das Haus ist hergestellt und das Epha niedergelassen* (Neumann); noch auch wird man sie als Versicherung, dass das Haus der Sünde im Lande Sinear hergestellt und ihr dort eine Stätte des Bleibens bereitet werde, zu fassen und darnach zu übersetzen haben: *es wird hergestellt* u. s. w. (Theiner, Rückert, Maurer, Hesselberg, Umbreit): denn dass die Weiber ihr Vorhaben werden ausrichten können, liess sich von selbst erwarten. Es wird daher wohl mit den fraglichen Worten gesagt seyn sollen, wann es dazu komme, dass die aus Israels Grenzen verbannte Sünde ihre Ruhestätte im Lande Sinear finden werde: sobald nemlich ihre dortige Wohnung hergestellt seyn wird. Darnach ist denn וְהוּכַן als hypothetischer Satz zu fassen, vgl. Ewald §. 357; Ges. §. 155, 4. a., wozu וְהֻנִּיחָה den Nachsatz bildet (Ewald, Baumgarten, Bunsen). Die Form הֻנִּיחָה selbst ist eine stark an das Hiphil erinnernde Hophalform (3. Fem. Sing. Perf.) von נוּחַ. Die Bildung geht aus von einer Wurzelgestalt ינח, deren י sich gleich dem נ der Verba primae נ im Hiphil und Hophal assimilirt. Darnach sollte das Hophal eigentlich lauten הֻנַּח. Allein es ist hier der Vocal ִי, welcher in dem Activum der Causativbildung dem letzten Radical vorhergeht, ausnahmsweise auch im Passivum festgehalten. Die Form הֳקִימַת Dan. 7, 4 bietet nur eine sehr entfernte Aehnlichkeit dar, da deren Bildung nicht von einer Wurzelgestalt יקם, sondern קוּם ausgeht. Die Form מְכֻנָתָהּ, welche eine beabsichtigte Annomination an הוּכַן bildet, leitet sich ab von מְכוֹנָה; wegen des in מכנתה forteilenden Tones trat eine Abstumpfung des O-lautes in den U-laut ein, vgl. מְנוּסִי von מָנוֹס. Die defective Schreibung mit Kibbuz ist nur zufällig. Zur Bedeutung von מְכֻנָתָהּ vgl. Stellen wie Esr. 3, 3; Ex. 15, 17; 1 Kön. 8, 13. 39. 43.

Die Sünde ist zur Zeit zwar noch eine verführerische Macht in Israel, mit welcher im ganzen Lande Buhlschaft getrieben wird. Aber es wird durch Jehovas Veranstalten dermaleinst eine Zeit

kommen, da die Sünde — als verführerische Macht gedacht — aus Israels Grenzen hinweggebannt und nicht mehr im Stande seyn wird, eine Verwüstung unter dem Volke Gottes anzurichten. Nicht früher aber kann jene Zeit kommen, als bis alle diejenigen, welche sich an die Sünde hingegeben haben, durch Gottes Gerichte aus dem Volke Gottes werden hinweggetilgt seyn. Denn erst durch das Anschauen dieser Gerichte Gottes wird in dem Volke die Gesinnung herangebildet, kraft deren die Lockungen der Sünde keinen Eingang mehr bei ihm finden. Darum konnte denn auch das Gesicht, welches die Wegschaffung der Sünde aus Israel darstellt, erst auf dasjenige folgen, welches Gottes Gericht über die Sünder in Israel veranschaulichte.

Das achte Gesicht.

Cap. 6, 1—8.

V. 1—3. Und ich erhob wiederum meine Augen und sah ein Gesicht, und siehe vier Wagen kamen hervor zwischen den zwei Bergen, und die Berge waren eherne Berge. An dem ersten Wagen waren rothe Rosse, und an dem zweiten Wagen schwarze Rosse, und an dem dritten Wagen weisse Rosse, und an dem vierten Wagen gesprenkelte, rothe Rosse. Im achten Gesichte sieht der Seher vier Wagen zwischen den beiden Bergen hervorkommen. Nach V. 5 gehen diese Wagen aus von dem Platze vor dem Angesichte des Herrn der ganzen Erde. Es müssen also die beiden ehernen Berge in der Vision Jehovas Wohnstätte umschliessen. Somit können nun aber unter den beiden Bergen weder wirkliche Berge, etwa der Zion oder Moria (Osiander, Maurer, Umbreit, Hofmann) verstanden werden, noch können sie eine poetisch-mythologische Bezeichnung des Aufenthaltsortes der Winde, welche man nach V. 5 unter den Wagen zu verstehen hat, seyn wollen (J. D. Michaelis, Burger), noch auch können die Berge Symbole der seine Gemeinde

schützenden Macht Gottes (Hengstenberg, Neumann S. 257) oder Symbole des Morgenlandes und Abendlandes als des doppelten Mittelpunktes der Weltmacht (Baumgarten II, 387) seyn. Letzteres geht um so weniger an, als in diesem Gesichte nicht Ost und West, sondern das Nordland und das Südland als der doppelte Mittelpunkt der Weltmacht erscheint. Darnach wird denn auch der Artikel vor הֶהָרִים die Berge nicht als bereits anderweitig bekannte Berge, sondern als die bestimmten Berge bezeichnen sollen, welche den Hintergrund der sich dem Propheten in dem Gesichte eröffnenden Scene bilden (Hitzig, Neumann S. 241). Umschliessen aber die beiden Berge den Ort, welcher in der Vision als der Aufenthaltsort Jehovas sich darstellen soll, so werden wir zur Erklärung, wesshalb dieselben aus Erz bestehen, uns nicht daran zu erinnern haben, dass Erz das rechte Kriegsmetall ist (Hofmann, Baumgarten II, 388) und Krieg es ist, den die vier Wagen über die Erde bringen sollen — wäre diess die Meinung, so hätten wohl die Wagen als eherne bezeichnet werden müssen, — sondern wir sehen darin, dass jene Berge ehern sind, eine Hindeutung darauf, dass die Wohnung Jehovas unerschütterlich und unnahbar ist; denn eherne Berge können nicht bersten und eherne Berge vermag Niemand zu übersteigen (ähnlich fassen die meisten Ausleger die Bedeutung des Erzes). Von der Wohnung Jehovas, welcher der Herr der ganzen Erde ist, gehen also jene vier Wagen aus; von Jehova werden sie daher auch ausgesandt seyn. Ueber die Wagen selbst, sowie über die Farben der Rosse und die Bedeutung des Wortes אֲמֻצִּים siehe zu V. 4 und besonders zu V. 8. In der Form מַרְכְּבוֹת statt מֶרְכְּבוֹת (von מֶרְכָּבָה) ist infolge der Anhängung der schwereren Endung וֹת der breitere E-laut in den helleren A-laut verkürzt worden, vgl. Joel 2, 5; Mich. 5, 9. Unter einer מֶרְכָּבָה verstehen die Rabbinen ein Gespann von vier Rossen; jedenfalls bezeichnet es immer einen stattlichen Wagen.

V. 4. 5. Und ich antwortete und sprach zu dem Engel, der zu mir redete: was sind diese, mein Herr? Und es antwortete der Engel und sprach zu mir: diese

sind die vier Winde des Himmels, ausziehend, nachdem sie gestanden bei dem Herrn der ganzen Erde. Der Engel erklärt die rossebespannten Wagen für die vier Winde des Himmels, nicht für vier Geister des Himmels (Neumann); denn sonst würde הַשָּׁמַיִם völlig bedeutungslos seyn, da doch nicht der Gegensatz zu Geistern der Erde beabsichtigt seyn kann, auf der anderen Seite aber vier Geister, welche als die vier Geister des Himmels *κατ᾽ ἐξοχήν* bezeichnet werden könnten, der Schrift, wie Neumann selbst zugibt, unbekannt sind. Indem aber der Engel so die Wagen als die Winde des Himmels deutet, erklärt er nur das plastische Bild der Wagen durch ein neues, minder plastisches und greifbares Bild (so fast alle Ausleger). Wir werden sonach anzunehmen haben, dass die vier Winde selbst in der Vision erschienen seyn würden, wenn sie eben eine greifbare, plastische Gestalt hätten, wie solche in einer für das Auge berechneten Vision nothwendig ist; ferner, dass die vier Winde das durch das Bild eigentlich Gemeinte vollständiger und verständlicher ausdrücken, als die vier Wagen. Zur Erklärung dessen nun, was unter diesen beiden Bildern eigentlich zu verstehen sey, ist es ebenso unthunlich, mit Hengstenberg von der Voraussetzung auszugehen, dass die Winde des Himmels ein fest ausgeprägtes Symbol der göttlichen Strafgerichte seyen, als mit Baumgarten II, 381 ff. von der Voraussetzung, dass die Rosse, und somit auch die Gespanne von Rossen in der Schrift irdische Kriegsgewalten versinnbilden; von ersterem muss schon Ez. 37, 9, von letzterem 2 Kön. 2, 11. 12[1]), sowie der Umstand abhalten, dass bei dieser Erklärung nicht die vier Winde des Himmels, sondern die vier Wagen als das deutlichere, verständ-

1) Zwar meint Baumgarten a. a. O., dass durch die Entrückung Elias auf einem feurigen Wagen mit feurigen Rossen Jehova habe zeigen wollen, dass es auf seiner (Jehovas) Seite nicht an entsprechender Wehr und Macht gegen die Heidenmacht fehle; allein Elia soll doch durch seine Entrückung nicht der Gewalt der Heidenmacht entnommen werden!

lichere Bild angesehen werden müssten. Die Auslegung hat aber vielmehr von der Bedeutung der vier Winde als des deutlicheren Bildes auszugehen. Die Winde werden von Jehova zu verschiedenen Zwecken gebraucht, überhaupt als seine Diener und Boten verwandt, vgl. Ps. 104, 4; bald bedient er sich ihrer, ein Volk in die vier Winde zu zerstreuen, Jer. 49, 36, bald todten Gebeinen neues Leben einzuhauchen, Ez. 37, 9, bald Dinge oder Personen an einen anderen Ort hinzubringen, Ez. 8, 3. Die letztere Aufgabe werden die vier Winde auch hier zu erfüllen haben, da sie in der Vision unter dem Bilde von Wagen versinnlicht waren, und wenigstens zwei von ihnen nach V. 8 Jehovas רוחי in das Land des Nordens zu bringen und an demselben zur Ruhe kommen zu lassen haben. Somit kommen denn hier die Wagen oder die vier Winde insofern in Betracht, als sie die Mittel sind, durch welche Jehova irgend etwas — hier seine רוחי — an andere Orte hinbringen lässt. Dass Jehova gerade die Winde zu diesem Dienste verwendet, zeigt, dass er mit Sturmesgewalt und Sturmeseile seine Sendung vollzogen werden lässt. Der Wagen werden sonach gerade vier seyn, weil es vier Winde des Himmels gibt; wenn Jehova nun alle vier Winde des Himmels aufbietet, so soll hiedurch die Vorstellung gewirkt werden, dass Jehova sich aller ihm zu Gebote stehender Mittel bedient, um das über die Erde hinzuführen, was er über dieselbe hingeführt wissen will; vgl. Theodorus Mopsv. zu d. St.

V. 6. 7. Woran die schwarzen Rosse sind — die ziehen aus nach dem Lande des Nordens; und die weissen sind ausgezogen hinter ihnen drein; und die gesprenkelten sind ausgezogen nach dem Lande des Südens; und die rothen sind ausgezogen und suchten dahinzugehen, zu durchziehen die Erde, und Er sprach: gehet hin, durchziehet die Erde. Und sie durchzogen die Erde. Diese beiden Verse sind noch als Fortsetzung der Rede des Engels in V. 5 zu betrachten (so mit Maurer, Hofmann gegen Rosenmüller). Denn als der Prophet die Wagen erblickte, fuhren dieselben bereits aus den ehernen Bergen hervor

und in die Welt hinein. Die Weisung, wohin sie fahren sollten, musste ihnen daher schon zugekommen seyn, bevor der Prophet sie auf der ihnen vorgezeichneten Bahn dahin ziehen sieht; und es konnte somit nur der Engel dem Propheten Mittheilung von der Sendung machen, mit welcher die einzelnen Wagen betraut waren. Dann ist aber Subject zu ויאמר V. 7 Jehova, der Herr der ganzen Erde. Mit den Worten ותתהלכנה בארץ erzählt nun der Engel, dass, nachdem auch noch die Rosse des letzten Wagens von Jehova ihren Wirkungskreis angewiesen erhalten, nun sämmtliche Wagen über die Erde dahingezogen seyen, und zwar ein jeder in das ihm angewiesene Gebiet der Erde. Subject zu ותתהלכנה können nemlich wegen der Verschiedenheit des Genus nicht האמצים seyn, sondern nur die sämmtlichen vier מרכבות (Ewald, Neumann). In dem ersten Gliede von V. 6 liegt ein Anakoluth vor, insofern das Prädicat יצאים zu הסוסים statt zu dem durch בה indicirten מרכבה bezogen ist. Das Land des Nordens, wohin die schwarzen Rosse mit ihrem Wagen ziehen, ist das Euphrat- und Tigrisland, das Land Babels, vgl. zu 2, 10. Die weissen Rosse zogen אל־אחריהם. Diess will nicht mit Ewald übersetzt werden *nach hinter sich* d. i. nach Westen; denn sonst müsste man nicht nur erwarten, dass die אמצים nach Osten zögen, damit auch in der That alle vier Himmelsgegenden genannt würden; sondern es kann auch darum durch אל־אחריהם nicht der Westen gemeint seyn, weil für den Hebräer im Westen nur das grosse Meer mit seiner Inselwelt lag. Daher ist אל־אחריהם zu übersetzen durch *hinter ihnen*, nemlich den schwarzen Rossen, *her*, also ebenfalls nach dem Lande des Nordens (so die meisten Ausleger). Die gesprenkelten Rosse zogen nach dem Lande der Rechten, d. i. des Südens. Wie unter dem Lande des Nordens nicht alle nördlich von Palästina gelegenen Länder, sondern speciell das Land Babels zu verstehen ist, so auch unter dem Lande des Südens nicht alle im Mittag von Palästina belegenen Länder, sondern speciell das Land Egypten, vgl. Dan. 11, 5 ff.

V. 8. Und er rief mir zu und sprach zu mir also:

siehe, die da ausziehen nach dem Lande des Nordens, lassen zur Ruhe kommen meinen Geist am Lande des Nordens. Subject zu וַיַּזְעֵק und וַיְדַבֵּר ist nicht Jehova (Neumann), sondern der deutende Engel; denn Jehova verkehrt in der Vision mit dem Propheten nicht unmittelbar, sondern nur entweder durch seinen Engel oder durch den deutenden Engel. Da nun ersterer in diesem Gesichte nicht auftritt, so muss der deutende Engel Subject seyn. Der deutende Engel erhebt, nachdem er dem Propheten erklärt hat, wohin die vier Wagen ziehen, seine Stimme aufs Neue, und ruft ihm jetzt laut, gleichsam ihn anschreiend (וַיַּזְעֵק), zu, was die Aufgabe der Gespanne, zunächst der nach dem Nordlande ausgezogenen schwarzen und weissen Gespanne sey. Dieselben lassen Jehovas רוּחַ im Nordlande ihre Ruhe finden. Das Suffixum von רוּחִי bezieht sich natürlich nicht auf den deutenden Engel, sondern auf den durch den Engel redenden Jehova. Zu dem Ausdruck הֵנִיחַ רוּחַ sq. בְּ bietet der Ausdruck הֵנִיחַ חֵמָה בְּ Ez. 5, 13; 16, 42; 24, 13 eine unverkennbare Analogie und ist ersterer nach letzterem zu erklären. In dem Ausdruck הֵנִיחַ חֵמָה בְּ bedeutet das Verb. הֵנִיחַ nicht das Niederlassen des Zornes auf Etwas, sondern das seine Ruhe Finden lassen, das sich Sättigen lassen des Zornes an Etwas oder an Jemandem, vgl. Ez. 5, 13. So wird denn auch der Ausdruck הֵנִיחוּ אֶת־רוּחִי וגו׳ bedeuten: sie lassen meinen Geist dadurch, dass er all sein Streben und Begehren an dem Lande des Nordens ausrichtet, seine Ruhe an demselben finden, daran sich völlig sättigen und befriedigen. Ein solches Drängen nach Befriedigung durch Machterweisung, wie es diesem Ausdruck zu Grunde liegt, kann nun aber nur von Jehovas Zorngeist ausgesagt werden; dem wiedergebärenden und verklärenden Gnadengeiste Jehovas ist ein solches ungestümes, heftiges Drängen nach Selbstbefriedigung fremd. Um den ein neues Leben entzündenden Geist der Gnade an einem Orte wirksam werden zu lassen, bedient sich Jehova auch nicht solcher Mittel, wie sie hier in unserer Vision als die Werkzeuge erscheinen, vermittelst deren Jehova seine רוּחַ in das Land des Nordens bringt und daselbst

zur Ruhe kommen lässt; seinen Geist der Gnade giesst Jehova einfach aus über diejenigen, welchen er ihn verleihen will, vgl. Sach 12, 10; Joel 3, 1; Jes. 44, 3; Ez. 39, 29. Die רוח Jehovas ist daher hier nach derjenigen Seite ihres Wesens gemeint, wonach sie eine רוח משפט ורוח בער (Jes. 4, 4), ein Geist des Zornes, Gerichtes und der Rache ist, vgl. die Ausdrücke ארך רוח, קצר רוח. Darnach kann denn der Sinn von V. 8 nicht seyn, dass Jehova vermittelst seines Geistes durch Gerichte hindurch ein neues Leben in dem Nordlande entzünden und so auch das Nordland (überhaupt die Heidenwelt) zu einer Wohnstätte seines Geistes machen werde (*Umbreit*, *Schmieder*, *Neumann*), sondern nur der, dass Jehova seinem Zorngeiste an dem Nordlande völlig freien Lauf, denselben sich bis zur vollständigen Befriedigung an dem Nordlande bethätigen lassen wird (so fast alle Ausleger). Dass diess der Sinn sey, wird auch durch den Zusammenhang der Visionen unter einander bestätigt. Denn ist Israel, wie das sechste und siebente Gesicht verheissen haben, einmal von aller Sünde gereinigt und hat die Sünde nur noch im Lande Sinear, dem Nordlande, dem Mittelpunkte der Weltmacht, eine Wirkungsstätte gefunden, dort ihre Wirksamkeit aber auch ungehindert entfalten können, so müssen wir erwarten, dass des heiligen Gottes Hass wider alle Sünde sich nun in Gerichten über das sündige Nordland, den Mittelpunkt der sündigen Weltmacht, erweisen werde. Haben nun die nach dem *Lande des Nordens* ausgezogenen Gespanne die Aufgabe, den Zorngeist Jehovas an dem *Lande des Nordens* zur Ruhe kommen zu lassen, so wird auch das nach dem Lande des Südens abgegangene Gespann die gleiche Aufgabe an dem Lande des Südens, und das die ganze (übrige) Erde durchstreifende Gespann die gleiche Aufgabe an der ganzen (übrigen) Erde zu lösen haben. Denn die Bevölkerung der ganzen Erde bildet eine einheitliche, sündliche Weltmacht im Gegensatz zu Israel, dem Volke Gottes. Darum wird auch die ganze Erde von den Zorngerichten Jehovas heimgesucht. Als Mittelpunkte und Hauptvertreter dieser sündigen, das Volk Gottes bedrückenden Weltmacht haben sich bis

jetzt vorzugsweise das Land des Nordens und das Land des Südens d. i. Egypten erwiesen; daher werden auch diese beiden Länder insbesondere als solche namhaft gemacht, über welche der Zorn Jehovas jetzt losbricht.

Wir haben bei unserer Auslegung bis jetzt die Farbe der Rosse an den verschiedenen Wagen ausser Acht gelassen. In der Beschreibung des Gesichtes V. 2 und 3 erscheinen die vier Wagen von Rossen je einer bestimmten Farbe gezogen: der erste Wagen von rothen, der zweite von schwarzen, der dritte von weissen Rossen; die Rosse des vierten Wagens werden als בְּרֻדִּים אֲמֻצִּים bezeichnet. Auch in der Deutung des Bildes V. 6 und 7 werden wieder vier Wagen erwähnt, mit Rossen je einer bestimmten Art bespannt. Der mit סוּסִים אֲדֻמִּים bespannte erste Wagen von V. 2 scheint aber hier nicht mehr vorzukommen; vielmehr ist jetzt der Wagen mit den schwarzen Rossen der erste, der mit den weissen Rossen der zweite; dagegen scheint der letzte oder vierte Wagen in der Beschreibung des Gesichtes, also der Wagen mit den סוּסִים בְּרֻדִּים אֲמֻצִּים, sich jetzt in der Auslegung zu zwei Wagen zu besondern, nemlich zu einem dritten mit סוּסִים בְּרֻדִּים, und zu einem vierten mit סוּסִים אֲמֻצִּים bespannten Wagen. Die Erklärungen dieser Erscheinung lassen sich, je nachdem sie das Wort אֲמֻצִּים in seiner gewöhnlichen Bedeutung *starke* nehmen oder in einer sonst ungewöhnlichen Bedeutung von einer Farbe verstehen, in zwei Classen scheiden. I. Am Leichtesten machen es sich diejenigen, welche, wie Hitzig, Maurer annehmen, in V. 6 sey entweder durch eine Nachlässigkeit das אֲמֻצִּים nach בְּרֻדִּים weggelassen und dagegen in V. 7 durch ersteres das אֲדֻמִּים von V. 2 ersetzt, oder das אֲמֻצִּים V. 7 sey Schreibfehler für אֲדֻמִּים. Allein solche Nachlässigkeit dem Verfasser selbst zuzutrauen, sind wir nicht berechtigt; gegen die Annahme aber, dass die Lesart אֲמֻצִּים durch Versehen eines Abschreibers entstanden sey, spricht die Thatsache, dass sich für die Lesart אֲדֻמִּים V. 7 kein einziger Zeuge, auch nicht die Peschito[1])

1) Die Peschito setzt zwar statt אֲמֻצִּים V. 7 dasselbe Wort (*sumoke*

aufführen lässt. Daher nahmen andere Ausleger, wie Hengstenberg, Umbreit (vgl. Hesselberg) an, das אֲמֻצִּים V. 3 beziehe sich auf alle Rosse an den vier Wagen von V. 2 und 3 zusammen und unter den אֲמֻצִּים in V. 7 seyen die in V. 2 genannten סוּסִים אֲדֻמִּים als die vorzugsweise starken gemeint. Allein אֲמֻצִּים V. 3 auf alle in V. 2 und 3 genannten Rosse zu beziehen, ist eine grammatische Unmöglichkeit; es müsste diess durch אֲמֻצִּים כֻּלָּם ausgedrückt seyn. · Und dass die rothen Rösse V. 2 die vorzugsweise starken (Vulg. *robustissimi*) gewesen seyen, lässt sich um so weniger aus dem Artikel in הָאֲמֻצִּים V. 7 folgern, als dieser Artikel bei אֲמֻצִּים V. 7 nicht anders steht, als bei שְׁחֹרִים, לְבָנִים, בְּרֻדִּים V. 6, nemlich als Zurückweisung auf bereits früher genannte Eigenschaften der verschiedenen Rossepaare. Neumann meint, unter הָאֲמֻצִּים V. 7 sollen sämmtliche erwähnte Rosse zusammengefasst werden, von dem Thun der rothen Rosse (V. 2) aber werde gesondert nichts gesagt. Wenn er zur Begründung dieser Ansicht bemerkt, S. 252: „Es [das Thun der rothen Rosse] ist ein allgemeines, gerade wie 1, 8 der Ritter auf rosigem Ross einsam und gebietend den Andern steht, und doch auch sie alle von dem Roth seiner flammenden Liebesgluth getragen erscheinen. *Liebe* ist es, welche aller heil'gen Gottesboten in Licht verklärte, zum Licht verklärende Fittige schwingt", so ist bereits oben nachgewiesen, dass die vier Wagen nicht Liebe und Gnade, sondern Gericht und Verderben über die Erde dahinzutragen ausgezogen sind. Fein- und ansprechend ist die Erklärung Hofmanns, welcher sich auch Ebrard, Apokalypse S. 91, Baumgarten, Auberlen, Daniel S. 57, Schlier, Dav. Zündel, über die Abfassungszeit des Buches Daniel, S. 251 ff., und mit geringer Umbiegung auch Delitzsch in dem Artikel *Daniel* in Herzogs Realencykl. III, 281 angeschlossen haben.

---

i. e. *rufi*), welches sie V. 2 zur Uebersetzung von אֲדֻמִּים verwandt hatte; allein das בְּרֻדִּים אֲמֻצִּים V. 3 gibt sie nur durch Ein Wort (*urge* i. e. *versicolores*), welches denn auch V. 6 für בְּרֻדִּים wiederkehrt.

Hofmann nimmt an, das in der Vision zuerst genannte Gespann mit den rothen Rossen werde in der That bei der Deutung der Vision übergangen, da zur Zeit des Propheten das bereits vorüber gewesen sey, was es bedeutete. Dagegen theile sich das vierte Gespann der Vision in der Deutung des Engels in zwei selbstständige Gespanne, das eine mit gesprenkelten, das andere mit starken Rossen. Nach Dan. 2 u. 7 versteht H. die rothen Rosse, deren Farbe gleich der Farbe des Goldes und des Menschen gewesen, von der chaldäischen Kriegsgewalt; die schwarzen und weissen Rosse, deren Farben einen ähnlichen Gegensatz bilden sollen wie Bär und Panther, Widder und Ziegenbock, Brust und Lenden, sollen dann die persische und die griechische Kriegsmacht bedeuten, welche beide ihre Aufgabe im Nordlande zu lösen hatten; durch die gefleckten Rosse endlich werde die Kriegsgewalt des Antiochus Epiphanes und durch die starken Rosse die letzte Danielische Kriegsmacht (die römische) versinnbildlicht; beide, die griechische und die römische Kriegsmacht seyen in der Anschauung der Vision in eine einzige zusammengefasst, da ihnen beiden eine Mischung aus Verschiedenartigem gemeinsam sey[1]). Dieser jeden-

1) Diese Deutung Hofmanns findet sich wenigstens in ihren Grundzügen, und vielfach auch in ihren feineren Einzelheiten, bereits bei den ältesten Auslegern; erst die neueren Interpreten seit der Reformation sind nach dem Vorgange des Theodorus Mopsv. davon abgegangen. Schon das Targum erklärt zu V. 5 die vier Wagen von vier Königreichen. Hieronymus versteht unter den rothen Rossen die grausamen und blutgierigen Babylonier; unter den schwarzen Rossen die Meder und Perser, welche unter Ahasverus alle Juden tödten wollten; unter den weissen Rossen die Macedonier, zu deren Zeiten die Makkabäer glänzende Siege errangen; unter den bunten starken Rossen die Römer, welche sich den Juden zum Theil milde, zum Theil grausam erwiesen. Das von den סוסים ברדים gebildete Gespann V. 6 hält Hieronymus für identisch mit dem Gespann der סוסים אמצים V. 7. Nach Raschi bedeuten die rothen Rosse Babel als das goldene Haupt des Monarchienbildes Dan. 2; die schwarzen Rosse deutet er von den

s höchst geistvoll durchgeführten Deutung stehen aber doch
nche Bedenken entgegen, welche ihre Richtigkeit sehr zweifel-
t machen. Wenn das achte Gesicht, wie zu V. 8 dargethan
rde, eine Bestrafung der Weltmacht veranschaulichen sollte, so
te dazu nicht wohl die Darstellung der Aufeinanderfolge der
elnen Weltreiche verwandt werden können; denn dadurch,
s ein Volk die Weltherrschaft an das andere abgeben muss,
d die Weltmacht selbst nicht gestraft; diese wird vielmehr
: verschieden, bald von diesem, bald von jenem weltherrschen-
ı Volke repräsentirt. Von dem Gerichte über das letzte und
limmste Weltreich würde dazu noch in dieser Vision gar nicht
Rede seyn. Ferner, wurde das chaldäische Weltreich in der
utung der Vision von dem Engel übergangen, weil es seine
fgabe, die Vernichtung des assyrischen Reiches, bereits vollen-
; hatte, so musste auch das persische Weltreich übergangen
rden; denn auch dieses hatte seine Aufgabe, die Züchtigung
s chaldäischen Weltreiches, bereits ausgerichtet; dass es zur
it des Propheten noch bestand, thut da nichts zur Sache, wo
sich um das von demselben zu übende Gericht handelt. Un-
türlich ist es weiter, wenn aus dem vierten Wagen der Vision
der Deutung zwei Wagen werden; warum war nicht gleich von
meherein das babylonische Reich ebenso wie das assyrische

Medern und deren schwarzer Gesinnung gegen Israel; die weissen von den Persern, unter welchen der Tempel wieder aufgebaut werden durfte; die gefleckten von dem griechisch-römischen Reiche (עכ"ום); die starken endlich von Ismael oder den Moslemen. Kimchi versteht das erste Gespann von dem babylonischen, das zweite von dem medopersischen, das dritte von dem griechischen und das vierte vom römischen Weltreich. Das letztere lässt er durch zwei Prädicate, בְּרֻדִּים und אֲמֻצִּים, bezeichnet werden, weil dasselbe ein zertheiltes Reich seyn werde, vgl. Dan. 2, 41; unter den סוּסִים אֲמֻצִּים V. 7 versteht er ebenfalls wie Raschi Ismael oder die Moslemen. Vgl. ferner Cyrillus, Calvin, Oecolampad, Ribera, Sanctius, Vatablus, Cappellus, Coccejus, Calmet, Amelius II, 350 ff.

übergangen, um Raum zu schaffen für das persische, griechische, seleucidische und römische, wenn nun doch einmal nach der Zahl der vier Winde gerade vier Reiche in der Vision zur Anschauung kommen sollten? Noch unnatürlicher aber würde es seyn, wenn das seleucidische mit dem römischen Reiche in der Anschauung der Vision als eine Einheit, welche nur in der Deutung des Engels auseinander gelegt wird, dargestellt wäre; das seleucidische Reich stand in der allerengsten Beziehung zum griechischen Reiche, in der allerfernsten aber zum römischen (vgl. Dan. 8), und auch die Aehnlichkeit, welche Hofmann zwischen dem seleucidischen und dem römischen Reiche geltend macht, dass nemlich in beiden eine Mischung von Verschiedenartigem (Morgenländischem und Abendländischem) wahrzunehmen sey, ist zweifelhaft; wenigstens war diese Mischung von Verschiedenartigem in beiden Reichen eine gänzlich verschiedene und trug das römische Reich einen durchaus abendländischen Charakter, welcher es selbst noch in der Zeit seiner Entartung nicht mit einem morgenländischen Reiche, etwa dem persischen, in Parallele treten lässt. Auch kann man nicht sagen, dass das seleucidische Reich das Gericht Jehovas an dem Lande des Südens, Egypten, vollzogen habe; denn in den Kämpfen der Seleuciden und Ptolemäer werden sich die Niederlagen der beiden Partheien so ziemlich die Wage gehalten haben, vgl. auch Dan. 11. Endlich noch führt der Zusammenhang des achten Gesichtes mit den beiden vorhergehenden zu der Annahme, dass die Weissagungen des achten Gesichtes erst dann eintreten können, wenn die Weissagungen des sechsten und siebenten Gesichtes sich bereits erfüllt haben. Erst wenn Israel von Sünde gereinigt ist und die Heidenvölker, welche ihren Mittelpunkt nach biblischer Anschauung vorzugsweise am Lande Sinear haben, das ausschliessliche Herrschaftsgebiet der Sünde geworden sind, kann über diese das Gericht beginnen. Gehörte aber die Entsündigung Israels noch der dem Propheten fernen Zukunft an, welche er nach 3, 8. 9 erst mit dem Beginn der messianischen Zeit erwarten konnte, so musste diess noch um so mehr mit alle dem, was im achten Gesichte geweissagt war, der Fall seyn. —

Da sonach keine der Deutungen, welche sich an die gewöhnliche Bedeutung von אֲמֻצִּים *validi* anschliesst, die obwaltenden Schwierigkeiten zu lösen vermag, so wird zuzusehen seyn, ob אֲמֻצִּים hier nicht eine von der gewöhnlichen abweichende Bedeutung habe. II. Bereits die LXX und das Targum fassten אֲמֻצִּים V. 3 und V. 7 als Bezeichnung einer Farbe, indem die ersteren übersetzen *ψαροί*[1]), das letztere קְטַמְנִין. Wie aber אֲמֻצִּים zu der Bedeutung *aschgrau* kommen sollte, lässt sich nicht wohl absehen. Bezeichnung einer Farbe wird es aber gleichwohl seyn. Das Richtige sahen bereits Abulwalîd, Kimchi, Calvin, Bochartus, Hierozoicon ed. Rosenmüller I, 53, welcher für seine Erklärung auch Mardochaeus, Pomarius, Ph. Aquinas anführt, ferner L. de Dieu, Vatablus, Coccejus, Venema, Rosenmüller, Ewald, Bunsen, wenn sie אֲמֻצִּים für einerlei mit חֲמוּצִים oder חֲמֻצִּים Jes. 63, 1. 2 ansehen und durch *roth* übersetzen. Die Form אֲמֻצִּים. lässt sich nemlich als eine Erweichung aus חֲמֻצִּים betrachten, wie denn das Verbum אָמֵץ überhaupt nur eine weichere Form für חָמֵץ mit demgemäss modificirter, erweichter Bedeutung ist. Wird daher אֲמֻצִּים zur Bezeichnung einer Farbe gebraucht, so bedeutet es ebenso wie חֲמֻצִּים die scharfe, lebhafte Farbe d. i. das schreiende, grelle Roth. Dass die Buchstaben ח und א in einander übergehen, ist im Semitischen nicht ohne Beispiel[2]). So findet sich 1 Chron. 8, 35 die Schreibung תַּאְרֵעַ für תַּחְרֵעַ 1 Chron. 9, 41. Das chaldäische Verbum אֲלַם *robustus fuit* lautet im Hebräischen חָלַם Hiob 39, 4. Bekannt sind die Uebergänge und Verwechslungen des א und ח im Samaritanischen, vgl. Uhlemann, *institutiones linguae Samaritanae*, I. pg. 13. 14. §. 6, E. a. *s* und b. ζ. Bezüglich des Arabischen vgl. Gesenius, *thes. s. lit.* א pg. 2a.

---

1) Einige Handschriften der LXX bei Hieronymus haben *πυῤῥοί*. Aquila dagegen übersetzt *κραταιοί*.

2) Ueber die nachlässige Aussprache der Gutturale bei den Galiläern und den Palästinensern überhaupt vgl. Frankel, Vorstudien zu der Septuaginta. Leipzig 1841. S. 100 f.

Durch diese Annahme, dass אֲמֻצִּים eine erweichte Form für חֲמֻצִּים sey und *roth* bedeute, lösen sich sämmtliche Schwierigkeiten befriedigend. Die Rosse des vierten Wagens V. 8 werden alsdann durch eine doppelte Angabe ihrer Farbe bezeichnet. Zuerst heisst es, sie seyen בְּרֻדִּים d. h. *hagelicht*, *mit weissen Flecken gesprenkelt* gewesen. Wenn nun hiezu noch die weitere Angabe tritt, dass sie auch *roth* gewesen seyen, so wird diess dahin zu verstehen seyn, dass roth ihre Grundfarbe war, und auf dieser ihrer rothen Grundfarbe weisse Flecken zu bemerken waren. In dem mit rothen Rossen bespannten Wagen V. 7 werden wir sonach auch das erste Gespann von V. 2 wiedererkennen; es wird in der Deutung des Gesichtes zuletzt genannt, weil es nicht, wie die übrigen Gespanne, in ein bestimmtes Land der Erde dahinzieht, sondern die ganze Erde zu durchstreifen hat, und daher sein Ziel auch erst angegeben werden konnte, nachdem das Ziel der übrigen, in einzelne Länder ausziehenden Gespanne bereits namhaft gemacht worden war. In der Anschauung der Vision dagegen erscheint das rothe Gespann zuerst, weil es das weiteste Gebiet zu durchwandern hat und daher den übrigen Gespannen voraneilt. — Die Bedeutsamkeit der Farben der einzelnen Rossepaare, ihre Beziehung zu der Aufgabe der einzelnen Gespanne wird von allen Auslegern anerkannt. Die einzelnen Wagen sollen, wie oben S. 186 f. nachgewiesen wurde, vermitteln, dass Jehovas Zorn an den einzelnen Ländern der sündigen Heidenwelt sich sättigen könne. Verschieden kann nun die Farbe der Rosse jedenfalls nicht seyn nach der Verschiedenheit der Länder, über welche sie Jehovas Zorngericht heraufbringen; denn zwei Gespanne verschiedener Farbe fahren ja in dasselbe Land, das Land des Nordens. Somit wird denn durch die Verschiedenheit der Farben die verschiedene Art bezeichnet seyn wollen, in welcher der Zorn Jehovas sich an den einzelnen Ländern, wohin die verschiedenen Gespanne ziehen, bethätigen wird. Nach dem, was zu 1, 11 S. 65 ff. über die Farben der Rosse des ersten Gesichtes bemerkt wurde, wird das schwarze Gespann über das Land des Nordens Hunger und all die vielgestaltige, düstere Noth (Apoc. 6, 5 ff.)

erhängen, welche um so schmerzlicher empfunden wird, je üppiger und wollüstiger man bisher gewesen; das weisse Gespann wird dann andeuten, dass durch die Gerichte des schwarzen Gespannes eine vollständige Besiegung und Vernichtung des Ungöttlichen im Lande des Nordens herbeigeführt wird. Gerade durch Hunger, Noth und Elend wird die widergöttliche Macht im Lande des Nordens von Jehova besiegt (vgl. Apoc. 18, 7. 8), weil Babel, der Mittelpunkt und die Hauptstadt des Landes des Nordens, in der Schrift immer als eine üppige, wollüstige Stadt geschildert wird, von welcher die Verführung zur sündlichen Lust über die ganze Erde ausgeht, vgl. Jes. 21, 5; 47, 1. 8; Jer. 51, 7; Apoc. 14, 8; 17, 1—5; 18, 3. 11—19. Zu dem zweiten Repräsentanten der widergöttlichen Weltmacht, dem Lande des Südens oder Egypten (vgl. Jes. 19, 23—25; Sach. 10, 11) zieht das Gespann der auf rothem Grunde weiss gesprenkelten Rosse. Roth ist die Farbe des Blutes, weiss die des leuchtenden Sieges. So wird denn durch das nach dem Lande des Südens ausgefahrene Gespann veranschaulicht, dass Krieg und Blutvergiessen der Sache Jehovas wider den zweiten Mittelpunkt der gottwidrigen Weltmacht zum Siege verhelfen werden. Auf dem nach dem Südlande ausgezogenen Gespanne erscheint die rothe und die weisse Farbe vereinigt, während nach dem Nordlande ein rothes und ein weisses Gespann ausging: denn mehr als vier Gespanne konnte der Seher nicht wahrnehmen, da durch die Gespanne die Winde des Himmels veranschaulicht werden sollten, dieser aber nur vier sind. Daher musste der Gedanke, dass die über das Südland verhängten blutigen Kriege den Sieg Jehovas über das widergöttliche Wesen des Südlandes herbeiführen werden, durch die Vereinigung der rothen und weissen Farbe auf dem dahin ausgezogenen Rossepaare veranschaulicht werden. Wenn nun noch das Gespann der rothen Rosse über die ganze Erde dahinzieht, so wird hiedurch angedeutet, dass Jehovas Zorn wider die Sünde der ganzen Erde dadurch zu seiner Befriedigung gelangt, dass er ihre Sünde durch das Gericht blutiger Kriege heimsucht.

Hatten das sechste und siebente Gesicht die Entsündigung

Israels und die Wegschaffung der Sünde aus dem Lande Israels nach dem Mittelpunkte der heidnischen Weltmacht geweissagt, so zeigt uns nun das achte Gesicht, wie Jehova an der heidnischen Weltmacht um dieser ihrer Sünde willen Gericht üben wird. Hiemit kehrt aber das achte Gesicht zum Inhalte des ersten zurück. In der ersten Vision war die heidnische Weltmacht als noch nicht zum Gerichte reif gezeichnet worden. Was nun zwischen der derzeitigen Gegenwart und jener Zeit, da die heidnische Weltmacht zum Gerichte reif geworden seyn wird, dazwischen liege, die Bestrafung der Heiden, welche Israel zerstreut haben (Cap. 2, 1—4), die Sammlung und beginnende Verherrlichung (Cap. 2, 5—17), die Versöhnung (Cap. 3), Geisterfüllung (Cap. 4) und Entsündigung Israels (Cap. 5), haben uns die folgenden Visionen, von der zweiten an bis zur siebenten, enthüllt; ist diess Alles eingetreten, so ist die Zeit gekommen, in welcher das Gericht über die heidnische Weltmacht beginnen kann. Wie nach der Entsündigung des Volkes Gottes dieses Gericht über die Sünde der heidnischen Weltmacht das letzte ist, was der Prophet von der Entwicklung der irdischen Geschichte erwarten kann, so ist auch die Vision, welche ihm dieses Gericht veranschaulicht, die letzte der ihm zu Theil gewordenen Visionen.

Die symbolische Handlung.

Cap. 6, 9—15.

In den bisherigen acht Visionen war dem Propheten gezeigt worden, dass die Zukunft des Heiles, auf welche Israel nach den Verheissungen seiner früheren Propheten wartete, welche aber immer und immer noch nicht anbrechen wollte, gleichwohl sicher eintreten werde; es war ihm ferner auch dargestellt worden, in welcher Weise diese Zukunft des Heiles sich verwirklichen solle; von dem Mittler des Heiles aber, dessen sich Jehova nach den Verkündigungen der alten Propheten zur Herbeiführung des Heiles bedienen wollte, fand sich in den Nachtgesichten nur nebenher

eine kurze, flüchtige Andeutung 3, 9. Um nun die dem Propheten bisher zu Theil gewordenen Aufschlüsse über die Herbeiführung der heilwärtigen Zukunft Israels auch nach dieser Seite hin zu vervollständigen, erhält derselbe jetzt eine neue Offenbarung, welche eigens und in geflissentlicher Ausführlichkeit von dem Mittler des Heiles handelt und diesen Heilsmittler als den verheissenen Sprössling bezeichnet, welcher in Einer Person Priester und Fürst zugleich seyn[1]) und das Haus Jehovas in der rechten Weise bauen werde. Um der Gegenwart ein Bild dieses zukünftigen Heilsmittlers zu geben, erhält der Prophet den Auftrag, dem Hohepriester Josua eine Krone, das Insigne der Königswürde, aufs Haupt zu setzen, damit er so einen Mann darstelle, welcher Priester und König in Einer Person sey. Warum aber soll der Prophet gerade den Hohepriester Josua mit dem Insigne des Königthums, und nicht etwa umgekehrt den Davididen Serubabel mit den Insignien des Hohepriesterthums schmücken? Zur Beantwortung dieser Frage genügt es nicht, darauf hinzuweisen, dass Serubabel, ob zwar aus dem Davidischen Hause entsprosst, doch nicht wirklicher König von Juda, sondern nur persischer Statthalter über Juda war (Hengstenberg). Denn dass Serubabel trotzdem als der derzeitige gottbestellte Herrscher über Israel aus dem zum Träger des heilsgeschichtlichen Berufes erkorenen Davidischen Hause zu betrachten sey, sahen wir bereits zu Hag. 2, 23, vgl. die nachex. Proph. I, 114. Aber auch nicht darum wird gerade Josua als Typus des kommenden Sprösslings mit der Königskrone geschmückt, weil dieses Sprösslings Königthum auf der Grundlage seines hohepriesterlichen Amtes und Werkes ruhen wird (Baumgarten II, 530). Denn wenn diess auch an und

---

1) Diese Weissagung Sacharjas steht also auf der gleichen Höhe alttestamentlicher Heilsverkündigung wie Ps. 110, wo ebenfalls in dem zukünftigen Heilsmittler königliche und priesterliche Würde vereinigt erscheint und derselbe als ein Priester, zwar nicht nach der Weise Aarons, wohl aber nach der Weise Melchisedeks (Gen. 14, 18–20), betrachtet wird, vgl. Hebr. 7.

für sich richtig ist, so wird es doch hier nicht hervorgehoben, vielmehr wird in V. 13 zuerst und am Weitläufigsten von dem Königthum des zukünftigen Sprössling geredet und dann erst von seinem Priesterthum. Indem gerade Josua infolge seiner Krönung als der verheissene Sprössling bezeichnet wird, soll dem Irrthum vorgebeugt werden, etwa zu meinen, jener Sprössling sey bereits in der Gegenwart vorhanden und der als אִישׁ שְׁמוֹ צֶמַח Angeredete sey in Wirklichkeit jener Sprössling. Dass Josua nicht der Sprössling seyn, sondern nur denselben vorbedeuten könne, musste für Jeden sofort klar seyn, da ja der verheissene Sprössling aus dem Hause Davids stammen stammen sollte. Wäre Serubabel, welcher wirklich dem Hause Davids angehörte, zu einem Bilde des Sprösslings gemacht worden, so hätte jener Irrthum viel näher gelegen. Den Auftrag, Josua zu krönen, muss der Prophet noch in derselben Nacht, in welcher ihm die bereits beschriebenen Gesichte zu Theil geworden waren, erhalten haben. Denn nicht nur hängt dieser Auftrag und die damit verbundene Weissagung, wie oben gezeigt, sachlich auf's Engste mit den vorausgehenden Visionen zusammen, sondern wir treffen auch 6, 9 keine neue Zeitangabe, während doch sonst die einzelnen Weissagungen der ersten Hälfte des Sacharjanischen Weissagungsbuches mit genauen Zeitangaben versehen sind.

V. 9—11. Und es erging das Wort Jehovas zu mir also: Nimm von der Gefangenschaft, von Cheldai, Tobia und Jedaja, — und gehe du selbigen Tages, da gehe in das Haus Josias, des Sohnes Zephanjas, dahin sie von Babel gekommen sind, und nimm Silber und Gold und mache eine Krone und setze sie auf das Haupt Josuas, des Sohnes Jozadaks, des Hohepriesters. Der Auftrag, welchen der Prophet nach diesen Versen erhielt, kam demselben nicht zu, als er noch in visionärem Zustande war, noch auch wurde er zum Empfange dieses Auftrags abermals in visionären Zustand versetzt; sondern er befindet sich in dem gewöhnlichen Zustande der Inspiration, in welchem die Propheten ihre Offenbarungen erhalten. Denn weder wird in

V. 9 bemerkt, dass ein neues Gesicht begonnen habe, noch auch wird dem Propheten überhaupt hier etwas zu schauen gegeben; er bekommt vielmehr jetzt nur noch etwas von Jehova zu hören, und dieses Hören ist ein innerlicher Akt des Bewusstseyns. Daher verschwindet auch mit dem letzten Gesichte der deutende Engel und tritt nun nicht wieder auf (gegen Ewald). Die Construction ist in V. 10 und 11 schwerfällig und schleppend; sie zu erleichtern, wollen einige Ausleger, wie Abrabanel, Hitzig, Schegg, Neumann (vgl. Ewald), V. 10 a als Befehl an die Obrigkeit der Kolonie in Jerusalem fassen, durch welchen Befehl derselben kund gethan werde, dass man nach Jehovas Willen die Geschenke, welche die noch in Babel weilenden Juden ihren Volksgenossen in der Heimath zugesandt haben, annehmen dürfe und solle, also: *man nehme von der Gefangenschaft u. s. w.*, *und an selbigem Tage* (an welchem man nemlich die Geschenke in Empfang nimmt) *gehst du u. s. w.* Dieser Erklärung liegt die Voraussetzung zu Grunde, dass man zweifelhaft darüber war, ob man die Geschenke annehmen solle, welche aus unreinem Lande und von Gebern herkommen, auf denen der Verwurf ruhte, dem Aufruf Gottes zur Heimkehr kein Gehör gegeben zu haben. Allein sahen die heimkehrenden Exulanten sich nicht veranlasst, die Geschenke, welche man ihnen bei ihrem Auszug aus Babel für das Haus Jehovas mitgab, vgl. Esr. 1, 4. 6, sowie die Geschenke, welche ihnen später von den persischen Königen und Fürsten gemacht wurden, vgl. Esr. 6, 4. 8. 9; 7, 15, zurückzuweisen, so konnte ihnen auch kein Zweifel darüber kommen, ob sie die Geschenke ihrer Landsleute annehmen dürften oder nicht. Ausserdem würde, wenn man den gewöhnlichen Text beibehält, ein Object zu לָקוֹחַ nur ungerne vermisst werden (gegen Neumann); mit Hitzig aber das Wort מֵחֶלְדַּי in מַחֲמַדַּי, *meine Kostbarkeiten* umzuändern, ist um so unzulässiger, als nicht nur keine Handschrift und keine Version auf diese Lesart hindeutet, und man dadurch gezwungen wird, das Wort לְחֵלֶם in V. 14 gänzlich wegzulassen, sondern auch das Wort מַחֲמַדַּי zwischen מֵאֵת הַגּוֹלָה und מֵאֵת טוֹבִיָּהוּ וגו׳ eine ziemlich unpassende Stellung

hätte, indem es sich zwischen die appositionsweise zu einander gehörenden Wörter ohne Noth eindrängte. Wir nehmen daher לָקוֹחַ (vgl. Ges. §. 131, 4. b) für einen an den Propheten gerichteten Befehl, welcher nach der langen Näherbestimmung מֵאֵת הַגּוֹלָה וגו׳ durch וְלָקַחְתָּ wieder aufgenommen wird. Das Nomen הַגּוֹלָה ist hier nicht wie Esr. 4, 1 Bezeichnung der bereits in ihre Heimath zurückgekehrten, sondern der noch in der Fremde, in Babylon weilenden Exulanten. Diese scheinen damals, wie aus unseren Versen hervorgeht, ihren Brüdern in der Heimath eine grössere oder geringere Geldsumme zugesandt zu haben. Dazu mochte sie nicht sowohl eine damalige Wiedereinnahme Babels (Hitzig) — denn eine solche fand damals nicht Statt — als vielmehr die Kunde bewogen haben, dass ihre Brüder in der Heimath den Tempelbau wieder in Angriff genommen hatten. An diesem gottgefälligen Werke wollten auch sie sich betheiligen; daher jene Geldsendung. Dieselbe wurde nach Jerusalem gebracht durch Cheldai, Tobia und Jedaja. Dass auch Tobia und Jedaja Ueberbringer des Geschenkes, nicht — wie Neumann auf Grund davon annimmt, dass es nicht מֵאֵת חֶלְדַּי, sondern blos מֵחֶלְדַּי heisst — die Absender der Gaben waren, so dass also nur Cheldai hier als Ueberbringer bezeichnet wäre, zeigt deutlich der Plural in בָּאוּ, welcher ungerechtfertigt seyn würde, wenn nicht auch Cheldais Begleiter ausdrücklich genannt wären. Blos מֵחֶלְדַּי schreibt der Verfasser, weil er nach מֵאֵת הַגּוֹלָה jetzt diejenigen namhaft machen will, aus deren Hand er die Gabe, welche die Gefangenschaft geschickt hat, nehmen soll; nachdem er durch die Anwendung des einfachen מִן in מֵחֶלְדַּי statt des zusammengesetzten מֵאֵת einen gewissen Unterschied zwischen der גּוֹלָה und dem Cheldai und seinen Begleitern angedeutet hat, fährt er alsdann wieder mit dem ihm geläufigern מֵאֵת fort, auch die beiden Begleiter Cheldais aufzuzählen [1]). Die Namen der drei

1) Eine Zusammengehörigkeit Cheldais mit Tobia und Jedaja nehmen auch die zahlreichen Handschriften und Ausgaben an, welche statt מֵאֵת טוֹבִיָּהוּ lesen וּמֵאֵת טוֹבִיָּהוּ; dessgleichen auch die alten Ver-

Männer, sowie den Namen des Gastfreundes, bei dem sie einkehrten, symbolisch auszudeuten (so bereits die LXX, welche diese Namen geradezu als Nomina appellativa auffassen; Hieronymus, Abrabanel, Hengstenberg, Umbreit, Hofmann, Baumgarten II, 533, Neumann), trägt zum Verständniss des Gotteswortes nichts aus, und wäre wohl überhaupt nicht versucht worden, wenn man nicht in V. 14 zum Theil andere Namen dieser Männer vorgefunden hätte; vgl. zu diesem Verse. Wenn es nun weiter heisst: *gehe du desselbigen Tages*, so kann nach dem Bisherigen nicht der Tag gemeint seyn, da die Obrigkeit der Kolonie die Geschenke der Exulanten annimmt, sondern nur der Tag, an welchem der Prophet den Auftrag Jehovas auszuführen beabsichtigt. Und wenn dann dem Propheten ausdrücklich gesagt wird, er solle in das Haus Josias, des Sohnes Zephanjas, gehen, als wohin jene drei Männer gekommen, wo sie also Herberge genommen haben, so scheint diess darauf hinzudeuten, dass dem Propheten die Ankunft jener drei Männer und deren Veranlassung und Absicht bis jetzt noch unbekannt gewesen war; wahrscheinlicher aber ist es, dass blos darum hier die Herberge der drei Abgesandten aus Babel im Hause Josias erwähnt wird, weil das Gedächtniss an Josias Gastfreundschaft, als welche typische Bedeutung hatte, aufbewahrt werden sollte. Das Relat. אֲשֶׁר kann nicht Subject von בָּאוּ seyn (Targum, Peschito, Vulgata), sondern ist Accusativ des Ortes und bezieht sich auf בֵּית יֹאשִׁיָּה. Von dem Silber und Golde, das Cheldai und seine Begleiter überbracht haben, soll Sacharja nehmen und daraus עֲטָרוֹת machen, was selbstverständlich so viel ist als: durch den Goldschmied machen lassen, vgl. Ex. 25, 11—28, 43 mit Ex. 31, 1—11 (gegen Hengstenberg). Fraglich ist, ob unter עֲטָרוֹת eine oder mehrere Kronen zu verstehen seyen. Sollen mehrere Personen gekrönt werden, so müssen natürlich auch mehrere Kronen gemeint

---

sionen, welche sämmtlich die Namen Cheldai und Tobia durch die Copula verbinden. Man wird daher die Lesart וּמֵאֵת טוֹבִיָּהוּ für die ältere und ursprünglichere zu halten haben.

seyn. Nach dem masoretischen Texte kann aber kein Zweifel darüber obwalten, dass blos Josua gekrönt werden sollte. Wollte man mit Ewald[1]), Hitzig, Bunsen, vgl. Theiner, in V. 11 nach בְּרֹאשׁ einen Ausfall der Worte זְרֻבָּבֶל וּבְרֹאשׁ annehmen, so hätte man nicht nur keine Handschrift und keine Version für sich, sondern man müsste ferner auch in V. 12 אֵלָיו in אֲלֵיהֶם umändern und gelangte ausserdem noch zu einem der Analogie aller sonstigen alttestamentlichen Weissagung widersprechenden Sinn. Denn von einem idealen Priester neben einem idealen Könige, welche beide durch die beiden gekrönten Häupter des Josua und des Serubabel vorbedeutet würden, weiss die eschatologische Prophetie nichts[2]). In der ganzen Handlung aber nichts weiter erblicken zu wollen, als eine öffentliche Anerkennung des Verdienstes Josuas und Serubabels und eine Aufmunterung zum ferneren Handeln für das Volkswohl (Theiner), ist nur bei einer völligen Verkennung des Sinnes von V. 12—15 möglich. Es wird somit dabei bleiben, dass nur Josua gekrönt werden sollte. Aber auch unter dieser Voraussetzung ist es an und für sich noch möglich, unter עֲטָרוֹת hier zwei Kronen zu verstehen (so die meisten älteren Ausleger, auch Umbreit, Neumann), indem man etwa in der goldenen Krone ein Symbol der königlichen Pracht und in der silbernen entweder eine Hindeutung auf „das schmerzgebleichte Daseyn" dessen erblickte, der im Schmerz der Liebe sein Leben hingibt an Gott (Neumann), oder, was weit natürlicher wäre, eine Hindeutung auf die hohepriesterliche Reinheit (Umbreit). Durch die Krönung mit beiden Kronen würde dann Josua als Bild dessen dargestellt, welcher in sich die könig-

---

1) S. dessen neueste Erklärung hierüber in Jahrb. 11 (1861) S. 270 f.

2) Auch manche jüdische Ausleger, wie z. B. Abrabanel, nehmen an, dass zwei Kronen verfertigt werden sollten: die eine von Gold für den König Messias (vorbedeutet durch Serubabel), welcher an Serubabels Statt aus dessen Samen hervorsprossen werde; die andere von Silber und geringeren Werthes für den Hohepriester (vorbedeutet durch Josua), welcher zur Zeit des Messias leben und mit demselben im besten Einverständniss stehen werde.

liche und die priesterliche Würde vereinigt. Allein von der Annahme, dass das Silber im Gegensatz zum Gold auf das Priesterthum hindeute, muss schon der Umstand uns zurückbringen, dass zu der hohepriesterlichen Kleidung Aarons gar kein Silber, wohl aber Gold in Menge verwandt wurde, vgl. Ex. 28; ferner, dass weder der Priester noch der Hohepriester eine עֲטָרָה trug. Vollends unthunlich ist es aber, mit Maurer zwei Kronen anzunehmen und die eine davon als Hinweis auf die königliche, die andere als Hinweis auf die priesterliche Würde zu fassen; und dann doch jede der beiden Kronen aus Gold und Silber zugleich bestehen zu lassen. Denn woraus könnte man dann noch ersehen, dass die eine Krone auf das Priesterthum, die andere auf das Königthum hinweise? Die Krone ist bei den Hebräern immer nur Abzeichen königlicher Würde. Soll nun aber mit diesem Abzeichen der königlichen Würde nur Eine Person, nur Josua, geschmückt werden, so lässt sich kein Grund absehen, wesshalb ihm zwei Kronen aufgesetzt werden sollen. Es wird daher natürlicher seyn, עֲטָרוֹת von einem einzigen Kopfschmucke zu verstehen und den Pluralis etwa daraus zu erklären, dass diese Krone aus mehreren ineinandergeschlungenen oder übereinander sich erhebenden (vgl. Apoc. 19, 12) silbernen und goldenen Reifen bestehen sollte (Targum, Peschito, Hengstenberg, Hofmann, Stähelin, die mess. Weiss. S. 123, M'Caul, Burger). Dass der Plural עֲטָרוֹת einen einzigen Kopfschmuck, eine einzige, sey es nun aus mehreren, sey es aus einem einzigen Reif bestehende Krone bezeichnen könne, kann nach Hiob 31, 36, sowie danach, dass עֲטָרוֹת auch als Städtename und Personenname vorkommt, nicht zweifelhaft seyn. Aus Silber und Gold, nicht blos aus Gold, soll die Krone bestehen, weil Silber und Gold von den Kindern der Gefangenschaft aus Babel geschickt worden war und beide Metalle sich zur Herstellung einer königlichen Krone verarbeiten liessen[1]).

---

1) Vers 11 ist, beiläufig bemerkt, einer von den 26 Versen des alten Testamentes, in welchen sämmtliche Buchstaben des hebräischen Alphabets vorkommen, vgl. die Masora zu Ez. 38, 12.

V. 12. Und sprich zu ihm also: so sagt Jehova der Heerschaaren, nemlich: siehe da ein Mann, dess Name Sprössling ist, und von unter sich her wird er aufsprossen, und bauen wird er den Tempel Jehovas. Wenn der Prophet die Krönung an Josua vornimmt, so soll er ihm zugleich verkünden, was Jehova mit der von ihm angeordneten Krönung meine; Jehova will dadurch den Josua für einen Mann erklären, dessen Name *Sprössling* sey[1]). Wie diess nun aber zu verstehen sey, ist streitig. Da der Artikel vor אִישׁ fehlt, so ist jedenfalls nicht gesagt, dass der gekrönte Josua der einzige sey, welchem der Name *Sprössling* zukomme; vielmehr zeigt diese Artikellosigkeit, dass es zum Mindesten noch andere Personen geben könne, welche ebenfalls diesen Namen führen. Ob es aber wirklich noch Andere gibt, welche צֶמַח heissen und sind, oder ob er der Einzige dieses Namens ist, wird sich nach der Bedeutung bestimmen, in welcher der Ausdruck צֶמַח hier gemeint ist. Das Wort צֶמַח will an u. St. offenbar nicht wie 3, 8 als prädicative Näherbestimmung (Permutativ) zu einer anderweitigen Subjectsbezeichnung (hier also etwa zu אִישׁ), sondern, wie aus dem beigefügten שְׁמוֹ deutlich erhellt, als Name gefasst seyn, aus welchem zu erkennen sey, was der Hohepriester durch seine Krönung geworden sey. Indem aber Jehova dem gekrönten Hohepriester zur Verdeutlichung dessen, was er durch die Könung geworden ist, einen bestimmten Namen beilegen lässt, setzt er voraus, dass eine Person dieses Namens, d. h. eine Person, welche diesen Namen trägt, weil derselbe durch sie ver-

1) Dass die Rede Jehovas nicht, zwar an Josua, aber über Serubabel (sey es nun über Serubabel allein, oder zugleich über Serubabel und Josua) ergehe und somit auch nicht Serubabel unter dem אִישׁ צֶמַח שְׁמוֹ zu verstehen sey (so schon bei Hieronymus; ferner Theodorus Mopsv., Cyrillus, Theodoretus, Aben Esra, Raschi, Kimchi, Abrabanel, Grotius zu 3, 8 u. A.), ist nach dem Wortlaut von vorneherein klar, da ausserdem entweder nach אֵלָיו oder nach יְהוָה צְבָאוֹת ein עַל־זְרֻבָּבֶל nicht fehlen dürfte.

wirklicht wird, bereits anderweitig bekannt sey. Diess ist nun auch in der That der Fall, wenn der Name צֶמַח oder *Sprössling* im Anschluss an die Weissagungen der früheren Propheten von einem צֶמַח gewählt ist. Bereits Jesaja hatte Cap. 11 von einem Wurzelschössling aus dem Hause Isais (חֹטֶר מִגֵּזַע יִשָׁי וְנֵצֶר מִשָּׁרָשָׁיו) geweissagt, durch welchen die Zukunft des Heiles für Israel und die zu ihm sich hinwendenden Heiden herbeigeführt werde. Dasselbe weissagt Jeremias von einem Sprössling des Davidischen Hauses, den Jehova erstehen lassen werde und den er geradezu einen צֶמַח nennt, vgl. Jer. 23, 5. 6; 33, 15. 16; auch Ez. 17 [1]). Darnach wird denn der Hohepriester Josua infolge seiner Krönung als derjenige bezeichnet, von welchem die früheren Propheten geweissagt haben, dass Jehova ihn dem Hause Davids entsprossen lassen werde, damit er für Israel die Zukunft des Heiles herbeiführe. Da nun aber Josua nicht aus dem Hause Davids entsprosst war, sondern dem Hause Aarons, so verstand sich von selbst, dass er durch seine Krönung jener verheissene Sprössling, dessen Name ihm beigelegt wird, nicht in Wirklichkeit geworden sey, sondern dass er diesen Namen nur erhalten habe, weil er als gekrönter Hohepriester den Sprössling abbildet. Was es um den von Josua bildlich dargestellten Sprössling seyn werde, sagen die beiden letzten Aussagen von V. 12, indem die erste derselben über seine Herkunft, die zweite über sein Thun belehrt. Ist aber der gekrönte Hohepriester Josua Vorbild jenes Sprösslings, so werden dieselben beiden Aussagen vorbildlicher Weise auch in Betreff Josuas ihre Geltung haben müssen [2]).

---

1) Die bekannte Stelle Jes. 4, 2 dürfte schwerlich hierher zu beziehen seyn, vgl. Hofmann, Weiss. u. Erf. I, 214 f.

2) Dass in den Weissagungsworten V. 12 u. 13 auch das angegeben werde, was der Sprössling mit Serubabel gemein habe und hinwiederum ihn auch von Serubabel unterscheide, dass also in diesen Worten eine Beziehung nicht blos auf Josua, sondern auch auf Serubabel als Typus des Kommenden statt finde (so auch Hofmann, Schrftbw. II, 1. 520), scheint mir darum unmöglich

Gleichwie ein Baumschössling von unter sich her aufsprosst d. h. aus seinem mütterlichen, in der Erde verborgenen Wurzelstock aufschiesst und sich so von dem blossen Setzling unterscheidet, welcher erst an die Stelle hingepflanzt werden musste, wo er derzeit wächst; — und gleichwie auch Josua nicht willkürlicher Weise zu dem priesterlichen Geschlechte gerechnet und mit dem Hohepriesterthum begabt worden, sondern dem priesterlichen Geschlechte bereits durch seine Geburt entsprosst ist, ebenso wird auch der verheissene Sprössling aus einem ihm zu Grunde liegenden, bekannten und auserwählten Wurzelstöcke, nemlich aus dem königlichen Geschlechte Davids hervorsprossen. Er wird also nicht einem Setzling gleichen, nicht ausser Verbindung stehen mit dem Volke und Geschlechte, welches bisher von der Weissagung als der Träger des messianischen Berufes bezeichnet worden war, sondern wird vielmehr gerade aus ihm hervorgehen. So sind die Worte מִתַּחְתָּיו יִצְמָח (Coccejus, Rosenmüller, Rückert, Hofmann, Hengstenberg, Hesselberg, Burger, Baumgarten, vgl. Abrabanel und besonders Raschi) zu erklären nach Ex. 10, 23, der einzigen Stelle, an welcher מִתַּחְתָּיו noch vorkommt.. Subject zu יִצְמָח ist nicht Josua als der Mann, dess Name Sprössling ist, sondern der Sprössling selbst, welchen Josua abbildet; denn ausserdem könnte nicht das Imperf. יִצְמָח stehen, sondern müsste das Perf. צָמַח gebraucht seyn. Die gewöhnliche impersonelle Erklärung: *unter ihm wird's sprossen* d. h. seinen Tritten entsprösst Segen und seinen Schritten folgt Segen (LXX: *ὑποκάτωθεν αὐτοῦ ἀνατελεῖ*, Vulg.: *subter eum orietur*, Luther, Maurer, Hitzig, Ewald, Umbreit, Stähelin, Neumann), entspricht einerseits weniger dem Zusammenhang, da der Verheissene nicht desshalb *Sprössling* genannt wird, weil er Alles sprossen macht, sondern desshalb, weil er selbst durch Jehovas Machtwirkung dem in tiefer Niedrigkeit

---

zu seyn, weil nur der gekrönte Hohepriester Josua als אִישׁ שְׁמוֹ צֶמַח bezeichnet wird, von Serubabel aber in dem ganzen Abschnitt keine Rede ist.

verborgenen Wurzelstock des Hauses Davids entsprosst, und lässt andererseits ausser Betracht, dass es nicht heisst תַּחְתָּיו oder אַחֲרָיו, sondern מִתַּחְתָּיו יִצְמָח[1]. Ueber das Thun des Sprösslings belehren die Worte וּבָנָה אֶת־הֵיכַל יְהוָה. Gleichwie Josua jetzt im Verein mit Serubabel Jehovas Haus baut (vgl. Hag. 2, 14; Esr. 5, 2), so wird auch der Sprössling das Haus Jehovas bauen. Hiemit kann nun aber nicht gemeint seyn, dass erst von dem Sprössling die Vollendung des jetzigen Tempelbaues zu erwarten sey (Rosenmüller), denn diess widerspräche der Weissagung 4, 9; — ferner nicht, dass derselbe den Tempel noch vergrössern und verschönern werde (Hitzig), denn nachdem das vollständige Ausbauen des Tempels in 4, 9 bereits dem Serubabel zugesagt war, konnte die einem Anderen, Späteren zugeschriebene Erweiterung und Verschönerung des Tempels nicht ohne Weiteres durch בָּנָה אֶת־הֵיכַל יְהוָה bezeichnet werden; — endlich kann aber auch nicht daran gedacht werden, dass der Sprössling einen neuen steinernen Tempel nach dem jetzigen Serubabelschen errichten werde, denn Hag. 2, 6—9 war ja die Verherrlichung gerade des jetzigen Serubabelschen Tempels durch die messianischen Endzeiten verheissen worden. So werden wir denn hier mit Hengstenberg, Hesselberg, Tholuck, die Proph. S. 188, an denjenigen Tempel zu denken haben, von welchem sowohl die Stiftshütte wie der Salomonische und der Serubabelsche Tempel nur Abbilder waren, nemlich an den Tempel, welcher die Gemeinde Gottes selbst ist, vgl. Hos. 8, 1; 1 Petr. 2, 5; Hebr. 3, 6; Eph. 2, 21. 22. Die Wahrheit, dass die Gemeinde das Haus und die Wohnstätte Jehovas seyn solle, ist für den alttestamentlichen Standpunkt keineswegs zu hoch und am Wenigsten bei einem Propheten wie Sacharja, welcher die tiefsten Blicke in die Geheimnisse des Gnadenrathschlusses thut, auffallend.

---

1) Nach Aben Esra wäre מתחתיו so viel als מאליו *von ihm selber her* d. h. ohne Zuthun Anderer. Kimchi meint, dass er (Serubabel) zu einer höheren Würde aufsprossen solle von dem Orte aus, wo er sich zur Zeit befindet, יצמח מהמקום שהוא שם.

Dass Jehova in Israels Mitte seine Wohnung haben wolle, ist den Frommen des alten Bundes eine unumstössliche Gewissheit; auf der andern Seite aber wissen sie auch recht wohl, dass der steinerne Tempel nicht das Haus sey, welches Jehova zu fassen vermöge, vgl. Jes. 66, 1; 1 Kön. 8, 27; 2 Chron. 2, 5. Von dieser doppelten Erkenntniss aus thut nun der Prophet an u. St. einen Schritt weiter und erklärt, dass erst der verheissene Heilsmittler die rechte Wohnstätte für Jehova bereiten werde; er deutet damit an, dass wenn der steinerne Tempel nicht genügend sey, Jehovas Haus zu seyn, Jehova aber gleichwohl in Israel wohnen wolle, das lebendige Israel dann selbst zur Wohnstätte Jehovas zugerichtet werden müsse. Aber auch nur angedeutet, nicht ausgesprochen ist von dem Propheten diese Wahrheit.

V. 13. Und er ist's, der den Tempel Jehovas bauen wird, und er ist's, der Hoheit trägt; und er wird sitzen und herrschen auf seinem Throne und wird Priester seyn auf seinem Throne, und einen Rathschluss des Friedens wird es geben zwischen ihnen beiden. Die ersten Worte dieses Verses scheinen eine müssige Wiederholung der letzten Worte von V. 12 zu seyn; dass diese Wiederholung aber in Wirklichkeit keineswegs müssig sey, zeigt schon das nachdrückliche הוּא. In den beiden letzten Aussagen des vorausgehenden Verses hatte der Prophet auszuführen begonnen, was es um den Sprössling sey und was vorbildlicher Weise bereits an dem gekrönten Hohepriester Josua zu schauen war. Mit V. 13 unterbricht er aber diese Darlegung, indem er in den beiden ersten Aussagen dieses Verses sofort darauf hinweisst, dass das Gegenbild an Kraft und Herrlichkeit weit über seinem Vorbilde stehe: baut zwar bereits Josua an dem Tempel Jehovas, so ist es doch erst der kommende Sprössling, welcher denselben in Wirklichkeit und in seiner Vollendung erbauen wird (vgl. zu V. 12); und trägt zwar jetzt auch Josua eine Krone als Abzeichen königlicher Würde, so ist es doch erst der kommende Sprössling, welcher in Wirklichkeit königliche Majestät besitzen, dieselbe gleichsam als eine Krone auf seinem Haupte tragen wird.

Durch das doppelte הוּא wird der Sprössling im Gegensatz zu dem ihn vorbedeutenden gekrönten Hohepriester Josua nachdrücklich als Subject hervorgehoben. Das Nomen הוֹד ist der eigentliche Ausdruck zur Bezeichnung der königlichen Majestät, vgl. Jer. 22, 18; Ps. 21, 6; Dan. 11, 21; dass הוֹד als Etwas betrachtet wird, welches Einem aufgelegt wird und das man infolgedess trägt (נָשָׂא), zeigt deutlich Num. 27, 20; Dan. 11, 21; 1 Chron. 29, 25. Nachdem nunmehr der Prophet hervorgehoben hat, wie der Sprössling sein Vorbild weit überstrahlt, zeichnet er in den Worten וְיָשַׁב וּמָשַׁל עַל־כִּסְאוֹ וְהָיָה כֹהֵן עַל־כִּסְאוֹ die durch den gekrönten Hohepriester ebenfalls vorgebildete doppelte Stellung des kommenden Sprösslings. Derselbe wird fürs Erste als Herrscher dasitzen auf seinem Throne. Das Suff. in כִּסְאוֹ kann sich nicht auf Jehova beziehen (Reuss, *dissert. qua orac. Zach. 6,12. 13 expl.* in s. *opusc.* I, 1—156 bei Hengstenberg), denn nicht nur steht הֵיכַל יְהוָֹה zu entfernt, als dass es sich darauf beziehen könnte, sondern es beginnt auch mit וְיָשַׁב וגו׳ die Darlegung eines ganz neuen Momentes; vielmehr bezieht es sich auf das Subject von וְיָשַׁב וּמָשַׁל, also auf den Sprössling (so die meisten Ausleger). Für's Zweite wird der Sprössling aber auch Priester seyn auf seinem Throne. Dass man nicht zu übersetzen habe: *und es wird ein Priester seyn auf seinem Throne* d. h. es wird zu der Zeit, da der Sprössling auf seinem Throne herrscht, auch ein idealer Priester erstehen, welcher auf seinem Throne sitzen wird (Ewald, Hitzig, Stähelin und so wohl auch die LXX, welche übersetzen: *καὶ ἔσται ἱερεὺς ἐκ δεξιῶν αὐτοῦ*), — diess geht daraus hervor, dass des Priesters Aufgabe nicht ist, gleich dem Könige auf einem Throne zu sitzen, sondern vor Jehova zu stehen, vgl. Richt. 20, 28; Deut. 17, 12, und dass daher der Priester überhaupt keinen Thron hat[1]); ferner daraus, dass es nichts

---

1) Gegen diejenigen, welche sich zum Beweise dafür, dass auch der Hohepriester auf einem Throne sass, auf 1 Sam. 4, 13. 18 berufen, bemerkt Hofmann, Schriftbw. II, 1. 510 treffend, dass diese Stelle nichts weiter lehre, als dass ein Hohepriester auch, wie jeder andere Mensch, auf einem Stuhle sitzen konnte.

Sonderliches wäre, wenn es zur Zeit des Sprösslings (Messias) einen Priester gibt, denn an einem Priester, der ihre Sünden sühnt, darf es der Gemeinde Gottes niemals gebrechen. Es ist daher כֹּהֵן als Prädicat zu הָיָה zu betrachten, als Subject aber derjenige, welcher Subject zu יָשַׁב וּמָשַׁל ist (so mit den Aelteren auch Rosenmüller, Maurer, Hengstenberg, Umbreit, Hofmann, Baumgarten, Neumann). Eine Doppelstellung ist es somit, welche der zukünftige Sprössling einnehmen wird: er wird als Herrscher auf seinem Throne sitzen und so auf seinem Throne sitzend wird Er zugleich auch Priester seyn. Worauf nun die Selbstbethätigung des in der Person des kommenden Sprösslings vereinigten Herrschers und Priesters abzielt, besagen die letzten Worte von V. 13: וַעֲצַת שָׁלוֹם תִּהְיֶה בֵּין שְׁנֵיהֶם. Dass unter שְׁנֵיהֶם nicht Jehova und der Sprössling gemeint seyn können (vgl. bei Hieronymus, L. de Dieu, Coccejus, Reuss, Neumann), ist von vorneherein klar, da schon das Suff. in כִּסְאוֹ nicht auf Johova zu beziehen ist. Aber auch an den Sprössling und einen idealen Priester (Ewald, Hitzig, Bunsen) kann nach dem Bisherigen nicht gedacht werden. Das fragliche Wort auf zwei Throne zu beziehen, einen königlichen und einen priesterlichen (Hieronymus, Maurer), ist darum unmöglich, weil nur Ein Thron erwähnt wurde, auf welchem derjenige sitzt, welcher Priester und König zugleich ist. Rosenmüller will das Suff. in שְׁנֵיהֶם neutrisch fassen und erklären: *inter ista duo i. e. inter regiam dignitatem Messiae et sacerdotium ejus* (eben so Cappellus); allein es ist unthunlich zu sagen, dass zwischen leblosen Dingen, Abstractis, eine עֲצַת שָׁלוֹם bestehe. Somit wird nur übrig bleiben, שְׁנֵיהֶם von dem bisher stets durch zwei Personen repräsentirten, dermaleinst aber nach der Aussage der vorangehenden Worte in der Einen Person des Sprösslings vereinigten Herrscher und Priester zu verstehen (Hengstenberg, Hofmann, Umbreit). Sind aber diese unter שְׁנֵיהֶם gemeint, dann wäre die Bemerkung עֲצַת שָׁלוֹם תִּהְיֶה בֵּין שְׁנֵיהֶם überflüssig, wenn damit nichts weiter gesagt wäre, als dass zwischen beiden die vollkommenste Eintracht bestehe (Umbreit,

Hofmann); denn diess versteht sich ganz von selbst, wenn beide in Einer Person vereinigt sind; einer ausdrücklichen Hervorhebung dieser vollkommensten Eintracht zwischen beiden hätte es um so weniger bedurft, als Differenzen zwischen dem Könige und dem Hohepriester bisher in Israel keineswegs so sehr herrschend waren, wie etwa zwischen den Königen Israels und den Propheten Jehovas. Beachten wir, dass es nicht heisst שלום, sondern עצת שלום werde zwischen beiden seyn, so wird sich als Sinn ergeben, dass von dem in der Person des Sprösslings geeinigten Herrscher und Priester ein Plan gefasst und verwirklicht werden wird, welcher der von dem Sprössling königlich beherrschten und priesterlich vertretenen Gemeinde zum Frieden verhelfen soll. Die Selbstbethätigung des verheissenen Sprösslings bezweckt also durch königliches und priesterliches Thun dem Volke Gottes Friede zu bringen (Hengstenb.). Und als der verheissene Sprössling in der Person Jesu in die Welt trat, da verkündigten ja die himmlischen Heerschaaren ἐπὶ γῆς εἰρήνη (Luc. 2, 14), und als er in seinen letzten Reden von seinen Jüngern Abschied nahm, liess er ihnen als sein Vermächtniss die εἰρήνη zurück (Joh. 14, 27; 16, 33); und wenn dermaleinst die Weltgeschichte zu ihrem Ende und Ziel gelangt seyn wird, ist es die allseitige und vollständige Verwirklichung dieser εἰρήνη, welche die Gemeinde Gottes zu geniessen haben wird (Apoc. 21, 3. 4).

V. 14. Und die Krone soll seyn dem Cheldai, dem Tobia, dem Jedaja und der Huld des Sohnes Zephanias zum Gedächtniss im Hause Jehovas. Da die Krone dem Hohepriester Josua nur zu dem Zwecke aufzusetzen war, um ihn zum weissagenden Vorbilde des verheissenen Sprösslings zu machen, so soll dieselbe ihm nicht zum bleibenden Eigenthum übergeben, sondern nach dem Vollzug der symbolischen Handlung in dem Hause Jehovas, für welches ja das von der Gefangenschaft übersandte Silber und Gold bestimmt war, aufbewahrt werden. Dort soll die Krone stets eine ehrende Erinnerung seyn an die Männer, welche aus der Ferne der babylonischen Gefangenschaft das Werk am Hause Jehovas mit ihren Gaben unterstützten, und

an den Mann, welcher in frommer Gastfreundschaft jene um die Verherrlichung des Namens Jehovas so hochverdienten Männer in sein Haus aufnahm. In V. 14 werden genau dieselben Männer genannt, welche V. 10 erwähnt waren (gegen Neumann). Zwar heisst derjenige, welcher V. 10 חֶלְדַּי genannt war, hier חֵלֶם; allein letzteres ist nichts weiter als ein Schreibfehler für ersteres, welches auch die Peschito hier liest. Dergleichen kleinere Versehen in der Schreibung der Eigennamen finden sich im A. T. nicht selten. So heisst einer der Helden Davids ebenfalls חֶלְדַּי 1 Chron. 27, 15 oder חֵלֶד 1 Chr. 11, 30; er wird aber 2 Sam. 23, 29 חֵלֶב genannt. Eine Zweinamigkeit des Sacharjanischen Cheldai ist ebensowenig anzunehmen, als eine absichtliche Umwandlung des Namens חֶלְדַּי in חֵלֶם (Hofmann u. A.); ersteres ist willkürlich, letzteres gewinnlos, da חֶלְדַּי und חֵלֶם wesentlich gleicher Bedeutung sind; חֶלְדַּי bedeutet nemlich nicht: *der es erlebt* (Hofmann), sondern *der* (durch seine innere Kraft) *Dauerhafte*, und חֵלֶם *die Kraftfülle*. Nicht חֵלֶם aber, sondern חֶלְדַּי ist für den eigentlichen Namen des Mannes zu halten, da der Name חֵלֶם sonst im A. T. nicht vorkommt und auch die Peschito beidemale חֶלְדַּי liest. Konnten wir nun schon *Chelem* nicht für eine Umnamung von *Cheldai*, oder einen zweiten Namen desselben Mannes halten, so werden wir auch nicht in den Fall kommen, חֵן für eine Umnamung oder einen zweiten Namen von Josia, dem Sohne Zephanjas zu halten. Vielmehr ist חֵן hier Nomen appellativum in seiner ursprünglichen Bedeutung *Geneigtheit*, *Gunst*. Die Krone im Tempel sollte nicht blos erinnern an den Eifer Cheldais und seiner Genossen für das Haus Jehovas, sondern auch an die Wohlgeneigtheit des Sohnes Zephanjas, infolge welcher derselbe sie in sein Haus aufnahm und ihnen Gastfreundschaft gewährte. Aber nicht nur zu einem ehrenden Gedächtniss für die genannten Männer soll die Krone in dem Hause Jehovas aufbewahrt werden, sondern auch zu einer bleibenden Erinnerung an ihre weissagende Bedeutung. Auch der Krone selbst eignet nemlich weissagende Bedeutung, insofern sie von dem Gold und Silber gemacht ist,

welches fern Wohnende zur Unterstützung des Tempelbaues nach Jerusalem sandten. Hieraus weist nun noch V. 15 hin.

V. 15. Und Ferne werden kommen und bauen am Tempel Jehovas, und ihr werdet erkennen, dass Jehova der Heerschaaren mich zu euch gesandt hat; und es wird geschehen, wenn ihr höret auf die Stimme Jehovas, eures Gottes. Wie fern Wohnende, nemlich die noch in Babylon weilenden Exulanten, sich durch die Uebersendung von Gold und Silber am derzeitigen Tempelbaue betheiligt haben, so werden dermaleinst auch, wenn der kommende Sprössling den Tempel Jehovas bauen wird, Ferne, welche der in Jehovas Dienste thätigen Gemeinde zur Zeit noch nicht angehören, herzunahen und sich an dem vom Sprössling begonnenen Tempelbau betheiligen; und wie die drei babylonischen Exulanten in Jerusalem gastliche Aufnahme fanden in dem Hause Josias, so werden auch jene Fernen Aufnahme finden in die Gemeinde Jehovas. Haben wir nun oben zu V. 12 und 13 richtig erkannt, was es um das dem Sprössling zugeschriebene Bauen des Hauses Jehovas sey, so werden wir demgemäss die Betheiligung der Fernen an diesem Tempelbau davon verstehen müssen, dass sie sich als lebendige Steine in diesen heiligen Bau des Tempels Gottes einfügen lassen werden, vgl. Eph. 2, 22; 1 Petr. 2, 5. Es ist somit auch an unserer Stelle von einer Hinzufügung von Heiden zur Gemeinde Jehovas geweissagt, vgl. 2, 15; 8, 20–23; 14, 16. Und wie 2, 13. 15; 4, 9 versichert auch hier Redende, dass die Wirklichkeit seiner Sendung durch Jehova aus der Verwirklichung dessen, was er so eben als im Auftrag Jehovas gesprochen habe, werde erkannt werden können. Der Redende, welcher diese Versicherung gibt, ist aber hier nicht wie an den drei oben angeführten Stellen der Engel Jehovas (Ewald, Hesselberg, Schmieder, Neumann), sondern der Prophet. Denn dem Propheten wird ja in V. 12a die Weisung gegeben, dass er das Folgende verkündigen solle; ein Abschluss dessen aber, was er verkündigen soll, tritt nicht vor dem Ende von V. 15 ein. Zum Schlusse wird in V. 15b die Erfüllung der Weissagungen von

V. 12—15 an eine Bedingung geknüpft, die Bedingung nemlich, dass Israel auf die Stimme Jehovas, welcher im Gesetz und durch seine Propheten seinen Willen Israel kund gethan hat, aufmerke und ihr gehorsame. Es ist nemlich das letzte Glied von V. 15 nicht als Aposiopese zu fassen und zu übersetzen: *und es wird geschehen: wenn ihr hören werdet auf die Stimme Jehovas, eures Gottes, so* — — (Hengstenberg). Denn dass man zu ergänzen habe: „so werdet auch ihr Theil haben an dem von dem Sprössling bereiteten Heile", verstand sich keineswegs von selbst; auch liesse sich nicht absehen, wesshalb der Prophet diesen Gedanken nicht wirklich ausgedrückt hätte. Zu der Annahme endlich, dass der Schlusssatz entweder unabsichtlich fehle, oder mit Absicht von einem Späteren weggelassen worden sey (Ewald, Hitzig), dürfte man nur dann seine Zuflucht nehmen, wenn die Worte in ihrer vorliegenden Gestalt keinen Sinn gäben. Einen Sinn aber, und zwar einen guten, geben sie auch in ihrer vorliegenden Gestalt. Israel soll zum Schluss daran gemahnt werden, dass es nicht früher auf das Eintreten der Verheissungen hoffen dürfe, als bis es sich zum Empfang des Verheissenen wohl bereitet habe und geschickt geworden sey; vgl. hiezu Mal. 3, 1. 23. 24; die nachexil. Proph. I, 85. 86. Diess musste aber für Israel ein mächtiger Antrieb werden, treu in Jehovas Wegen zu wandeln.

Die Frage, ob der Prophet die ihm in V. 10 ff. aufgetragene symbolische Handlung auch wirklich vollzogen habe, ist wohl (gegen Hengstenberg, Schmieder) zu bejahen. Zwar ist sicher anzunehmen, dass die Propheten manche der symbolischen Handlungen, von welchen ihre Schriften berichten, nicht wirklich ausführten, sondern die Erzählung davon nur als mündliches und schriftliches Darstellungsmittel benützten (vgl. Knobel, Prophetismus I, 420 ff.). Da aber die Krone, welche der Prophet zu machen und womit er den Josua zu krönen beauftragt wird, zum bleibenden Gedächtniss an wirklich geschehene Thatsachen und zur bleibenden Erinnerung an die weissagende Bedeutung dieser Thatsachen im Tempel aufbewahrt werden soll, und da die

jüdische Ueberlieferung (vgl. Middoth Cap. 3, 8) auch wirklich angibt, dass dieselbe im Tempel aufbewahrt worden sey, so ist wohl anzunehmen, dass Sacharja den ihm gewordenen Auftrag nicht blos mündlich verkündigt und schriftlich fixirt, sondern auch wirklich ausgeführt habe.

Cap. 7 u. 8. Die Antwort auf die Anfrage über das Fasten.

Cap. 7.

V. 1—3. Und es geschah im vierten Jahre des Königs Darius, da erging das Wort Jehovas an Sacharja, am vierten (Tage) des neunten Monats, im Kislev. Da sandte Bethel, Scharezer und Regem-Melech und seine Leute, zu flehen vor Jehova, zu sprechen zu den Priestern des Hauses Jehovas der Heerschaaren und zu den Propheten also: soll ich in Enthaltung weinen im fünften Monate, wie ich nun schon so viele Jahre gethan habe? Die vorliegende Uebersetzung der drei ersten Verse des 7. Capitels schliesst sich genau an die masoretische Abtheilung der Worte an. Ob dieselbe aber richtig sey, muss als zweifelhaft erscheinen. Denn für's Erste liesse sich nicht recht absehen, wesshalb die Zeitangabe in V. 1 in zwei Hälften zerrissen und die Angabe des Jahres zu וַיְהִי, die Angabe des Monats und Tages dagegen zu הָיָה דְבַר־יְהוָֹה gestellt ist. Noch mehr aber muss auffallen, dass in V. 2 etwas, das dem in V. 1 Berichteten voraufgeht und erst die Veranlassung dazu wurde, durch ו consecutivum Imperfecti angeschlossen ist; denn durch das ו consecutivum wird immer nur ein Thun oder Seyn eingeführt, welches als sachliche oder zeitliche Folge von etwas im Vorausgehenden Genannten oder Angedeuteten betrachtet wird. Will man daher nicht — was zwar nicht unmöglich, aber hart wäre — annehmen, dass die bezügliche Form וַיִּשְׁלַח sich an die zu הָיָה דְבַר־יְהוָֹה gehörige Zeitangabe am Schlusse von V. 1 anschliesse, so dass die letztere sowol zu הָיָה דְבַר־יְהוָֹה

als zu וַיִּשְׁלַח gehörte und zu übersetzen wäre: *da hatte gesandt Bethel u. s. w.*, so wird man V. 2 bereits mit בְּאַרְבָּעָה לַחֹדֶשׁ הַתְּשִׁעִי בְּכִסְלֵו beginnen müssen. V. 2 reiht sich dann assyndetisch an und ist zu übersetzen: *Am Vierten des neunten Monats, im Kislev — da sandte Bethel u. s. w.* Nach dieser letzteren Auffassung wird als die Zeit, in welcher das Wort Jehovas ergangen sey, nur das vierte Jahr des Darius angegeben und dem Leser anheimgestellt, daraus, dass jene Anfrage, deren Beantwortung der Ausspruch Jehovas bildet, am vierten Tage des Kislev geschah, den Schluss zu ziehen, dass auch die Antwort Jehovas um dieselbe Zeit erfolgt sey. Die Weissagungen Cap. 7 u. 8 fallen daher ungefähr zwei Jahre später als die Nachtgesichte, vgl. 1, 7, und ebensoviel früher, als der Tempel vollendet wurde, vgl. Esr. 6, 15. Veranlasst sind sie durch eine an die Priester und Propheten gerichtete Anfrage über das Begehen von nationalen Trauertagen. Diejenigen, von welchen diese Anfrage ausging, nennt V. 2 a. Dass hier בֵּית־אֵל nicht Accusativ des Ortes und somit nicht zu übersetzen sey: *und es sandte zum Hause Gottes* (d. i. zum Tempel; oder auch: *nach Bethel*) *Scharezer und Regem-Melech* (LXX, Targum, Vulgata, Hieronymus, Coccejus, Marckius, Rückert, Zunz, Schegg), oder: *und man sandte zum Hause Gottes den Scharezer und den Regem-Melech* (Kimchi, Grotius, J. H. Michaelis, Dathe, Eichhorn, Rosenmüller, Cahen, Schlier), wird jetzt allgemein anerkannt; im ersteren Falle hätte der Prophet, um deutlich zu seyn, entweder אֶל־בֵּית־אֵל schreiben müssen oder בֵּית־אֵל erst nach vorausgestelltem Subjecte setzen dürfen; im letzteren Falle hätte man vor שַׂר־אֶצֶר die Nota accusativi אֵת erwarten müssen. Dieselbe hätte auch nicht fehlen dürfen, wenn Bethel zwar das Subject, Scharezer aber mit Regem-Melech und seinen Leuten das Object des Sendens wäre (so Maurer, Hengstenberg, Schmieder, Neumann, Schlier). Es muss daher durch Bethel zusammen mit Scharezer, Regem-Melech und seinen Leuten das Subject von וַיִּשְׁלַח bezeichnet werden (Hitzig, Ewald, Umbreit). Wollte man nun aber unter בֵּית־אֵל eine Einzelperson gleich Scharezer

und Regem-Melech verstehen, so widerspräche dem, dass בֵּית־אֵל sonst niemals eine Einzelperson bezeichnet. Eben so wenig will es als Bezeichnung der Gemeinde Jehovas als des geistlichen Hauses Gottes gefasst werden (Maurer, Hengstenberg, vgl. J. D. Michaelis); denn zu dieser im A. T. doch immerhin ungewöhnlichen Bezeichnung der Gemeinde läge hier keine Veranlassung vor. So werden wir denn mit Hitzig, Ewald, Umbreit, Neumann, Schlier בֵּית־אֵל wie sonst auch hier von dem im Norden von Jerusalem gelegenen und zu dem früheren Reiche Ephraim gehörigen Städtchen Bethel zu verstehen haben. Nach Esr. 2, 28; Neh. 7, 32 kehrte nemlich bereits unter Serubabel eine beträchtliche Anzahl aus den früheren Bewohnern Bethels von Babel in die alte Heimath zurück, und nach Neh. 11, 31 scheint das Städtchen Bethel auch bald wieder aufgebaut worden zu seyn. Diese neu angesiedelte Einwohnerschaft schickte also eine Gesandtschaft (nach Jerusalem) ab. Da nun neben Bethel appositionsweise noch zwei Männer ausdrücklich genannt werden, nemlich Scharezer, der, wie aus seinem assyrisch lautenden Namen (vgl. Jes. 37, 38; Jer. 39, 3. 13) hervorzugehen scheint, wohl erst in der Gefangenschaft geboren worden war, und Regem-Melech mit seinen Leuten d. i. mit seiner Familie, so haben wir wohl anzunehmen, dass beide Männer an der Spitze der Bewohner Bethels standen und vorzugsweise die Absendung einer Gesandtschaft bewirkten. Der Zweck dieser Gesandtschaft wird zwiefach angegeben, zunächst durch לְחַלּוֹת אֶת־פְּנֵי יְהוָה. Das חִלָּה פְּנֵי, eigentlich: *das Angesicht streicheln,* ist, wie Delitzsch z. Ps. 119, 58 es treffend ausdrückt, anthropomorphischer Ausdruck liebherzenden einschmeichelnden anschmiegsamen Bittens, lat. *caput mulcere, demulcere.* Wenn die Bewohner Bethels eine Gesandtschaft abschickten, um zu Jehova zu flehen, so versteht sich von selbst, dass sie dieselbe nirgends anders hinschickten, als nach Jerusalem, welches Jehova sich zur Wohnstätte erwählt hatte und wo auch schon seit lange wieder ein Brandopferaltar errichtet und der Tempel zum grossen Theil bereits wieder gebaut war. Auch bei den Bewohnern Bethels hatte

also die Strafe des Exils die heilsame Wirkung zu Wege gebracht, dass sie sich von der Abgötterei, welche seit Beginn des ephraimitischen Königreiches in ihrer Mitte getrieben worden war (vgl. 1 Kön. 12, 28—33; Am. 3, 14; 4, 4; 5, 6. 7; Jer. 48, 13), wieder zum gesetzmässigen Dienste Jehovas an der von ihm erwählten Stätte zurückgewandt hatten. Das, was die Abgesandten Bethels von Jehova in Jerusalem erflehen sollten, war nicht etwas, das der Stadt Bethel ausschliesslich zu Gute kommen sollte, sondern dieselben sollten, wie aus dem Verhältniss zu V. 3 erhellt, für die ganze Kolonie, ja für das ganze Volk Jehovas Gnade und Segen erflehen; sie sollten Jehova bitten, dass der gegenwärtige Anfang der Wiederherstellung Israels von Dauer seyn und zu seiner Vollendung kommen möge. Die zweite, in V. 3 enthaltene Angabe des Zweckes, zu welchem die Gesandtschaft nach Jerusalem abgeordnet worden war, verhält sich zur ersten in V. 2 wie das Besondere zum Allgemeinen. Wenn die Abgesandten Jehovas Huld herabflehten, so sollten sie insbesondere auch an die Vermittler seiner Offenbarung die Anfrage richten, ob das Fasten im fünften Monat noch ferner beizubehalten sey. Als Vermittler der Offenbarung Jehovas werden neben den Propheten auch die Priester genannt; denn dieselben haben den ordnungsmässigen Beruf, das Volk im Gesetz und Willen Jehovas zu unterrichten, vgl. Deut. 33, 8—10; Hag. 2, 11; Mal. 2, 7[1]). Die Priester werden als zum Hause Jehovas gehörig (vgl. Ges. §. 115, 1) bezeichnet, weil sie samt allen übrigen Kindern Levis an Stelle der Erstgeburten als Jehovas Eigenthum zum Dienst in seinem Hause verordnet waren, vgl. Num. 3, 41; Deut. 10, 8. 9. Die Worte אֲשֶׁר לְבֵית יְהוָה wollen nemlich nicht die Priester als in dem Hause Jehovas weilend bezeichnen (so schon die LXX: τοὺς ἱερεῖς τοὺς ἐν τῷ οἴκῳ κυρίου; Kimchi und die meisten älteren

---

1) Darauf, dass die Priester auch durch das Urim und Thummim Gottes Willen kund zu machen hatten, wird hier natürlich keine Rücksicht genommen, da das Urim und Thummim damals nicht mehr vorhanden war.

sleger). Denn diess wäre durch בְּבֵית יְהוָה auszudrücken ge-
sen, was sich auch in mehreren Handschriften findet. In der
ge: *soll ich weinen im fünften Monat, mich enthaltend*[1]), dient
Inf. abs. הִנָּזֵר (vgl. Ges. §. 51, 2. Anm. 1) zur näheren
klärung über die Art des אֶבְכֶּה: es ist nemlich ein Weinen
meint, welches geschieht unter Enthaltung von Speise und
nk, also unter Fasten, vgl. Ew. §. 280a. Das Subject dieser
ge ist natürlich dasselbe, welches die Gesandtschaft abgeschickt
te, also Bethel. Die Einwohnerschaft Bethels fragt bei den
nern Jehovas an, ob sie auch fernerhin noch im fünften Mo-
e trauern und fasten solle, d. h. natürlich nicht während des
zen fünften Monats hindurch, sondern an dem bestimmten,
annten Unglückstag, welcher in den fünften Monat fällt und
lcher zur schmerzlichen Erinnerung an das, was an ihm ge-
hah, nun schon so lange Zeit, schon 70 Jahre, vgl. V. 5, mit
nern und Fasten begangen ward. Am 10. Tage des 5. Monats
b) des 19. Jahres Nebukadnezars war nemlich der Tempel und
s Jerusalem in Brand gelegt worden, vgl. Jer. 52, 12. 13.[2])

---

1) Diese Worte sind von den LXX gänzlich missverstanden worden; nach ihrer Uebersetzung: *εἰςελήλυθεν ὧδε ἐν τῷ μηνὶ τῷ πέμπτῳ τὸ ἁγίασμα, καθότι ἐποίησεν κτλ.* scheinen sie gelesen zu haben: בָּא כֹּה בַּחֹדֶשׁ הַחֲמִשִׁי הַנֵּזֶר כַּאֲשֶׁר עָשָׂה וגו'.

2) Nach der Textesrecension in 2 Kön. 25, 8. 9 und nach Baruch 1, 2 hätte die Einäscherung Jerusalems und des Tempels bereits am 7. Ab stattgefunden; allein die Textesrecension bei Jeremia verdient wohl den Vorzug. Den Widerspruch zwischen der Recension des Jeremia und der des Königsbuches sucht der Talmud, *Taanith* 29a in folgender Weise auszugleichen: *Non dici debuit septimo die, quia dicitur decimo; nec equidem decimo, quia septimo. Quid itaque? Die septimo exteri templum ingressi sunt, atque illic commedendo diebus septimo, octavo et nono locum profanarunt, ad vesperum noni flammas subjiciunt, quae per totum decimum diem ardentes templum demoliuntur, quae res etiam ita se habuit cum templo secundo;* vgl. Lightfoot, *opera omnia ed.* Leusden. *Franequerae* 1699. II, 139. M. Brück, pharisäische Volkssitten und

כַּמָּה ist auch hier, wie 1, 12; 7, 5, Adv. temp., *jetzt*, *nun schon*, *allbereits*. Indem hier nicht, wie nachher V. 5, eine bestimmte Jahreszahl genannt, sondern in unbestimmter Weise gesagt wird: *wie viel sind der Jahre schon?* soll die Vorstellung ausgedrückt werden, dass der Jahre des Fastens schon so viele sind, dass sie kaum mehr gezählt werden können. Die Anfrage der Einwohner Bethels ging von einer doppelten Voraussetzung aus: 1) davon, dass es ein Gott wohlgefälliges, von Gott erfordertes Thun gewesen sey, wenn sie bisher jenen nationalen Unglückstag mit Fasten und Weinen begingen; und 2) davon, dass, nachdem die Wiederherstellung des Tempels und der heiligen Stadt, an deren durch Israels Schuld herbeigeführten Zerstörung das jährliche Fasten im 5. Monat erinnern sollte, jetzt wieder angebahnt war, hiemit auch wohl der Grund, dieses Fasten noch länger zu beobachten, weggefallen sey. Darnach ist denn der Sinn jener Anfrage der, ob die angebahnte Wiederherstellung der heiligen Stätte und des heiligen Volkes auch glücklichen Fortgang haben und zu der ersehnten Vollendung kommen werde, und ob Jehova, wenn diess der Fall sey, trotzdem verlange, dass dieser Unglückstag im fünften Monat auch noch ferner durch Trauern und Fasten begangen werde. Auf diese Anfrage ertheilt nun Jehova, da die

---

Ritualien. Frankfurt a/M. 1840. S. 46. Die Juden feiern bekanntlich den 9. Ab als den Tag der Einäscherung des ersten und zweiten Tempels. Ueberhaupt ist ihnen der 9. Ab der Unglückstag Israels, vgl. Mischna, *Taanith*, Cap 4, 6. Folgende fünf Unglücksfälle, welche an diesem Tage über Israel gekommen seyen, werden aufgezählt: 1) Gott beschloss, die Väter in der Wüste sterben und nicht in das gelobte Land einkommen zu lassen; 2) und 3) der erste und der zweite Tempel wurde zerstört; 4) die Festung Bitter wurde zur Zeit Bar Kochbas genommen; 5) Turnus Rufus (nicht Terentius Rufus, Jos. *bell. jud.* 7, 2. 1, sondern entweder Tarannius Rufus, vgl. Schöttgen, *horae hebr. et talm.* II, 953 sqq., oder T. Annius Rufus, vgl. Jost, Gesch. des Judenthums II, 77 ff.), pflügte auf dem Grunde des Tempels (vgl. Mich. 3, 12; Jer. 26, 18).

Priester und Propheten von sich aus darüber zu entscheiden unvermögend waren, selbst Antwort durch den Propheten Sacharja, 7, 4—8. 23. Die Antwort Jehovas zerfällt in zwei Hälften, Cap. 7, 4—14 und Cap. 8; beide Hälften bestehen wieder aus je zwei Theilen: 7, 4—7; 7, 8—14 und 8, 1—17; 8, 18—23. Jeder dieser vier Theile ist eingeleitet durch die Ueberschrift: *und es erging das Wort Jehovas (der Heerschaaren) an mich (an Sacharja)*. In der ersten Hälfte erklärt sich Jehova zunächst über das Fasten, und zwar dahin, dass er nicht Fasten von Israel verlange, sondern Beobachtung dessen, was er durch seine früheren Propheten verkündigen liess, 7, 4—7, wie denn auch nur die Uebertretung dieser seiner Gebote es gewesen sey, was die bisherigen Drangsale über Israel herbeigeführt habe, 7, 8—14. In der letzten Hälfte lässt er dann verkündigen, dass Israels Wiederherstellung nicht nur gesegneten Fortgang haben werde, sondern auch Israel fortan einer herrlichen Zukunft entgegensehen dürfe; was Jehova von nun an an Israel thun wird, schildert 8, 1—17, und was er ihm dann noch für die Zukunft zugedacht hat, führt 8, 18—23 aus [1]).

V. 4—6. Und es erging das Wort Jehovas an mich also: Sprich zu dem ganzen Volk des Landes und zu den Priestern also: wann ihr gefastet und gewehklagt habt im fünften und im siebenten (Monat), und zwar nun schon siebzig Jahre, — habt ihr denn mir ge-

1) Aehnlich auch Burger: *On voit que le prophète ne donne point de réponse directe à la question, mais on sent qu'il veut dire: Vous n'avez pas encore lieu de supprimer les jours destinés à vous rappeler l'inconduite de vos pères et les calamités qui en ont été la suite; obéissez à Jéhovah qui vous est de nouveau propice, et le bonheur ne tardera pas à venir vers vous. Le Juifs se sont littéralement conformés aux paroles du prophète; car ils observent encore de nos temps les quatre jours de jeûne mentionnés dans ces deux chapitres.* Vgl. übrigens auch die Auffassung von Grotius in der Note zu 8, 19, und die der jüdischen Tradition in den Bemerkungen nach 8, 23.

fastet? Und wann ihr esset und trinket, seyd ihr es nicht, die da essen und die da trinken? Jehova lässt die Antwort, welche er auf die Anfrage Bethels ertheilt, dem ganzen Volke sammt den Priestern zu wissen thun, weil es für sie alle von Wichtigkeit ist, diese Antwort kennen zu lernen, damit sie weder falsche Meinungen hegen von dem, was Jehova von ihnen fordert, noch auch mit banger Ungewissheit der Zukunft entgegensehen. Er macht sie darauf aufmerksam, dass weder ihr Fasten noch ihr Geniessen ihm zu Gute komme, sondern lediglich ihnen selber; daher mögen sie es mit dem Genusse und mit dem Fasten so halten, wie es ihnen für sie selber am Zuträglichsten erscheint. Haben sie von dem Fasten heilsame Wirkungen auf ihr Inneres erfahren, so mögen sie es beibehalten; wo nicht, so mögen sie es abschaffen; weder das Eine noch das Andere befehle er ihnen; denn das Fasten an und für sich und als *opus operatum* sey völlig werthlos. In V. 5 und 6 steht כִּי nicht als Conditionalpartikel für אִם, *wenn*, das lat. *si*, sondern als Zeitpartikel *wenn, so oft als*, das lat. *quum*. Ueber den durch das vorausgehende Verbum finitum normirten Inf. abs. סָפוֹד vgl. Ges. §. 131, 4a; Hag. 1, 6. Auch ein Fasten im siebenten Monat wird erwähnt, womit jedoch natürlich nicht das Fasten am Versöhnungstag gemeint seyn kann (am 10. Tage des 7. Monats, Lev. 23, 27—32), da diess gesetzliche Vorschrift war, sondern nur das Fasten zur Erinnerung an die Ermordung Gedaljas, welchen Nebukadnezar zum Statthalter über die noch in der Heimath zurückgebliebenen Judäer gesetzt hatte (nach der jüdischen Ueberlieferung am 3. Tage des Tischri). Durch die ausdrückliche Hinzufügung der Worte: *und zwar nun schon siebzig Jahre* deutet Jehova an, wie er recht wohl wisse, dass sie bereits seit langer Zeit ihre nationalen Unglückstage mit Fasten und Trauern begehen, ohne dass er jedoch darum ihrem Fasten als solchem irgend einen Werth beilegen könne. Vom 19. Jahre des Nebukadnezar, in welchem der Tempel eingeäschert und Gedalja ermordet wurde (587 a. Ch.), bis zum 4. Jahre des Darius I, in welchem das vorliegende Gotteswort erging (517 a. Ch.), waren gerade 70 Jahre verflossen. In

der Form צַמְתֻּנִי steht das Suff. nicht statt des Dativs (Ges. §. 121, 4), sondern es wird dadurch Jehova als von dem Fasten der Juden selbst betroffen bezeichnet, also: betraf euer Fasten mich, oder nicht vielmehr euch selbst? habt ihr damit mir etwas angethan, oder nicht vielmehr euch selbst? vgl. Ew. §. 282; 315 b; Nägelsbach §. 78, 1 c. Zu צַמְתֻּנִי ist des Nachdrucks wegen noch אָנִי beigefügt; es ist diess einer der seltenen Fälle, in welchen ein Suff. Verbi durch das Pronomen pers. sep. aufgenommen und verstärkt wird, Ew. §. 311 a; Ges. §. 121, 3.

V. 7. **Kennet ihr nicht die Worte, welche Jehova durch die früheren Propheten verkündigte, als Jerusalem noch in Frieden dalag, und ihre Städte rings um sie her, und das Südland und die Niederung also dalagen?** Die Satzbildung in V. 7 ist jedenfalls unvollständig und verlangt eine Ergänzung. Ergänzt man mit den LXX, Peschito, Vulgata, L. de Dieu und den meisten Aelteren, Rosenmüller, Rückert (vgl. die einander widersprechenden Erklärungen Neumanns S. 46 u. S. 290) nach הֲלֹא als Subject זֶה: *sind dieses nicht die Worte, welche Jehova verkündigte u. s. w.*, so muss man אֶת vor הַדְּבָרִים als Nota Nominativi fassen, was, zumal vor dem Prädicate, sprachlich nicht gerechtfertigt ist. Auch findet sich in der alttestamentlichen Prophetie keine Stelle, in welcher sich Jehova in der Weise über das Fasten ausspräche, wie diess V. 5 und 6 thun; auch Joel 3, 13 kann man nicht beiziehen, wie Joel 3, 12 zeigt, dessgleichen auch nicht Jes. 58, 5—7, wie aus V. 3 und 4 erhellt. Man wird daher eine Aposiopese annehmen müssen, indem das Verbum verschwiegen wurde. Der Satz wird aber wohl nicht zu vervollständigen seyn: *wollt ihr nicht thun die Worte u. s. w.* (Maurer), sondern: *habt ihr nicht gehört, kennt ihr nicht die Worte u. s. w.* (Marckius, Hitzig, Hesselberg, Ewald, Umbreit). Jehova bezeichnet somit nicht Fasten als das, was er von Israel verlange, sondern vielmehr die Beobachtung dessen, wozu er durch seine früheren vorexilischen Propheten hatte ermahnen lassen. Welches deren Forderungen gewesen seyen, musste jeder Israelite wissen; die-

selben werden auch sofort in V. 9. 10 nach ihrem Hauptinhalte recapitulirt. In den folgenden Worten hat man nicht nöthig, das Verb. יֹשֵׁב in passivischer Bedeutung *bewohnt werden* zu fassen (Gesenius, Maurer und die Meisten), sondern man wird besser thun, bei der nächstliegenden intransitiven Bedeutung *daliegen* stehen zu bleiben (Piscator, Marckius, Neumann); es ordnet sich nemlich dem יֹשֶׁבֶת als nähere Bestimmung der Begriff וּשְׁלֵוָה unter; dieselbe nähere Bestimmung hat man dann auch bei dem folgenden יֹשֵׁב zu ergänzen, vgl. 1, 11: יֹשֶׁבֶת וְשֹׁקָטֶת. Zu dem im Masc. Sing. stehenden Prädicat יֹשֵׁב, welches sich auf mehrere vorausgehende Nomina, worunter sogar zwei Feminina, bezieht, vgl. Spr. 27, 9 und Ges. §. 148, 2. Die um Jerusalem herliegenden Städte, werden als ihre Städte bezeichnet, weil sie als die der mütterlichen Hauptstadt zugehörigen Töchterstädte betrachtet werden. Der Süden ist das sogenannte Gebirge Juda, und die Niederung die geradezu Schephêla genannte Ebene, welche sich in der Ebene Saron fortsetzt; vgl. Jos. 10, 40; Jer. 32, 44. Die Zeit, in welcher Jehova seine früheren Propheten mit der Verkündigung seines Willens an Israel beauftragte, wird gerade als die Zeit beschrieben, in welcher Jerusalem und das ganze Land Juda sich noch in sicherem, ruhigem Frieden befand, weil im Folgenden, V. 8—14, darauf hingewiesen werden soll, dass nur durch den Ungehorsam Israels gegen den von seinen Propheten verkündigten Willen Jehovas die Zerstörung Jerusalems und Verödung des ganzen Landes herbeigeführt wurde, welche Israel bisher an seinen Trauertagen beweinte.

V. 8—10. Und es erging das Wort Jehovas an Sacharja also: so sprach Jehova der Heerschaaren, nemlich: Gericht der Wahrheit richtet, und Huld und Erbarmen übet Einer an dem Andern; und Wittwen und Waisen, Fremdlinge und Unglückliche drücket nicht, und das Unheil eures Bruders sinnet nicht in eurem Herzen. In dem mit V. 8 beginnenden zweiten Absatz (V. 8—14) der Antwort Jehovas auf die Anfrage über das Fasten wird Sacharja beauftragt, das, was Jehova durch seine früheren

Propheten von Israel verlangte, seiner Gegenwart vorzuhalten und sie darauf hinzuweisen, dass nur die Nichtbeachtung dieser Forderungen Jehovas ihre Väter in das bisherige Elend gestürzt hat. Hieraus soll des Propheten Zeitgenossenschaft ersehen, was Jehova statt des Fastens eigentlich von ihr verlange und mit welcher Strenge er diess verlange. Die Annahme, dass der nachexilische Sacharja in V. 8 ff. die Worte eines früheren, vorexilischen Propheten Sacharja anführe (Schmieder, Schlier), ist gänzlich unmöglich, da unser Verfasser nicht erwarten konnte, dass wenn er ein Gotteswort kurzweg und ohne alle näheren Angaben als an Sacharja ergangen bezeichnet, der Leser diess einem anderen Sacharja zuschreiben werde, als dem Sacharja, von welchem das vorliegende Weissagungsbuch herstammt. V. 8 steht vielmehr ganz parallel den Ueberschriften 7, 4; 8, 1. 18; dass es in V. 8 heisst אֶל־זְכַרְיָה statt wie in den drei anderen Stellen אֵלַי, ist zufällig. Die Worte כֹּה אָמַר יְהוָה wollen hier nicht übersetzt seyn: *so spricht Jehova*, sondern: *so sprach Jehova;* genau genommen wäre überall *dixit* zu übersetzen und nur weil Jehovas an den Propheten ergangenes und in immerwährender Geltung bleibendes Wort an den meisten Stellen zunächst in seinem Bezuge zur Gegenwart in Betracht kommt, können wir gewöhnlich übersetzen: *so spricht Jehova.* Hier aber kommt, wie aus V. 7 und 9 erhellt, das Wort Jehovas zunächst nicht in seinem Bezuge zur Gegenwart, sondern zur Vergangenheit in Betracht, wesshalb auch hier das Perf. אָמַר durch das Präteritum zu übersetzen ist. Die Weisung, welche Jehova durch seine früheren Propheten den Vätern ertheilt hat, wird V. 9 in positiver, V. 10 in negativer Weise angegeben; sie bezweckt die Erzeigung von Wahrhaftigkeit und Liebe. מִשְׁפַּט אֱמֶת, *Urtheilsspruch der Sicherheit*, vgl. Ez. 18, 8, ist derjenige Urtheilsspruch, welcher mit dem Thatbestande der zu beurtheilenden Thatsachen übereinstimmt und allein hierauf sich stützt, ohne durch persönliche Nebenrücksichten modificirt zu seyn. Die beiden Begriffe חֶסֶד und רַחֲמִים verhalten sich zu einander wie Allgemeines und Specielles: חֶסֶד ist die Huld, die wohlwollende Gesinnung gegen Jedermann, רַחֲמִים das liebreiche

Mitgefühl und dessen Bethätigung gegenüber dem Unglücklichen und Nothleidenden. Gegen diese Pflichten versündigt sich, wer Wittwen und Waisen, wehrlose Fremdlinge und hülflose Unglückliche drückt, ja wer auch nur in seinem Herzen auf das Unheil seines Nächsten sinnet, mag er auch seine Absicht gar nicht zur That werden lassen. Da vor גֵּר die Copula וְ fehlt, so werden beispielsweise zwei Paare von schutzlos Leidenden genannt, deren Bedrückung eine Versündigung gegen die von Jehova gebotene Wahrhaftigkeit und Liebe ist, nemlich die Wittwen und Waisen, und dann die Fremdlinge und Unglücklichen; indess lesen manche Handschriften und Ausgaben וְגֵר, und so auch die LXX, Targum, Vulgata. Den Ausdruck אִישׁ אָחִיו finden wir in Verbindung mit einem vorausgehenden Stat. const. auch schon Gen. 9, 5; an beiden Stellen ist אָחִיו appositionelle Näherbestimmung zu אִישׁ: *der Mann, welcher sein Bruder ist;* daher hier: *das Unheil eines Mannes, welcher ja sein* (nemlich dessen, welcher Unheil zu sinnen geneigt ist) *Bruder ist — sinnet es nicht in eurem Herzen.* Diese Annahme eines Uebergangs der dritten Person in die zweite scheint mir, namentlich bei Vergleichung von Gen. 9, 5, einfacher zu seyn, als wenn man nach dem Vorgang der LXX (*καὶ κακίαν ἕκαστος τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ μὴ μνησικακείτω*) mit L. de Dieu und den meisten Neueren ausserdem noch eine Trajection von אִישׁ annimmt (für אִישׁ רָעַת אָחִיו), oder mit Neumann אָחִיו als Subject fasst und erklärt: das Unheil eines Mannes sinne sein Nächster nimmer, sinnet ihr alle nimmer. Dass derjenige, gegen welchen des Herzens Bosheit sich richtet, der Bruder des Boshaftigen, das Glied Ein und derselben Familie mit ihm ist, lässt seine Bosheit nur als eine um so schwerere Sünde erscheinen. Die Forderung, welche V. 9 und 10 aussprechen, liess Jehova durch seine früheren Propheten dem Volke z. B. an folgenden Stellen verkündigen: Ex. 22, 21. 22; 23, 6—9; Lev. 19, 13—18; Deut. 10, 19; 24, 17. 18; 27, 19; Jes. 1, 17; Jer. 7, 6; 21, 12; 22, 3; Ez. 22, 6. 7.

V. 11. 12. Aber sie weigerten sich hinzuhorchen und boten einen widerspenstigen Nacken und ihre

Ohren machten sie schwerhörig und ihr Herz machten sie zu einem Demant, nicht zu hören auf das Gesetz und auf die Worte, welche Jehova der Heerschaaren sandte durch seinen Geist durch Vermittlung der früheren Propheten; und es erfolgte ein grosser Zorn von Jehova der Heerschaaren. Diese beiden Verse schildern bis V. 12 a den Erfolg, welchen die Worte der früheren Propheten bei den Vätern hatten. Subj. zu וַיְמָאֲנוּ u. s. w. sind natürlich diejenigen, an welche das Gotteswort in V. 9 und 10 gerichtet war, also die Väter des gegenwärtigen Geschlechtes. Diese wollten den Propheten, wenn sie ihnen Jehovas Willen verkündigten, gar nicht einmal das Ohr leihen und machten einen widerspenstigen Nacken. Letzteres Bild (vgl. Neh. 9, 29) ist von einem Rinde entlehnt, welches sich kein Joch auf seinen Nacken legen lassen will, sondern heftig dagegen ankämpft, vgl. Hos. 4, 16. Einem solchen Rinde gleich wollte sich auch das Volk nicht das sanfte Joch Jehovas auflegen lassen. Sie machten ihre Ohren schwer, so dass es nicht zum Hören kam (vgl. Jes. 6, 10); schwere Augen sind solche, deren Sehkraft abgestumpft, und schwere Ohren solche, deren Fähigkeit zu hören wie erstarrt ist, denn das Schwere ist auch das Schwerfällige, sey es das durch seine Wucht Imponirende oder das durch seine Massenhaftigkeit Erdrückte. Und ihr Herz, auf welches Jehova durch seine Worte einen Eindruck hervorbringen und welches er dadurch umstimmen wollte, machten sie zu einem harten Demant, so dass weder die Worte, welche er in dem Gesetze ausgesprochen hatte, noch die Worte, welche er durch seine Propheten verkündigen liess, auch nur von denselben vernommen wurden, geschweige denn, dass sie auf dasselbe einen Eindruck gemacht hätten. שָׁמִיר (vgl. Jer. 17, 1; Ez. 3, 9) bezeichnet den Demant entweder nach seiner Härte, oder soferne er die Spitze des zum Eingraben dienenden Griffels bildet, vgl. Ges. *thes. s. h. v.* Das Relativum אֲשֶׁר bezieht sich nicht auch auf הַתּוֹרָה, so dass diess letztere durch *Belehrung*, *Unterweisung* zu übersetzen und mit הַתּוֹרָה und הַדְּבָרִים dasselbe gemeint wäre (Hitzig), denn dann wäre der Ausdruck ziemlich tautologisch;

sondern הַתּוֹרָה ist *das Gesetz* (so die meisten Ausleger). V. 11 ist insofern von Wichtigkeit für die richtige Bestimmung des Begriffs der alttestamentlichen Weissagung, als uns auch hier ein Prophet selbst angibt, wie die Weissagung zu Stande komme. Die Worte, welche der Prophet ausspricht, sind Jehovas eigene Worte, welche dieser durch seinen Geist dem Propheten bezeugt; der Prophet ist daher nur das vermittelnde Organ, gleichsam die Hand, durch welche Jehova seinen Willen mittheilt; vgl. 2 Sam. 23, 2; 2 Petr. 1, 21. Das zweite Glied von V. 12 und dessgleichen V. 13. 14 geben nun an, welches für die Väter die Folge davon war, dass sie so hartnäckig sich weigerten, Jehovas Worte zu hören und zu beherzigen: es entbrannte von Seiten Jehovas ein grosser Zorn über Israel.

V. 13. 14. Und es geschah: gleichwie er rief und sie nicht hörten — „also werden sie rufen und ich werde nicht hören,“ sprach Jehova der Heerschaaren; „und wegstürmen werde ich sie über alle Völker hin, welche sie nicht kannten; und das Land soll hinter ihnen her verödet werden, so dass Niemand in demselben hin und wieder geht.“ Und sie machten das Land der Lust zur Oede. In V. 13 wechselt die Darstellungsform: während in dem Vordersatze V. 13 a der Prophet noch in der 3. Person von Jehova erzählte, lässt er im Nachsatze V. 13 b Jehovas eigene Rede folgen, in welcher Jehova damals aussprach, mit welchen Strafen er Israel um seines Ungehorsams willen heimsuchen wollte. Diese Worte Jehovas reichen bis zum Schlusse von V. 14 a, so dass das Perf. נָשַׁמָּה ein Perf. der Betheuerung ist (vgl. Ges. §. 126, 4) und V. 14 b den Vollzug des Strafbeschlusses Jehovas erzählt (so richtig bereits die Accentuation). Lässt man die Worte Jehovas bereits mit אֲשֶׁר לֹא־יְדָעוּם zu Ende gehen, wonach schon mit וְהָאָרֶץ נָשַׁמָּה die Erzählung von dem Vollzuge des Strafbeschlusses beginnen würde (so z. B. Ewald, Umbreit), so würden die beiden letzten Glieder von V. 14 wesentlich dasselbe besagen; dasselbe wäre auch der Fall, wenn man die Worte Jehovas bis zu Ende von V. 14 ausdehnen

wollte (so z. B. Neumann). Hat Jehova bisher vergeblich zu Israel gerufen, um sie von ihren verkehrten Wegen auf seine Wege zurückzubringen (vgl. zu 1, 4), so wird sie Jehova jetzt nach dem *jus talionis* bestrafen und sie auch vergeblich um Hülfe rufen lassen. Gleich einem Sturmwinde wird er sie über alle Heidenvölker dahinwirbeln (vgl. Hab. 3, 14), und zwar auch zu den Heiden, welche ihnen bisher so fremd waren, dass sie dieselben noch nie durch persönliche Begegnung hatten kennen gelernt, vgl. Jer. 16, 13; 22, 28. Die Form וָאֵסָעֲרֵם (1. Pers. Sing. Impf. Piel von סָעַר) ist insofern aramaisirend, als sie unter dem Präfix statt des Halbvocales ְ oder ֲ einen vollen Vocal hat, vgl. Ges. §. 23, 3. Anm. 2; §. 52, 2. Anm. 2; Lehrgeb. S. 151. 152; Ew. §. 235 b. Die Folge dieser Zerstreuung Israels unter alle Heiden wird seyn, dass, wenn sie so hinweggestürmt sind (אַחֲרֵיהֶם), das Land so vollständig verödet seyn wird, dass Niemand mehr in demselben hin und wieder geht, vgl. 9, 8; Ez. 35, 7. Nach Ex. 32, 27 ist der Ausdruck עֹבֵר וָשָׁב von demjenigen zu verstehen, welcher von irgend einem Orte des Landes an einen andern geht und von da wieder zu seinem Ausgangsorte zurückkehrt. Aller seiner Einwohner soll also das Land beraubt werden. Und so wurde es auch in der That, wie V. 14 b historisch erzählend berichtet. Dadurch, dass sie auf Jehovas Worte zu hören sich weigerten und hiedurch den mitgetheilten Strafbeschluss Jehovas hervorriefen, wurden sie selbst die Ursache, dass das Land, welches die Lust eines Jeden ist, der es kennt (Jer. 3, 19; Ps. 106, 24), zur Oede wurde und all das Unglück hereinbrach, das sie an ihren Fasttagen beweinen. Gewöhnlich fasst man וַיָּשִׂימוּ unbestimmt persönlich: *man machte* oder *es wurde gemacht* (Rückert, Maurer, Ewald, Umbreit); allein es dürfte contextgemässer seyn, mit Vatablus, Hitzig, Neumann als Subj. zu וַיָּשִׂימוּ diejenigen zu betrachten, von welchen bisher immer die Rede gewesen, nemlich die Väter, so dass diesen selbst um ihres Ungehorsams willen die Verödung des Landes Schuld gegeben wird.

Cap. 8.

V. 1. 2. **Und es erging das Wort Jehovas der Heerschaaren also: So spricht Jehova der Heerschaaren: ich eifere um Zion mit grossem Eifer und mit grossem Grimme eifere ich um sie.** Das achte Capitel bildet die zweite Hälfte der Antwort Jehovas, in welcher Jehova erklärt, wie er es von nun an wieder mit Israel halten will, vgl zu 7, 3. Der erste Theil des Capitels V. 1 — 17 führt aus, wie Jehova Israel jetzt wieder zu seinem früheren, gesegneten Zustande verhilft, der zweite V. 18 — 23, welche Verherrlichung Israel noch für die Zukunft von Jehova zugedacht ist. Beide Theile sind V. 1 und V. 18 mit besonderen und — abgesehen von dem אֵלַי, welches in unseren gewöhnlichen Ausgaben nach der Angabe der Masora in V. 1 fehlt, aber in viele Handschriften und Ausgaben eingedrungen ist — mit gleichlautenden Ueberschriften versehen. Der erste Theil zerfällt wieder in sieben, der zweite in drei einzelne Aussprüche Jehovas, welche sämmtlich mit den Worten beginnen: *so spricht Jehova der Heerschaaren*: VV. 2; 3 (כֹּה אָמַר יְהוָֹה); 4—5; 6; 7—8; 9—13; 14—17 (כִּי כֹה אָמַר יְהוָֹה צְבָאוֹת); 19; 20—22; 23. Hieronymus zu V. 6: *Per singula verba atque sententias, quibus Israeli prospera et pro rerum magnitudine pene incredibilia promittuntur, propheta proponit: **Haec dicit Dominus omnipotens**, alio sermone hoc loquens: ne putetis mea esse, quae spondeo, et quasi homini non credatis: Dei sunt promissa, quae replico.* In dem ersten Ausspruch erklärt sich Jehova über seine Gesinnungen und Absichten gegen Zion, dass er nemlich in grossen Eifer gerathen sey, Zion zu helfen, und in heftigem Grimme entbrannt sey gegen die Zion feindlichen Heidenvölker, s. die Auslegung von 1, 14, vgl. Jes. 26, 11.

V. 3. **So spricht Jehova: ich kehre zurück zu Zion und wohne inmitten Jerusalems, und genannt wird Jerusalem die sichere Stadt und der Berg Jehovas der Heerschaaren der heilige Berg.** Jehovas Eifer um Zions Heil und Glückseligkeit wird sich vor Allem darin zeigen, dass

er jetzt wieder in Jerusalem Wohnung nimmt. Die vorliegende Weissagung von einem bevorstehenden Wohnungnehmen Jehovas in Jerusalem unterscheidet sich von der ähnlichen in 2, 14—17 dadurch, dass an letzterer Stelle das Wohnen Jehovas inmitten seines Volkes im idealen und absoluten Sinne (nach Jer. 3, 16. 17) gefasst war, an unserer Stelle dagegen, wie aus dem שַׁבְתִּי hervorgeht, ein solches Wohnen Jehovas unter seinem Volke gemeint ist, wie es bereits früher Statt gehabt hatte. Als Jehova über Zion zürnte und seine Strafgerichte über das bundbrüchige Volk herbeiführte, sah der Prophet Ezechiel die Herrlichkeit Jehovas sich aus dem Tempel erheben und aus der heiligen Stadt wegbegeben, vgl. Ez. 9, 3; 10, 4. 18. 19; 11, 22. 23. Nachdem nunmehr aber die Strafgerichte vollzogen, Jehovas Zorn gestillt und seiner Gnade und Erbarmung gewichen ist, kehrt er auch wieder zu seiner verlassenen Stätte zurück und macht wieder Wohnung in Jerusalem, womit er die Erfüllung aller seiner Verheissungen anbahnt, vgl. zu 2, 14. Die Folge dieses Wohnens Jehovas inmitten Jerusalems wird seyn, dass Jerusalem die Stadt der Sicherheit seyn und darum auch also genannt werden wird. אֱמֶת kann hier nicht Bezeichnung einer sittlichen Beschaffenheit Jerusalems seyn, weder ihrer Liebe zur Wahrheit (Umbreit, Neumann), noch ihrer Treue gegen Jehova (Hitzig, Maurer, Ewald); denn wie das erste Glied von V. 3 und die Aussage über den Berg Jehovas zeigen, will hier nur gesagt seyn, was Jehova an Jerusalem thut, wie er es segnet und verherrlicht, nicht aber wie Jerusalem sich verhalten wird. Daher ist אֱמֶת nach seiner Grundbedeutung *Festigung, Gründung* hier so viel als *Dauerhaftigkeit, Bestand und Sicherheit*, vgl. V. 8; Jes. 39, 8; Jer. 14, 13; 33, 6. Wohnt Jehova in Jerusalems Mitte, so ist es wohl beschützt und vermag kein Feind den sicheren Bestand zu gefährden, vgl. 2, 9. Und dadurch, dass Jehova wieder einzieht in das Haus auf seinem erwählten Berge, wird derselbe wieder zu dem ausgesonderten, heiligen Berge, vgl. Jer. 31, 23. Dass man die Perfecta von V. 3 nicht als Präterita, sondern als Perfecta der Versicherung und Betheuerung zu fassen habe, geht

daraus hervor, dass der Tempel dazumal noch nicht wieder vollendet war, Jehova somit bis jetzt auch noch nicht Wohnung darin genommen haben konnte.

V. 4. 5. So spricht Jehova der Heerschaaren: wiederum werden sitzen Greise und Greisinnen in den Gassen Jerusalems, ein Jeder seinen (stützenden) Stab in seiner Hand vor der Menge der Lebenstage. Und die Gassen der Stadt werden voll seyn von Knaben und Mägdlein, die da spielen auf ihren Gassen. Nicht blos die Stadt Jerusalem wird dadurch, dass Jehova wieder in ihrer Mitte wohnt, sicheren Bestand haben, sondern auch ihre Bewohner werden des ungetrübtesten Friedens und des damit verbundenen Segens geniessen. Diess malen V. 4 u. 5 in lieblichster Weise. Keine Kriege und Drangsale werden mehr die Leute vor der Zeit dahinraffen, vgl. Ps. 102, 24. 25, sondern sie werden den verheissenen Segen ererben, lange in ihrem Lande leben und die Güte des Herrn schauen zu dürfen, vgl. Deut. 4, 40; 5, 30; — Jes. 65, 20; 1 Makk. 14, 9. Und wie der Greise, die ruhig vor ihren Häusern feiern, in Jerusalem viele seyn werden, so wird sich auch eine reiche, blühende Kinderschaar in fröhlichem Spiel auf ihren Strassen tummeln, und auch in dieser Beziehung die alten Verheissungen sich erfüllen, vgl. Deut. 7, 13. 14; 28, 4. 11; 30, 9. Die Partikel עֹד steht hier nicht als schlechthinige Hinweisung auf die Zukunft: *fortan, inskünftige*, sondern, wie auch Neumann hervorhebt, zugleich in Erinnerung an die Tage vergangenen Glückes und ist daher s. v. a. *wiederum*, vgl. 1, 17.

V. 6. So spricht Jehova der Heerschaaren: wann es als wunderbar erscheinen wird in den Augen des Restes dieses Volkes in selbigen Tagen — auch in meinen Augen wird es als wunderbar erscheinen, Spruch Jehovas der Heerschaaren. Gewöhnlich fasst man nach dem Vorgang der LXX und Vulgata die zweite Hälfte dieses Verses als Frage, so dass גַּם gleich הֲגַם wäre (1 Sam. 22, 7), und betrachtet als Sinn des Ausspruches: wenn diess euch kaum glaublich erscheint, sollte es denn auch mir zu schwer

seyn? vgl. Gen. 18, 14 (so z. B. **Hieronymus**, **Hesselberg**, **Burger**). Allein dann müsste es heissen גַּם מִמֶּנִּי יִפָּלֵא. Ausserdem stehen dieser Erklärung die Worte בַּיָּמִים הָהֵם entgegen: es ist nemlich nicht davon die Rede, dass dem Volke die vorausgehenden Verheissungen von V. 2—5 jetzt ganz einzigartig und wunderbar dünken, sondern dass sie ihm etwa in selbigen Tagen, in welchen sie sich nemlich erfüllen, also erscheinen. In den Tagen der Erfüllung aber kann das Volk infolge der eingetretenen Wirklichkeit nicht mehr an der Möglichkeit zweifeln. Wollte man mit **Maurer** erklären: *si, quod me facturum promisi, quo tempore sum facturus, factu difficile videbitur reliquo huic populo: num etiam in meis oculis arduum erit*, so liesse sich nicht absehen, warum gerade dann, wann Jehova die Erfüllung anhebt, und nicht vielmehr jetzt dem Volke Zweifel an der Möglichkeit der Erfüllung kommen sollten. Mit Recht hat **Hitzig** (und vor ihm schon **Aben Esra**, **Kimchi** u. A.) die Annahme, dass V. 6 b eine Frage sey, aufgegeben; die von ihm vorgeschlagene Erklärung aber: „wenn dann, wo ihr es wirklich sehet, es euch noch unmöglich dünken wird, so will ich es auch für unmöglich halten," hat gegen sich, dass, wenn die Erfüllung bereits eingetreten ist, es Niemand mehr in den Sinn kommen konnte, dieselbe noch länger für unmöglich zu halten. Das Verbum נִפְלָא, auf dessen richtige Fassung es vorzugsweise ankommt, hat hier überhaupt nicht die Bedeutung: *schwierig*, *unmöglich seyn*, sondern die nächstliegende Bedeutung: *ausgezeichnet, einzigartig, wunderbar seyn;* und diese Bedeutung eignet ihm im Vordersatze und im Nachsatze. Der Sinn ist daher: wenn die Erfüllung der dem gegenwärtigen Reste dieses Volkes gegebenen Verheissungen zur Zeit, da dieselben erfüllt seyn werden und somit auch eine richtige Würdigung dieser Thatsache ermöglicht ist, ihm als eine ganz einzigartige, wunderbare Thatsache erscheinen wird, dergleichen nie gewesen ist, so ist diese Betrachtungsweise völlig richtig; Jehova selbst theilt sie. In wunderbarster Weise also wird sich fortan Jehova dem Reste dieses Volkes gegenüber bethätigen (so im Wesentlichen auch **Neumann**). Unter שְׁאֵרִית

הַיָּעָם הַזֶּה ist nicht ein alsdann noch übriger Rest von dem gegenwärtig noch vorhandenen Volke zu verstehen; denn es sollen ja jetzt keine Strafgerichte mehr erfolgen, welche das Volk, wie bisher, aufreiben; sondern es ist damit das gegenwärtige Israel als nur noch ein Rest, ein Nachblieb des einst viel grösseren und zahlreicheren Volkes bezeichnet.

V. 7. 8. So spricht Jehova der Heerschaaren: siehe ich rette mein Volk aus dem Lande des Aufgangs und aus dem Lande des Niedergangs der Sonne, und bringe sie herzu, und sie werden inmitten Jerusalems wohnen, und sie werden mein Volk seyn, und ich werde ihr Gott seyn in Beständigkeit und Gerechtigkeit. Nicht blos diejenigen Glieder des auserwählten Volkes Gottes, welche zur Zeit schon wieder nach dem h. Lande und zu der h. Stadt zurückgekehrt sind, sollen an dem bisher verheisssenen Segen Theil haben, sondern auch noch alle in der Fremde zerstreuten Glieder desselben. Jehova wird sie aus allen Ländern der Erde, soweit nur die Sonne scheint (Ps. 50, 1; 113, 3; Jes. 59, 19; Mal. 1, 11), retten und sie in ihre Heimath zurückbringen (Jes. 43, 5. 6; Jer. 30, 10; 46, 27). Indem Jehova sie aus den Ländern der Heidenwelt zurückführt, rettet er sie: denn die Heidenvölker werden für ihre Bedrückung des auserwählten Volkes bald durch schwere Zorngerichte gestraft werden, vgl. 2, 10—13. Wenn aber die jetzt noch Zerstreuten nach ihrer alten Heimath zurückgebracht seyn werden, sollen sie fortan im Mittelpunkte des heiligen Landes, an der Stätte der Gegenwart Jehovas, in Jerusalem wohnen: denn Jerusalem wird nicht mehr eine engumgrenzte Stadt seyn, welche nur verhältnissmässig wenige Einwohner umfassen kann, sondern wird als eine mauerlose, in unbegrenzte Weite sich erstreckende Stadt daliegen, welche zahllose Einwohner zu fassen vermögen wird, vgl. 2, 8. Und wenn sie dann in Jerusalem wohnen, so werden sie fortan nicht mehr sich fremden Göttern und Herren zu Diensten begeben, sondern allein Jehovas seyn und ihm allein anhangen; und hinwiederum wird auch er nicht mehr von ihnen sich abwenden, sondern sich ihnen

gegenüber stets als liebender und segnender Gott erweisen (Lev. 26, 12; Jer. 24, 7; 30, 22; 31, 1; Ez. 11, 20; 14, 11). Dass sie Jehova gegenüber sich als gehorsames Volk erweisen, und Jehova ihnen gegenüber als väterlich liebender Gott, geschieht בֶּאֱמֶת וּבִצְדָקָה (1 Kön. 3, 6); diese Worte wollen nemlich mit beiden Gliedern von V. 8 b verbunden seyn. Durch בֶּאֱמֶת, *in treuer Beständigkeit*, wird hervorgehoben, dass weder Israel mehr aufhören wird, Jehovas Volk zu seyn, noch Jehova, sich als Israels Gott zu erweisen; durch בִּצְדָקָה, *in Gerechtigkeit*, wird ausgedrückt, dass Israel nicht in anderer Weise Jehovas Volk, und Jehova nicht in anderer Weise Israels Gott seyn wird, als es das Recht verlangt, dass also Israel in Glaubensgehorsam Jehova dient, und Jehova in Verheissungstreue Israel segnet[1]).

V. 9. **So spricht Jehova der Heerschaaren: rüstig seyen eure Hände, die ihr in diesen Tagen diese Worte höret aus dem Munde der Propheten, welche an dem Tage auftraten, da das Haus Jehovas der Heerschaaren, der Tempel, gegründet ward, um gebaut zu werden.** Nach den bisherigen Verheissungen ermahnt nun der Prophet zunächst seine Zuhörer, nicht in ängstlicher Muthlosigkeit an Jehovas Gnade und Segen zu zweifeln, sondern getrost und mit frischem Muthe ihrem Berufe nachzugehen und die ihnen obliegenden Geschäfte mit fester Hand zu vollziehen. Nicht sowohl zu getroster Fortsetzung des Tempelbaues (Kimchi, Rosenmüller), als vielmehr zu getroster Verfolgung je ihres betreffenden Berufes will der Prophet seine Leser ermuntern, wie V. 10—13 zeigen. Zu תֶּחֱזַקְנָה יְדֵיכֶם vgl. V. 13; Richt. 11, 7; 2 Sam. 16, 21; Jes. 35, 3; Hiob 4, 3. In der Anrede הַשֹּׁמְעִים וגו׳ weist der Prophet seine Leser auf das hin, was sie zur Befolgung dieser seiner Ermahnung bewegen muss. Zunächst muss sie diess dazu bewegen, dass sie hören dürfen אֵת הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה. Hiemit sind nicht die Worte gemeint, welche

---

1) Vgl. A. Ortloph, über den Begriff von צֶדֶק u. s. w. in der Zeitschrift für luth. Theologie, Jahrg. 1860. S. 401 ff.

zur Zeit der zweiten Grundsteinlegung des Tempels (Hag. 2, 15—19) gesprochen wurden (Neumann), sondern die vorausgehenden Verheissungsworte Sacharjas V. 2 — 8. Und dass sie diese Worte gerade jetzt, in diesen Tagen, בַּיָּמִים הָאֵלֶּה, und zwar gerade aus dem Munde der Propheten, welche zur Zeit der (zweiten) Grundlegung des Tempels auftraten, hören dürfen, muss für sie ein zweiter Grund seyn, sich die Mahnung zu getroster Verfolgung ihres Berufes gesagt seyn zu lassen. Denn wurde der Tempelbau, zu dessen Wiederaufnahme die Propheten Haggai und Sacharja aufforderten, bisher nicht wieder gehindert, haben sich also ihre Verheissungen von der ungestört fortschreitenden Vollendung des Tempels, sowie die Verheissungen des Segens bisher erfüllt, so darf Israel der guten Zuversicht seyn, dass auch die ferneren Segensverheissungen, welche Einer von ihnen, Sacharja, in der Gegenwart, in welcher sich die Erfüllung ihrer bisherigen Verheissungen bereits nachweisen lässt, gegeben hat, nicht minder sicher ihre Erfüllung finden werden. Aus dem Gebrauch des Plur. הַנְּבִיאִים folgt nicht nothwendig, dass in der Zeit, in welche die gegenwärtige Weissagung Sacharjas fällt, auch Haggai und andere Propheten ähnliche Verheissungen ausgesprochen haben; es dürfte wohl natürlicher seyn, diesen Plural hier als einen generellen zu fassen, also: die ihr in dieser Zeit diese Worte aus dem Munde solcher Propheten vernehmet, die bereits zur Zeit der Gründung des Tempels auftraten. Ist aber diess der Sinn des vorliegenden Verses, so wäre es nicht nur überflüssig, soudern auch störend, wollte man mit Hitzig nach dem Vorgange der LXX statt בְּיוֹם lesen מִיּוֹם, oder mit Ewald (vgl. die Vulgata) אֲשֶׁר statt auf הַנְּבִיאִים, vielmehr auf הַשֹּׁמְעִים beziehen. Richtig aber bemerkt Hitzig, dass לְהִבָּנוֹת, wofür die LXX nach ihrer Uebersetzung ἀφ' οὗ ᾠκοδόμηται ebenfalls מֵהִבָּנוֹת gelesen zu haben scheinen, mit Absicht beigefügt sey, um anzudeuten, dass die zweite, Hag. 2, 15. 18 erwähnte Gründung des Tempels hier gemeint sey, welche zu einer wirklichen Erbauung und Vollendung des Tempels führte, während die erste, Esr. 3, 10 erzählte nicht zu diesem Ziele geführt hatte.

V. 10—12. Denn vor selbigen Tagen ward ein Lohn des Menschen nicht erzielt, und einen Lohn des Viehes gab es nicht, und wer ausging und wer einging, hatte keinen Frieden vor dem Bedränger, und ich gab Alle dahin, Einen in die Hand des Andern. Aber jetzt bin ich nicht wie in den früheren Tagen dem Reste dieses Volkes, Spruch Jehovas der Heerschaaren; sondern die Saat des Friedens, die Rebe, wird ihre Frucht geben, und die Erde wird ihr Gewächs geben, und die Himmel werden ihren Thau geben und den Rest dieses Volkes lasse ich diess alles ererben. Die dem Volke in V. 9 gegebene Ermahnung, seinem manichfaltigen Berufe getrosten Muthes nachzugehen, wird in V. 10—12 damit begründet, dass während allerdings vor der Gründung des Tempels kein Segen auf Israels Thun lag, doch jetzt Jehova seinen Segen in reichen Strömen ausgiessen wird. Unter הַיָּמִים הָהֵם sind nicht die הַיָּמִים הָאֵלֶּה von V. 9 (Ew., Neumann), sondern die Tage der Neugründung des Tempels (יוֹם יֻסַּד בֵּית־יְהוָֹה V. 9; vgl. Hag. 2, 15) zu verstehen (Kimchi, Rosenmüller, Hitzig, Maurer); denn nur so lange, als das Volk das Haus seines Gottes wüste liegen liess, lag der Fluch und Unsegen auf ihm; von da an aber, wo Israel den Tempel wieder gegründet hatte, segnete Jehova auch wieder, vgl. 10—19. Vor selbiger Zeit herrschte in Israel ein Zustand der Noth und des Unfriedens. Das erste Hemistich von V. 10 kann nicht besagen wollen, dass bisher das Leben von Menschen und Vieh werthlos gewesen sey (Ewald), denn שָׂכָר bedeutet nicht den Preis, um welchen etwas verkauft wird, sondern den Lohn, um den etwas gemiethet wird; aber auch nicht diess ist der Sinn, dass wenn Jemand sich als Tagelöhner verdingen oder sein Vieh gegen Lohn vermiethen wollte, Niemand sich finden wollte, der Lohn für die Arbeit von Menschen oder Thieren geben konnte (Drusius), denn auf derartigen Lohnerwerb waren doch immer nur verhältnissmässig Wenige angewiesen. Die Meinung ist vielmehr — wie auch aus der Gegensätzlichkeit von V. 10 zu V. 12

hervorgeht —, dass der Mensch nicht im Stande war, den reichlichen Ertrag zu erzielen, welchen er als Lohn für die Mühe, die er auf Bebauung des Bodens verwandte, zu gewinnen hoffen konnte; und dass auch das Vieh seine harte Arbeit umsonst verrichten musste, ohne durch reichliches Futter belohnt zu werden, vgl. 2 Chr. 15, 7; Jes. 30, 24; es herrschte also vor jener Zeit Misswachs und Theuerung, vgl. Hag. 1, 6. 9—11; 2, 10—19 (Rosenmüller, Hitzig, Maurer, Neumann). Das Suff. fem. in אֵינֶנָּה bezieht sich ungenauer Weise auf das zunächst stehende Subst. הַבְּהֵמָה, statt auf das entferntere שְׂכַר, vgl. Ew. §. 317 d. Auch nicht einmal diesen geringen Ertrag ihrer Arbeit durften sie in Frieden geniessen; vielmehr herrschte dabei noch unter ihnen die bitterste Zwietracht und Feindschaft. Mochte Einer das Haus verlassen, mochte er dahin zurückkehren, überall und in allen Verhältnissen (vgl. Deut. 28, 6. 19; Ps. 121, 8) hatte er mit Feindseligkeiten von Seiten seines Widersachers zu kämpfen; הַצָּר wird von LXX, Targum, Vulgata neutrisch gefasst: *die Bedrängniss;* richtiger nehmen es aber die neueren Ausleger mit der Peschito in persönlicher Bedeutung: *der Dränger*. Jehova liess es zu, ja führte es sogar herbei, dass sie gegenseitig die Beute ihrer Bosheit und Feindseligkeit wurden. Die letzten Worte von V. 10: וָאֲשַׁלַּח וגו׳ zeigen, dass wir hier nicht blos, ja nicht einmal vorzugsweise, an Bedrängnisse der Kolonie durch die umwohnenden heidnischen Völkerschaften, sondern vornehmlich an Zwistigkeiten und Feindschaften in ihrer eigenen Mitte zu denken haben. Indem die Punctatoren וָאֲשַׁלַּח punctirten, wollten sie ו wohl schwerlich als einfache Copula angesehen wissen, sondern ebenfalls als ו consecutivum, nur mit vernachlässigter Compensation, wie וָאֲגָרֵשׁ Richter 6, 9, vgl. Ew. §. 232 h. Während Jehova in der Zeit vor der Neugründung des Tempels sich in solcher Weise dem gegenwärtigen Israel (der Ausdruck שְׁאֵרִית הָעָם הַזֶּה wie V. 6) ungnädig erwies, so will er jetzt, nach der Neubegründung des Tempels, sich ihm gegenüber ganz anders erweisen. In welcher Weise Jehova sein Volk jetzt wieder segnet, führt V. 12 aus. Die Worte זֶרַע הַשָּׁלוֹם können nicht über-

setzt werden: *die Saat wird sicher seyn* (Targum, Peschito, L. de Dieu), denn sonst müsste es heissen: הַזֶּרַע שָׁלוֹם. Die Uebersetzung: *denn* (oder *sondern*) *Saat des Friedens* sc. *wird vorhanden seyn* (Vulgata, Rosenmüller, Maurer, Umbreit, Neumann) ist hart; der Ausruf כִּי זֶרַע הַשָּׁלוֹם würde sich um so übler an den vorhergehenden Vers anschliessen, als daselbst doch zunächst nicht gesagt, dass Saat des Friedens bisher nicht vorhanden gewesen sey. Die fraglichen Worte sind vielmehr Subj. zu תִּתֵּן פִּרְיָהּ, indem nemlich הַגֶּפֶן Permutativ (vgl. Caspari, arab. Gram. 2. Aufl. S. 343 f.) zu הַשָּׁלוֹם ist (Zunz, Hitzig, Ewald). Mit זֶרַע הַשָּׁלוֹם wird aber der Weinstock nicht desshalb bezeichnet, weil nach Jes. 65, 8 in der Traube בְּרָכָה ist (Hitzig), sondern darum, weil derselbe nur in Friedenszeiten gedeihen kann, da er zu seinem Gedeihen einer überaus sorgfältigen und fleissigen Pflege bedarf, dergleichen er nicht geniessen kann, wenn Krieg den Landmann anderweitig in Anspruch nimmt und feindliche Heere sein Land verwüsten[1]). Zu den folgenden Worten in V. 12ª vgl. Lev. 26, 4 ff.; Ps. 67, 7; 85, 13; Hag. 1, 10; Gen. 27, 28; Deut. 33, 28. In V. 12ᵇ wird hervorgehoben, dass Jehova die Erträgnisse des h. Landes nicht mehr wie früher zur Zeit seines Zornes den Feinden Israels zu Gute kommen lässt, sondern sie fortan seinem Volke, das sie mit seiner Hände Arbeit gebaut hat, zu geniessen gibt, vgl. Deut. 28, 51; Jer. 5, 17; Jes. 65, 21. 22.

V. 13. Und es wird geschehen: gleichwie ihr, Haus Juda und Haus Israel, ein Fluch gewesen seyd unter den Völkern, also werde ich euch retten und ihr werdet ein Segen werden; fürchtet euch nicht! rüstig seyen eure Hände! V. 13 fasst im ersten Hemistich alle die Segensfülle, welche Jehova fortan seinem Volke zugedacht hat, in Einen Ausdruck zusammen, und wiederholt im zweiten Hemistich die Ermunterung, mit welcher dieser ganze

---

1) Die LXX übersetzen ἀλλ' ἢ δείξω εἰρήνην, scheinen also gelesen zu haben: כִּי אַרְאֶה שָׁלוֹם.

Ausspruch Jehovas V. 19—13 begonnen hatte. Gleichwie vordem die beiden Häuser des Zwölfstämmevolkes infolge der über sie hereingebrochenen Zorngerichte als von Jehova so völlig verflucht erschienen waren, dass, wer unter den Händen seinem Feinde fluchen wollte, ihm das Geschick des Hauses Judas oder das Geschick des Hauses Israels anwünschte (vgl. Jer. 29, 21. 22), so werden die beiden Häuser fortan als so völlig gerettet und so reich gesegnet erscheinen, dass wer sich oder seinem Freunde einen Segen anwünschen will, gleichen Segen wünschen wird, wie der des Hauses Judas oder des Hauses Israels ist (vgl. Gen. 48, 20). Nicht blos dem Hause Juda, sondern auch dem Hause Israel wird dieser reiche Segen verheissen: denn es ist eine unumstössliche Voraussetzung der Prophetie, dass das gesammte Zwölfstämmevolk an dem von Jehova bereiteten Heile Theil nehmen wird, vgl. 9, 10. 13; 10, 6; 11, 14; 12, 12 ff. Daher werden denn auch die zwölf Stämme Israels in der Wiedergeburt von den auf zwölf Thronen sitzenden Aposteln gerichtet, Mtth. 19, 28; Luc. 22, 30; daher schreibt Jakobus seinen Brief den *δώδεκα φυλαῖς ταῖς ἐν τῇ διασπορᾷ*, Jac. 1, 1; und daher sieht denn der Apokalyptiker sogar noch an den zwölf Thoren des neuen Jerusalems die Namen der zwölf Stämme Israels, Apoc. 21, 22. Spuren von einer wenigstens theilweisen Zurückkunft der Bewohner des nördlichen Reiches aus dem Exile lassen sich wohl in den Bewohnern Galiläas und in der Stelle Luc. 2, 36 nachweisen. Dass וִהְיִיתֶם בְּרָכָה nicht die Bedeutung haben könne: ihr werdet zu reichstem Segen, zur Quelle des Heils für alle Völker werden (so jetzt auch wieder Neumann), erhellt aus der Bedeutung des parallelen Gliedes הֱיִיתֶם קְלָלָה בַּגּוֹיִם. Aus den angeführten Stellen Jer. 29, 21. 22; Gen. 48, 20 erhellt ferner, dass der Sinn von V. 13ª auch nicht der ist, welchen die LXX annahmen: *ὃν τρόπον ἦτε ἐν κατάρᾳ ἐν τοῖς ἔθνεσιν — —, οὕτως διασώσω ὑμᾶς καὶ ἔσεσθε ἐν εὐλογίᾳ.* — Weil denn nun Jehova dem Volke so überaus reichen Segen verheisst, so soll es auch getrosten Muthes der Zukunft in's Auge sehen und im Vertrauen auf Jehovas Segen rüstig seine Arbeit beschicken.

V. 14. 15. Denn so spricht Jehova der Heerschaaren: gleichwie ich mir vorgenommen, euch Böses zu thun, als eure Väter mich erzürnten, spricht Jehova der Heerschaaren, und mich's nicht reuen liess, also habe ich mir wieder vorgenommen in diesen Tagen, Jerusalem und dem Hause Juda Gutes zu thun. Fürchtet euch nicht! Die Ermahnung des vorausgehenden Gottesspruches, im Vertrauen auf Jehovas Segen getrosten Muthes ein jeder seinem Berufe obzuliegen V. 9—13, wird in diesem Gottesspruche V. 14—17 theils begründet (V. 14. 15), theils an eine Bedingung geknüpft (V. 16. 17). Die Begründung besteht darin, dass es Jehovas Rathschluss ist, Jerusalem und Juda fortan ebenso zu segnen, wie er es bisher strafte. Durch שַׁבְתִּי vor זָמַמְתִּי wird hervorgehoben, dass Jehova jetzt einen neuen Beschluss, den Beschluss, Israel wieder zu segnen, gefasst habe, vgl. Ges. §. 142, 3. b. Unter *diesen Tagen* sind die Tage der Gegenwart nach Wiederaufnahme des Tempelbaues zu verstehen. Wie gewiss aber Jehovas Rathschluss zur Verwirklichung gelangt (vgl. Jes. 14, 27; Jer. 4, 28; Ez. 12, 22—25), kann Israel daraus ersehen, dass Jehova die beschlossene Strafe über Israel (לָכֶם) unabänderlich verhängte (וְלֹא נִחָמְתִּי, richtig bereits die LXX: *καὶ οὐ μετενόησα*); eben so gewiss aber, als er seinen Strafbeschluss an Israel vollzog, eben so gewiss wird er auch seinen von dem Propheten ausgesprochenen Gnadenrathschluss an ihm verwirklichen. Wie aber der Strafbeschluss Jehovas durch Israels Verhalten bedingt und nur eine Folge davon war, dass des gegenwärtigen Israels Väter (אֲבֹתֵיכֶם) durch ihre Sünden Jehova zum Zorne reizten, so wird auch die Verwirklichung des Gnadenrathschlusses von Israels Verhalten abhängen. Und welches das von Jehova erforderte Verhalten sey, sagen die beiden folgenden Verse.

V. 16. 17. Dieses sind die Worte, welche ihr thun sollt: redet Wahrheit, ein Jeder mit seinem Nächsten! Wahrheit und Gericht des Friedens richtet in euren Thoren! und auf den Schaden des Nächsten sinnet

nicht untereinander in eurem Herzen und lügnerischen Schwur liebet nicht! Denn alles diess — ich hasse es, Spruch Jehovas. Das Verhalten, welches Jehova seinem Volke vorschreiben lässt, ist dasselbe, welches er von jeher von Israel forderte, vgl. 7, 9 ff.; es besteht in Wahrheit und Liebe. Auch hier, wie oben 7, 9. 10, wird die Forderung zuerst positiv (V. 16), dann negativ (V. 17) ausgedrückt. In ihrem Privatverkehre sollen sie untereinander die Wahrhaftigkeit walten lassen, ohne Lug und Trug, ohne List und Hintergedanken gegen einander; und dessgleichen soll auch in ihrem öffentlich-rechtlichen Verkehr (בְּשַׁעֲרֵיכֶם) Wahrheit und Liebe herrschen: wenn sie Recht zu sprechen haben, so sollen sie nur nach dem wirklichen Thatbestand, und nicht nach Gunst oder Missgunst urtheilen (אֱמֶת), aber dabei stets ihr Augenmerk darauf gerichtet halten, dass sie, ohne dem wirklichen Thatbestand etwas zu vergeben, doch solches Gericht üben, welches zum Frieden zwischen den streitenden Partheien führt (מִשְׁפַּט שָׁלוֹם). Die Worte *in euren Thoren* sind beigefügt, weil die Thore der orientalischen Städte wie im Allgemeinen die Orte des öffentlichen Verkehrs, so insbesondere die Gerichtsstätten waren, vgl. Gen. 23, 10. 18; Deut. 21, 19; 22, 15; 25, 7; Ruth 4, 1. 11 u. a. Gegen obige Gebote der Wahrheit und der Liebe verfehlt sich, wer auch nur in seinem geheimsten Inneren auf seines Nächsten Schaden sinnet, vollends aber, wer bereits soweit herabgesunken ist, dass er die Täuschung seines Nächsten noch durch einen Schwur zu bekräftigen sich gewöhnt hat. Diese Verfehlungen gegen die Wahrheit und die Liebe soll das Volk meiden: denn Jehova hasst sie. In den letzten Worten von V. 17 lässt der Prophet den begonnenen Gedankenausdruck zur Hervorhebung des auszudrückenden Sinnes plötzlich eine neue, zuerst nicht beabsichtigte Wendung nehmen. Während er zuerst schreiben wollte: *denn alles diess hasse ich*, liess er dann die Wendung eintreten: — *was ich hasse, ist es*. Hieraus erklärt sich hinreichend das אֶת vor כָּל־אֵלֶּה, so dass man nicht nöthig hat, eine Attraktion anzunehmen, vgl. auch Ew. §. 277 d, S. 601. Dass das אֲשֶׁר in mehreren Handschriften (vgl.

auch LXX, Peschito, Arabs) fehlt, erklärt sich wohl aus dem Versuch, die allzu hart erscheinende Construction zu erleichtern.

V. 18. 19. Und es erging das Wort Jehovas der Heerschaaren an mich also: so spricht Jehova der Heerschaaren: das Fasten des vierten und das Fasten des fünften und das Fasten des siebenten und das Fasten des zehnten wird dem Hause Juda zu Jubel und zu Freude werden und zu lieblichen Festen. Jedoch die Wahrheit und den Frieden liebet! Mit V. 18 beginnt der zweite Theil des Capitels, welcher ausführt, welchen Segen Jehova Israel noch für die Zukunft zugedacht hat; vgl. zu V. 1. Der erste Ausspruch dieses Theiles sagt, dass durch Jehovas Veranstalten die Fasttage, welche zur Erinnerung an die Katastrophe Jerusalems gefeiert wurden, ein Gegenstand des Jubels und der Freude und eine Veranlassung zu guten, lieblichen Festen werden sollen (vgl. das Gegentheil Am. 8, 10). מוֹעֲדִים, Feiertage, waren diese Tage wohl jetzt auch schon gewesen, aber traurige Feiertage; dermaleinst jedoch sollen sie gute, freudenreiche Feiertage werden. Ausser dem Fasten im fünften Monat (vgl. zu 7, 3) und im siebenten Monat (vgl. zu 7, 5) wird hier noch ein Fasten im vierten Monat und im zehnten Monat genannt: im vierten Monat (Tammuz), am 9. Tage desselben, im 11. Jahre des Königs Zedekia wurde Jerusalem von Nebukadnezar genommen, vgl. Jer. 39, 2; 52, 6. 7 [1]); und im zehnten Monat (Tebeth), am

---

1) Auch der 17. Tammuz wird wie der 9. Ab (vgl. zu 7, 3) als ein schwerer Unglückstag Israels betrachtet, vgl. Mischna *Taanith* Cap. 4, 6 und hiezu die Anmerkungen von Dan. Lundius, *Codex talm. de jejunio. Trajecti ad Rh.* 1694, S. 55 ff. Auch an diesem Tage soll Israel von einem fünffachen Unglück betroffen worden seyn: 1) wurden die Gesetzestafeln zerbrochen, Ex. 32 (vgl. auch Hieronymus zu Sach. 8, 19); 2) wegen Mangels an Opferlämmern hörte im ersten Tempel das Tamidopfer auf, vgl. Jer. 52, 6; Klagl. 4, 9. 10 (bezieht sich nicht auf die Weissagung Dan. 11, 31; 12, 11); 3) die Stadt Jerusalem ward genommen; 4) Apostemus

10. Tage desselben, im 9. Jahre Zedekias hatte die Belagerung Jerusalems begonnen, vgl. 2 Kön. 25, 1; Jer. 39, 1; 52, 4; Ez. 24, 1. 2. Zu freudenreichen Festtagen konnten die genannten vier Fasttage entweder dadurch werden, dass sich dermaleinst an ihnen so freudenreiche Begebenheiten zutragen sollten, dass man darob die traurigen Begebenheiten, zu deren Gedächtniss sie bisher gefeiert wurden, ganz vergessen musste; oder aber dadurch, dass sie die Veranlassung zur Herbeiführung eines so wonnigen, reich gesegneten Zustandes wurden, dass man darob ihre ursprüngliche traurige Bedeutung gänzlich in den Hintergrund treten liess und sie um der von ihnen ausgehenden segensreichen Wirkung willen als frohe Festtage beging. Diess letztere war dann der Fall, wenn durch die Drangsale, deren Erinnerung durch die vier Fasttage in Israel lebendig erhalten werden sollte, eine solche Umwandlung Israels angebahnt wurde, dass Jehova sein Volk fortan mit dem reichsten Segen überströmen konnte. Da sich nun nicht absehen lässt, welche freudige Ereignisse gerade an die vier bisherigen Fasttage fallen sollten, so wird wohl letzteres die Meinung des Propheten seyn; Jehova verheisst somit, dass er auf Grund der sittlichen Umwandlung, welche die Begebenheiten der vier nationalen Trauertage in Israel angebahnt hatten, Israel dereinst so reich segnen wolle, dass es die vier Tage nicht mehr als Trauertage begehen werde, sondern vielmehr als frohe Festtage, indem dieselben nemlich Israel zu seinem derzeitigen Glücke verholfen haben. Diese segensreiche Verheissung wird aber zum Schlusse noch an eine Bedingung geknüpft, die Bedingung nemlich, dass Israel der Forderung Jehovas (vgl. 7, 9. 10; 8, 16. 17) nachkommend, die Wahrheit und den Frieden liebt [1]).

---

verbrannte das Gesetz und richtete 5) den Gräuel (das Götzenbild) im Tempel auf (Dan. 11, 31; 12, 11).

1) In diesem Verse sieht Grotius die eigentliche Antwort auf die Anfrage, wie es mit den bisherigen Fasttagen zu halten sey: diese seyen nemlich beizubehalten, aber fortan nicht mehr als Fasttage, sondern als frohe Festtage zu begehen; vgl. seine Be-

V. 20—22. **So spricht Jehova der Heerschaaren: fortan wird geschehen, dass Völker und Bewohner grosser Städte herzukommen werden. Und es werden hingehen die Bewohner einer Stadt zur andern, sprechend: „wir wollen hingehen, zu flehen vor Jehova und zu suchen Jehova der Heerschaaren!“ „„Auch ich will hingehen!““ Und kommen werden grosse Völker und mächtige Nationen, zu suchen Jehova der Heerschaaren in Jerusalem, und zu flehen vor Jehova.** Eine weitere Verherrlichung, welche Jehova seinem Volke für die Zukunft zugedacht hat, besteht darin, dass mächtige Heidenvölker sich zu Jehova, dem Gotte des bisher so verachteten Israels, bekehren und ihn in dem bisher so schnödé misshandelten Jerusalem anbeten werden; vgl. 14, 16 ff.; Mich. 4, 1 ff.; Jes. 2, 2 ff.; 66, 23; Jer. 3, 17. Ueber עֹד in der Bedeutung: *forthin, dermaleinst* vgl. die nachexil. Proph. I, 69. אֲשֶׁר dient weder zur Einführung des Inhaltes des Gottesspruches: *dass noch kommen werden* (Hitzig), denn dann müsste es vor עֹד stehen; noch bildet es einen zeitlichen Vordersatz: *einst, wann die Völker kommen werden* (Hesselberg), denn es will hier nicht sowohl geweissagt seyn, in welcher Weise die Heiden dermaleinst, wann sie nach Jerusalem kommen, dahin gehen werden, als vielmehr, wie auch aus V. 22 deutlich erhellt, dass sie nach Jerusalem zu dem daselbst wohnenden Jehova sich hinwenden werden. Vielmehr ist mit den meisten Auslegern nach עֹד ein Gedanke zu

---

merkung zu 7, 3: *Propheta miro temperamento rem definit: retinendos dies, verum ad gratias Deo agendas, eoque cum gaudio, non cum luctu.* Allein dieser Auffassung steht entgegen, dass es auffallend wäre, wenn mitten unter Aussprüche, welche sämmtlich zunächst und vor Allem verheissenden Inhaltes sind und nur hie und da auf Grund der Verheissung eine Ermahnung beifügen, plötzlich und unvermittelt die eigentliche Weisung über das Begehen der fraglichen Tage dazwischen träte; ferner, dass in V. 19 nicht der Jussiv יְהִי, sondern der Indicativus Imperfecti יִהְיֶה gewählt ist.

ergänzen, wie: *es wird geschehen;* hievon ist dann אֲשֶׁר abhängig; vgl. die Redensart אַף כִּי Gen. 3, 1; Hab. 2, 5. Das Adjectivum רַבּוֹת bei עָרִים ist nicht, wie sich bereits bei den LXX findet, durch *viel*, sondern durch *gross* zu übersetzen, vgl. Esth. 1, 20 (Drusius); denn die Worte יֹשְׁבֵי עָרִים רַבּוֹת stehen gegenüber den עַמִּים, somit auch wohl jedes einzelne Volk den Bewohnern jeder einzelnen עִיר רַבָּה. Ebenso ist auch רַבִּים neben עַמִּים in V. 22 wegen des Gegensatzes zu גּוֹיִם עֲצוּמִים, *mächtige Nationen*, zu fassen; übersetzt man aber עַמִּים רַבִּים durch *grosse Völker*, so wird man das parallele עֲצוּמִים besser von der Macht verstehen, welche den betreffenden Völkern infolge ihrer kräftigen Naturanlage und ihrer guten staatlichen Ordnung eignet, als von der Menge ihrer Glieder. Die Heiden werden sich gegenseitig auffordern nach Jerusalem zu gehen, um dort Jehova anzuflehen. Ueber חַלֵּה פְנֵי vgl. zu 7, 2. בַּקֵּשׁ אֶת־יְהוָה ist das angelegentliche Sichhindrängen zu Jehova als dem Helfer, dessen Gnade und Schutz man nicht entbehren kann. Wenn so eine Stadt von den Bewohnern der andern Stadt aufgefordert wird, sich an dem Zuge nach Jerusalem zu betheiligen, so wird sie mit fester Entschlossenheit und Bestimmtheit antworten: ja, auch ich will hingehen. Die Worte אֵלְכָה גַּם־אָנִי sind weder Worte der gegenseitigen Aufmunterung, welche Einer zum Andern spricht (Targum, Rosenmüller), noch ist Subject zu אֵלְכָה jeder einzelne Bewohner der angeredeten Stadt (Neumann), sondern mit אֵלְכָה גַּם־אָנִי antwortet die Einwohnerschaft der angeredeten Stadt den Bewohnern der andern Stadt, von welcher die Aufforderung zur Betheiligung ausgeht (so die meisten Ausleger). Die Annahme, dass der Prophet bei dieser seiner Weissagung von dem Hinströmen der Heiden nach Jerusalem vorzugsweise die hohen Feste im Auge habe (Hitzig), wird von dem Zusammenhange wenig begünstigt; denn nicht nur wird eine Festfeier hier nicht erwähnt, sondern das Verhältniss zum folgenden Verse, wo von dem Anschluss der Heiden an das Volk Israel die Rede ist, macht es auch wahrscheinlicher, dass ein Hinströmen der Heiden zum Heiligthum Jehovas in Jerusalem

nur insofern geweissagt wird, als hierin sich deren Bekehrung zu Israels Gotte vollzieht.

V. 23. **So spricht Jehova der Heerschaaren: in selbigen Tagen wird geschehen, dass ergreifen werden zehn Männer aus allen Zungen der Völker —, ergreifen werden sie den Saum eines jüdischen Mannes, sprechend: wir wollen mit euch gehen, denn wir haben gehört, dass Gott mit euch ist.** Der letzte Gottesspruch verheisst Israel, dass die Heiden nicht nur zu Israels Gotte, Jehova, dermaleinst sich bekehren werden, sondern in selbigen Tagen, in welchen sie sich nemlich zu Israels Gott bekehren, auch begehren werden, an Israel sich anschliessen, mit ihm zu einer Einheit sich verbinden zu dürfen. Die Construction בַּיָּמִים הָהֵמָּה אֲשֶׁר וגו' ist ganz entsprechend der Construction von עַד אֲשֶׁר וגו' V. 20. Wollte man hier wenigstens אֲשֶׁר in der Bedeutung von: *in welchen Tagen* oder *wann* nehmen (so schon die LXX, Vulgata), so würde ein sehr nichtssagender Sinn entstehen, der nemlich, dass die Heiden in den Tagen, in welchen sie ergreifen werden, nichts mehr und nichts weniger ergreifen werden, als den Saum des Gewandes eines jüdischen Mannes. Nicht viel bedeutungsvoller wird der Sinn, wenn man mit Hesselberg das Verb. הֶחֱזִיק in zwiefacher Bedeutung nimmt und erklärt: in jenen Tagen, wann sie ergriffen haben werden, werden sie festhalten u. s. w. Das Prädicat des von אֲשֶׁר abhängigen Satzes יַחֲזִיקוּ wird infolge der Weitläufigkeit, mit welcher das dazu gehörige nachgestellte Subject ausgedrückt wird, der Deutlichkeit wegen nochmals mit וְהֶחֱזִיקוּ wiederholt; vgl. 6, 10. 11. Die Heiden aus allen Zungen und Nationen werden sich zu Israel herzudrängen, und zwar in solcher Menge, dass zehn Heiden auf einen jüdischen Mann kommen. Die Zehnzahl erscheint als Zahl der unbestimmten Menge, wie hier, auch Gen. 31, 7; Lev. 26, 26; Num. 14, 22; 1 Sam. 1, 8. Das Begehren der Heiden, sich an Israel anzuschliessen, wird ein so dringliches und stürmisches seyn, dass sie wohl auch eine sanfte Gewalt anwenden und ihrer zehn den Zipfel des Gewandes eines

jüdischen Mannes ergreifen und festhalten werden (vgl. Jes. 4, 1; 1 Sam. 15, 27), indem sie ihm den Wunsch aussprechen, fortan mit Israel (עִמָּכֶם) wandeln zu dürfen. Der jüdische Mann, an dessen Gewand sie sich hängen, soll sie also zu seinem Volke mitnehmen und bei demselben einführen, damit auch sie sich fortan zu selbigem halten dürfen. Die Worte נֵלְכָה עִמָּכֶם sind nicht von dem Hinziehen mit Israel zum Hause Jehovas zu verstehen (Hitzig), denn sonst würde dieser Gottesspruch nur wesentlich dasselbe besagen, was bereits der vorausgehende verheissen hatte; sondern sie beziehen sich auf den Umgang und die Gemeinschaft mit Israel: die Heiden wünschen mit dem Volke Israel die gleichen Wege gehen, sich zu ihm halten, sich an es anschliessen zu dürfen, vgl. Hiob 34, 8; Spr. 13, 20. Hiezu bewegt aber die Heiden diess, dass sie gehört haben, Gott sey mit Israel, vgl. 2 Chron. 15, 9. Wenn es nicht heisst יְהוָה עִמָּכֶם, sondern אֱלֹהִים עִמָּכֶם, so soll damit nicht sowohl auf Jes. 7, 14 angespielt (Hesselberg nach dem Vorgange älterer Ausleger wie Cyrillus), als vielmehr darauf hingewiesen werden, dass die Heiden anerkennen werden, derjenige, welcher mit Israel sey, sey mehr als blos Israels Nationalgott, er sey Gott schlechthin. Dass aber Gott mit Israel sey, wird sich darin zeigen, dass er sich durch seinen Segen zu Israel bekennt. Um an diesem Gottessegen Theil zu bekommen, werden sogar die Heiden begehren, sich zu Israel halten zu dürfen.

Mit diesen Verheissungen des Segens und der Verherrlichung Israels schliesst diejenige Weissagung Sacharjas ab, durch welche Jehova die an ihn gerichtete Anfrage über das Fasten beantwortete. Er hat Israel einerseits gesagt, dass er auf das Fasten als solches gar keinen Werth lege, sondern nur auf die Erfüllung seiner Gebote, deren Hauptsumma Wahrheit und Liebe ist; und andererseits, dass die traurige Zeit, welche mit den bisher als Fasttagen begangenen vier Unglückstagen hereinbrach, fortan aufhören, ja sich in eine Zeit wonnevollen Segens umwandeln werde. Dass Israel die vier Fasttage zur Zeit nicht mehr innehalten solle, sagt Jehovas Antwort nirgends, sondern gibt die Entscheidung

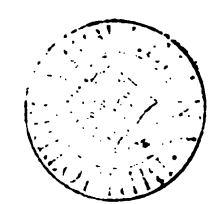
hierüber vielmehr dem eigenen Ermessen des Volkes anheim; nur verheisst er für die Zukunft eine Umwandlung der Fasttage in frohe Festtage. Hieraus konnte aber Israel erkennen, dass es wohl daran thun werde, die vier Fasttage so lange noch als Gedenktage an das durch seine Sünde herbeigeführte Unheil mit Trauern zu begehen, bis Jehova selbst das Angedenken an die frühere Sünde und das frühere Unheil durch seine neue Gnade und seinen neuen Segen ausgelöscht haben werde. Durch seine eigene Schuld ist aber Israel bis jetzt des verheissenen wonnevollen Segens noch nicht theilhaftig geworden, und weil der verheissene Segen noch nicht eingetreten ist, so sehen wir die Juden auch noch heut zu Tage die vier Unglückstage als nationale Trauertage begehen. Freilich behauptet die jüdische Tradition (vgl. Rosch-haschana *fol.* 18 a. b.; M. Brück, pharis. Volkssitten u. Ritualien S. 47 ff.), dass die vier Fasttage infolge der Antwort Jehovas durch Sacharja abgeschafft und erst nach Zerstörung des zweiten Tempels wieder eingeführt worden seyen. Allein diess ist doch sehr wenig wahrscheinlich. Denn wenn sich auch, nachdem während des Bestandes des zweiten Tempels die vier Fasttage einmal abgeschafft waren, die Wiedereinführung des Fastens am 9. Ab dadurch rechtfertigen lässt, dass am 9. Ab nach jüdischer Tradition auch der Brand des zweiten Tempels statthatte (vgl. Taanith *fol.* 27 b), so liesse sich doch für die Wiedereinführung der drei anderen Fasttage, durch welche das Andenken an Unglücksfälle aus der Zeit Nebukadnezars fortgepflanzt werden sollte, ein stichhaltiger Grund nicht absehen; jedenfalls wäre es natürlicher gewesen, wenn durch Fasttage, die nach der Zerstörung des zweiten Tempels eingeführt worden wären, das Gedächtniss an Unglücksfälle aus jener Zeit hätte erhalten werden sollen. Es dürfte daher die Tradition von einer ehemaligen Abschaffung der vier Fasttage irrig und nur daraus entstanden seyn, dass man die Weissagungen Sacharjas von dem für Israel bestimmten reichen Segen, durch welchen die Fasttage sich in Festtage umwandeln sollten, nicht als unerfüllt erscheinen lassen wollte. Jene Weissagungen von der Israel zugedachten

Herrlichkeit 8, 18—23 sind jedoch in der That bis jetzt
geblieben, — aber durch Israels Schuld: denn Israel ha
Messias, den Mittler des vollen Segens und der recht
lichkeit, verworfen. Wird aber das Messiasvolk sich zu
seinem jetzt von ihm verworfenen Messias dermaleinst
haben, dann werden auch diese Weissagungen gleich vi
deren zur Zeit noch unerfüllten Verheissungen der altte
lichen Schrift ihre zur Zeit noch rückständige Verwirl
finden.



Die

Nachexilischen Propheten



erklärt

von

Lic. Dr. August Köhler,
a. o. Professor der Theologie in Erlangen.

Dritte Abtheilung: Der Weissagungen Sacharjas zweite Hälfte,
Cap. 9—14.

Erlangen.
Verlag von Andreas Deichert.
1863.

Der

Weissagungen Sacharjas

zweite Hälfte, Cap. 9—14

erklärt



von

Lic. Dr. August Köhler,

a. o. Professor der Theologie in Erlangen.

Erlangen.

Verlag von Andreas Deichert.

1863.

Druck von Junge & Sohn in Erlangen.

I. Die messianische Zeit.

Cap. IX — XI.

ıp. 9, 1 — 10, 2. Alle Bewohner des Landes Israels sollen ·hovas Eigenthum werden und dann das längst verheissene Heil sich verwirklichen.

V. 1. 2. Ein Ausspruch des Wortes Jehova's ergeht ber das Land Hadrach's, und Damaskus ist sein Ruhe- rt — denn Jehova hat ein Auge auf die Menschen nd auf alle Stämme Israels — und auch Hamâth, wel- hes daran grenzt, Tyrus und Sidon, denn es ist sehr eise geworden. Bekanntlich besteht ein alter Streit darüber, › das Wort מַשָּׂא da, wo es zur Bezeichnung von Reden, be- ›nders prophetischen Reden, dient, zu übersetzen sey durch *Last* · i. *Drohweissagung* (Targum, Peschito, Hieronymus, Lu- ıer, J. H. Michaelis zu 2 Kön. 9, 25, Umbreit zu Jer.), 33 und zu u. St., Stier, Kliefoth) oder durch *Ausspruch* ıo schon Drusius zu Nah. 1, 1, Coccejus, Vitringa, Ch. B. ichaelis zu u. St., J. D. Michaelis, *Supplem. ad lex. hebr. 1685*, H. E. G. Paulus, Rosenmüller, Gesenius, Hitzig, wald, Knobel, Zunz, Fürst[1]). In neuerer Zeit ist erstere

---

1) Auch die LXX scheinen מַשָּׂא an den betreffenden Stellen stets als *Ausspruch* gefasst zu haben; sie übersetzen es nemlich auf vierfache Weise: I. durch λῆμμα (von der Itala stets durch *assumptio* wiedergegeben) Jer. 23, 33 ff.; Nah. 1, 1; Hab. 1, 1; Mal. 1, 1: Sach. 9, 1; 12, 1; Klagl. 2, 14. Auch Symmachus und Theodotion übersetzen es durch λῆμμα, Aquila dagegen etymologisirend durch das schwerverständliche ἆρμα von αἴρω, vgl. Hiero-

Uebersetzung besonders von Hengstenberg, Christologie de A. Testam. II, 337 — 340, und von Neumann, Jeremias vo Anathoth II, 106 — 108, letztere von Delitzsch, der Proph Habakuk S. 1 — 3 vertheidigt worden. Dass das Verb. נָשָׂא, w von מַשָּׂא, die Bedeutung *aussprechen* haben könne, ist gege Hengstenberg zu Ps. 15, 3 von Hupfeld zu derselben Stell hinreichend bewiesen worden, wenngleich gerade an dieser Stell die Bedeutung *aussprechen* weniger passend ist. Für die Bede tung *Last* lässt sich auch nicht mit Hengstenberg, Neuman das כִּי nach מַשָּׂא מוֹאָב Jes. 15, 1 geltend machen; denn י dient hier nur, entsprechend dem griechischen ὅτι, zur Einführun der directen Rede, vgl. Knobel zu Jes. 15, 1 und 8, 23. Gege die Bedeutung *Last* oder *Drohweissagung* ist entscheidend, da מַשָּׂא zum mindesten an drei Stellen solchen Reden vorgesetzt is welche keine drohenden sind. So führt die Weissagung Sach. 1 1 — 13, 6 (oder 12, 1 — 14, 21) die Ueberschrift מַשָּׂא דְבַר יְהוָה עַל־יִשְׂרָאֵל, während diese Weissagung doch verkünde wie Israel aus seinen leiblichen und geistlichen Nöthen geholfe werden soll; hätte מַשָּׂא an dieser Stelle die Bedeutung *Last*, s müsste es vielmehr heissen מַשָּׂא דְבַר יְהוָה עַל־הַגּוֹיִם. Ebens unpassend ist die Bedeutung *Last* bei מַשָּׂא in den Ueberschrifte der Spruchsammlungen Agur's und Lemuel's[1] Prov. 30, 1; 31, 1 vgl. auch Thren. 2, 14. Ferner gibt die Rüge des Prophete Jer. 23, 33 ff. nur dann einen guten Sinn, wenn man annimm dass die Propheten ihre Weissagungen mit מַשָּׂא im Sinne vo

nymus, *praefatio* zu Nahum und zu Habakuk. Ueber die Be deutung dieses λῆμμα vgl. Schleusner, *nov. thes. s. h. v.* un die daselbst angeführten Erklärungen von Olympiodorus: κα λεῖται δὲ λῆμμα καὶ ὁ χρηματισμός und von Moschopulus: λήμ ματα, αἱ προφητεῖαι, ἃς ἔλαβον οἱ προφῆται ἀπὸ τοῦ ἁγίο πνεύματος. II. durch ὅρασις Jes. 13, 1; 19, 1; 30, 6. III. durc ὅραμα Jes. 21, 1. 11. IV. durch ῥῆμα Jes. 14, 28; 15, 1; 17, 1 22, 1; 23, 1.

1) Stier übersetzt daher auch an diesen beiden Stellen מַשָּׂא gege seine sonstige Gewohnheit durch *Ausspruch*.

Ausspruch zu bezeichnen gewohnt waren, die Spötter aber dieses doppelsinnige Wort zur Verhöhnung des Propheten im Sinne von *Last* erklärten und gebrauchten; darum droht das Wort Jehova's den Spöttern, dass Jehova sie für ihre verhöhnende Bezeichnung seiner Worte strafen werde, und gebietet ihnen, statt מַשָּׂא vielmehr zu sagen: *Was antwortete dir Jehova, und was redete Jehova?* Wenn sich nun aber allerdings nicht leugnen lässt, dass die meisten Weissagungen, welche die Ueberschrift מַשָּׂא tragen, drohenden, unglückverkündenden Characters sind, so wird man diess freilich nicht blos aus zufälligem Sprachgebrauch (Delitzsch), sondern vorzugsweise daraus zu erklären haben, dass das Wort מַשָּׂא eben auch in der Bedeutung *Last* im Gebrauche war und daher mit Rücksicht auf diese Bedeutung besonders gerne zur Bezeichnung von Drohweissagungen verwendet wurde. Der folgende Genitivus דְּבַר ה' bezeichnet an u. St., wie auch Cap. 12, 1; Mal. 1, 1 „das Genus des Ausgesprochenen" (Delitzsch) oder genauer: das Object, dessen Aussprechung hier geschieht. Es ist ein Wort Jehova's, das hier ausgesprochen wird, und zwar ausgesprochen wird auf oder über (בְּ) das Land חַדְרָךְ. Es ist nemlich דְּבַר ה' nicht Apposition (Hitzig), sondern, wie die meisten Ausleger in Uebereinstimmung mit der Accentuation annehmen, Genitiv zu מַשָּׂא; vgl. die Analogie der Redensart נָשָׂא מְשָׁלוֹ Num. 23, 7. Und dessgleichen bilden auch die Worte מַשָּׂא דְּבַר יְהוָה בְּאֶרֶץ חַדְרָךְ nicht die Ueberschrift der im Folgenden mitgetheilten Weissagung (Hitzig, Hengstenberg), so dass zu übersetzen wäre: *Ausspruch des Wortes Jehova's über das Land Hadrach's*, sondern sie bilden selbst schon den Anfang der Darlegung des Wortes Jehova's durch den Propheten, so dass also der Prophet mit diesen Worten erzählt: *es ergeht ein Ausspruch des Wortes Jehova's über das Land Hadrach's* (so z. B. Junius, Ewald und theilweise auch H. E. G. Paulus[1]); vgl.

1) H. E. G. Paulus, Phil. krit. u. hist. Kommentar über das neue Testament, III. Theil, wo S. 113—135 das ganze neunte Kapitel Sacharja's erklärt ist.

Jes. 14, 28: בִּשְׁנַת מוֹת הַמֶּלֶךְ אָחָז הָיָה הַמַּשָּׂא הַזֶּה, und bezüglich der Auslassung des Verbalbegriffs הָיָה vgl. Ps. 29, 3: קוֹל יְהוָה עַל־הַמָּיִם. So ist zu übersetzen, denn andernfalls könnte nicht mit ו copulativum fortgefahren werden: וְדַמֶּשֶׂק מְנֻחָתוֹ, *und Damaskus ist sein Ruheort;* es ist nemlich das וְ vor דַּמֶּשֶׂק nicht ו explicativum „*und zwar ist Damaskus sein Ruheort*", sondern wirkliches ו conjunctivum, da die im Verlauf dieser Weissagung (Cap. 9, 1 — 10, 2 oder Cap. 9, 1 — 11, 17) genannten Städte und Länder nicht bereits alle in dem Ausdruck אֶרֶץ חַדְרָךְ mitbefasst sind. Doch um diess behaupten zu können, muss erst feststehen, welches Land mit dem vielgedeuteten *ἅπαξ λεγόμενον* אֶרֶץ חַדְרָךְ gemeint sey[1]. Wir können die verschiedenen Erklärungen in folgende sechs Classen zusammenfassen.
I. Zunächst lag natürlich, das Nom. חַדְרָךְ als Nom. propr. einer Stadt oder eines Landes zu fassen. So bereits Theodorus Mopsv., welcher von *οἱ τῆς Ἐδράχ* spricht, ohne jedoch anzugeben, wer diese seyen, oder wo *Ἐδράχ* liege. Aehnlich auch Eusebius im *Onomasticum: Σεδράχ, γῆ τῆς Δαμασκοῦ ἐν Ζαχαρίᾳ.* Genauer spricht sich schon Cyrillus aus: *γῆ δὲ Ἀδρὰχ χώρα που πάντως ἐστὶ κατὰ τὴν ἑῴαν κειμένη, ἧς γείτων ἥ τε Ἡμάθ, ἥτις ἐστὶν Ἐπιφάνεια, τῶν Ἀντιοχέων προσωτέρα βραχύ, καὶ ἡ Δαμασκός κτλ.*, und ähnlich auch Theodoret, welcher bemerkt: *Ἀδρὰχ δὲ πόλις ἐστι τῆς Ἀραβίας,* womit ganz wohl eine syrische Stadt gemeint sein kann, da J. D. Michaelis, *Supplem. p. 677* mit Recht bemerkt: *paucis a Damasco milliaribus Arabia jam incipit, ut si urbs fuerit orientalis Damasco ad Arabiam pertinere potuerit.* Derselben Meinung ist R. Jose, der Sohn einer Damascenischen Jüdin; vgl. Jalkut Schimeoni I *fol.* 258: „Es entgegnete ihm (nemlich dem R. Juda) Rabbi Jose, der Sohn einer Damascenerin (בן דורמשקית,

---

1) Ob חַדְרָךְ Pausalform sey für חַדְרַךְ, lässt sich nicht mit Sicherheit bestimmen; unwahrscheinlich ist es jedoch darum, weil die verwandten Formen שַׁדְרַךְ und מֵישַׁךְ immer, sowohl in der Pausa als ausser derselben, mit Pathach geschrieben werden.

vielleicht richtiger: aus dem Gebiete von Damaskus stammend): ich nehme Himmel und Erde zu Zeugen, dass ich aus Damaskus bin, und dass dort ein Ort ist, welcher Hadrach heisst."[1] Ohne sich auf Beweise einzulassen, erklärt Bochart, *Phaleg et Canaan. Lugd. Bat. 1707 p. 79* das Wort חַדְרָךְ für einen der Namen, welche das Thal zwischen dem Libanon und Antilibanon führte. Eine neue Bestätigung schien die Meinung, dass חַדְרָךְ der Eigenname einer Stadt in der Nähe von Damaskus sey, durch J. D. Michaelis zu erhalten, welcher *Supplem. p. 677, sq* erzählt: *Sed his addo, quae anno 1768 die 17 Martii a nobili Arabe Transjordanense, Josepho Abassi, didici. Varias illi quaestiones de sua patria proponebam, sed nihil, ex quo responsionem arripere posset, suggerens: diffidebam enim initio et verebar, ne quid confingeret. Interrogabam ergo et inter alia. cum eum Damasci fuisse comperissem, nossetne urbem aliquam* حدرك, *sic enim literis Arabicis scribebam, non ore proferens nomen, ne forte in adpellatione vocalium errans obscurius redderem. Respondebat: „esse ejus nominis urbem deque ea se audivisse, sed nunquam ibi fuisse. Parvam nunc esse, sed majorem olim fuisse ipsa Damasco referri." De urbe cum interrogassem, non de terra Hadrach, ultro et hujus mentionem faciens addebat: „ferri, metropolim fuisse magnae regionis, quae terra Hadrach vocetur. Nobiles ex hac terra Hadrach familias ortas dici multaque de ejus regibus et principibus narrare Arabes, referri etiam, quod olim gigantes habuerit. Ferri etiam fabulam, Muhammedem ex hac regione ortum." Ergo heroum quodammodo patria Arabibus Hadrach et gigantum sedes, ut Mosi Batanea. Jam cum tam responderet quaesitis meis apta. instabam, ubinam esset? hoc negabat se adcuratius referre posse, id modo meminisse audire, a Damasco versus desertum sitam esse, forte decimo a Damasco milliari.* So bestimmt nun aber auch dieses Zeugniss lautet, so ist es doch nichts weniger als beweisend. Denn abgesehen davon, dass Jo-

---

1) Der vorliegende Ausspruch findet sich auch bei Raschi, Kimchi, Abrabanel z. u. St., dessgleichen bei Schoettgen, *horae hebr. et talm. II, 626.*

seph Abassi ein Betrüger war[1], so begegnete ihm hier, wi Hengstenberg. Christol. III, 330 f. nachgewiesen hat, eine Ver wechslung mit Edrei, der Hauptstadt von Basan: auf Edrei pass Abassi's Angabe der Entfernung von Damaskus und nicht minde

---

1) Steph. Schultz, Leitungen des Höchsten nach seinem Rath auf de Reisen u. s. w. Halle 1771 — 1775. Band V, S. 157 — 161, erzähl von zwei Betrügern, welche sich in Europa für Fürsten vom Berg Libanon ausgaben. Der erste derselben bereiste Europa im Jahr 1736; der andere kam von England aus im Jahre 1768 nach Deutschland, nannte sich Jusuph Abassi, wurde aber bei seinem Besuch in Halle von St. Schultz, der mit den Verhältnissen de altadeligen Abassi'schen Familie genau bekannt war, als Be trüger entlarvt. Auffallend ist, dass Michaelis, obgleich Schult schon im Jahre 1775 seine *Leitungen des Höchsten* vollständig her ausgegeben hatte, noch im Jahre 1786, als er den dritten Band seiner *Supplementa* edirte, gar keine Rücksicht hierauf nahm; e erklärt sich diess indess, wie es scheint, daraus, dass Michaeli (fälschlich) annahm, der von Schultz gekennzeichnete Jusupl Abassi sey verschieden von demjenigen, welcher im Jahre 176 in Göttingen war; er bemerkt nemlich in seiner oriental. u. exeget Bibliothek (X, 73 vom Jahr 1776) bei der Recension des V. Bande von Schultz: „Die Nachricht von der Abassischen Familie S. 15 wird manchem Leser nützlich sein, weil so oft sogenannte Prinzen vom Berge Libanon, die den Nahmen tragen, in unsere Gegende kommen: eine adliche Familie des Nahmens, sagt er, ist auf dem Berge Libanon, ehedem der Nestorianischen Religion zugethan ge wesen, und hat sich in zwei Branchen getheilt, die eine sey in An sehen, und werde vom Grossfürsten des Berges Libanon zu vornehme Bedienungen gebraucht; die andere sey durch unordentliche Le bensart bis zum Bauernstande gesunken, und von der sollen di sein, die uns besuchen. S. 159 beschreibt er einen Joseph Abassi den er zu Halle hat kennen lernen, nicht vortheilhaft. Ich hab in Göttingen zwey verschiedene Joseph Abassi gekannt: die freilic beide gewiss gebohrne Araber, aber an Cultur sehr verschiede waren. Der erste hatte Lust zur Dichtkunst, und schrieb mi einige arabische Verse auf, die ganz artig waren, und behauptete die Familie sey aus Persien abstammend."

auch die Nachricht von den über diese Stadt gehenden Sagen, vgl. Num. 21, 33; Deut. 1, 4; 3, 1—11. Damaskus und seine Umgebungen sind jetzt auf's Genaueste bekannt, sowohl durch die alten classischen und arabischen Geographen, als insbesondere durch die Arbeiten Alfred von Kremer's[1] und Wetzstein's[2]; aber nirgends finden wir die Spur einer Stadt חַדְרָךְ, حدرك, so dass angenommen werden muss, dass alle alten Nachrichten von dem Vorhandensein einer solchen Stadt und die hierauf fussenden Deutungen von חַדְרָךְ als einer Stadt bei Damaskus (Calvin, Calmet, Ch. B. Michaelis, Rosenmüller, G. L. Bauer[3], H. E. G. Paulus, vgl. auch Theiner) auf Verwechslung mit der Stadt אֶדְרֶעִי beruhen[4]. Diese Verwechslung lässt sich um so leichter begreifen, als die Aussprache von חַדְרָךְ im Griechischen und im Arabischen (der Pariser und Londoner Polyglotte), nämlich Ἰεδράχ, Ἀδράχ, Ἐδράχ, سدراخ, sehr nahe an אֶדְרֶעִי Ἐδραείν, Ἔδραιν, Ἐδραΐμ anlautet. Die völlige Verschiedenheit erhellt aber bei Vergleichung der richtigen arabischen Schreibung beider Worte; חַדְרָךְ muss nämlich حدرك geschrieben werden, wäh-

---

1) Vgl. bes. A. v. Kremer, Beiträge zur Geographie des nördlichen Syriens, in den Denkschriften der kaiserlichen Akademie der Wissschaften (Wien), philos. histor. Classe. Jahrg. 1852. 2. Abth. S. 21 ff. — Topographie von Damascus, ebendas. Jahrg. 1854. 2. Abth. S. 1 ff.; Jahrg. 1855. 2. Abth. S. 1 ff.

2) Wetzstein, der Markt von Damascus, in der Zeitschrift der deutschen morgenländ. Gesellsch. 1857 S. 476 ff.; Reisebericht über Hauran und die Trachonen u. s. w. Berlin 1860.

3) Joh. Ch. Fr. Schulzii *scholia in vetus testam. continuata a* G. L. Bauer. *Vol. VIII. Norimb. 1794.*

4) Für eine uns unbekannte Stadt in der Nähe von Damaskus halten das Wort חַדְרָךְ auch Burger, Schmieder; dagegen Flügge (Archidiaconus in Hamburg) in seiner anonym erschienenen Schrift „die Weissagungen, welche den Schriften des Propheten Zacharias beygebogen sind u. s. w. Hamburg 1784" für einen Namen der Küste von Tyrus bis Gaza.

rend אֶדְרֶעִי im Arabischen lautet اذرعات[1]. — II. Als Nomen appellativum oder wenigstens mit Bezug auf eine angenommene appellativische Bedeutung scheint das Nomen חַדְרָךְ bereits vom Targum gefasst worden zu seyn, wenn dasselbe übersetzt: בְּאַרְעָא דָרוֹמָא, *in terram australem*[2]; denn diese Uebersetzung ist nur begreiflich, wenn man annimmt, dass der Targumist dabei die Stelle Hiob 9, 9 (חַדְרֵי תֵמָן) im Auge hatte; vgl. auch Hiob 37, 9. Eine sprachliche Berechtigung hiefür lässt sich jedoch nicht nachweisen. Junius und Tremellius[3] übersetzen *in terram circumstantem te scil. Judaeam*; sie fassen also חַדְרָךְ als eine Form, gebildet aus חֲדַר oder חֶדֶר gleich dem syr. *ch*ᵉ*dor*[4] und dem Suff. der 2. Pers. fem. Sing.,

---

1) Strabo erwähnt *Geogr. XVI* §. 4 p. 738 eine Ortschaft *Σαδράκαι*; da diese aber nur eine königliche Burg (*Σαδράκαι, τὸ Δαρείου τοῦ Ὑστάσπεω βασίλειον*) war und bei Arbela, also in der Nähe des Tigris, lag, so kann dies nicht unser חדרך, oder *Σεδράχ* der LXX, sein. — Ebrard, *die Offenbarung Johannes* S. 92, vermuthet nach der persischen Endung von חַדְרָךְ, dass diess eine persische Benennung einer Satrapie gewesen sey. — Stähelin, *die mess. Weissagungen* S. 175, endlich räth auf den Xenophon, *Anabasis* I Cp. 4 §. 10 erwähnten Nebenfluss des Euphrat *Δάραδαξ* (nicht *Daradakus*, wie Stähelin schreibt, denn an der betreffenden Stelle bei Xenophon heisst es: *ἐπὶ τὰς πηγὰς τοῦ Δαράδακος ποταμοῦ*); um aber diess wahrscheinlich zu machen, ist die Aehnlichkeit des Lautes zwischen חַדְרָךְ und *Δάραδαξ* doch in der That viel zu gering.

2) דָּרוֹם ist im Talmud Bezeichnung der Gegend um das todte Meer, woselbst die Essener ihren Hauptsitz hatten; daher הַדְרִים *sich zu den Essenern begeben.* Oder meint das Targum hier Egypten?

3) „*Maluimus vocem hanc ex Syrica lingua interpretari, tum quia propheta de illis gentibus agit, apud quas lingua Syrica obtinebat, tum vero quia sic interdum Prophetae ludificantur gentes ex ipsorum linguis venustatis ergo.*"

4) Wegen Mangels an syrischen Typen müssen leider die syrischen Wörter auch in diesem Theile des Commentars wie in den beiden vorausgehenden stets umgeschrieben werden.

welches sie auf Juda beziehen (ebenso de Dieu, Coccejus). Dem steht aber entgegen, dass חֲדַר als Praep. in der Bedeutung *circum* im Hebräischen ungebräuchlich ist und dass Juda in V. 1—8 nirgends angeredet wird. Auch Maurer und Hitzig (in der 1. Aufl.) knüpfen an die appellativische Bedeutung an: ersterer vermuthet nämlich, חֲדְרָךְ sey mit ךְ servile von חֲדַר gebildet und bedeute *penetralia terrae s. regionis;* mit diesem Namen werde das zwischen Libanon und Antilibanon belegene Cölesyrien bezeichnet, wie denn auch eine wesentlich gleiche Bezeichnung dieses Landes Am. 1, 5(בִּקְעַת־אָוֶן) und in dem arab. بِقَاع vorliege; — letzterer denkt an das arab. حَدَر *solum depressum et declive*, was, wie Maurer bemerkt, ein passender Name für das östliche Syrien wäre. Beide Deutungen sind aber höchst unwahrscheinlich, und zwar nicht blos darum, weil man, wenn חֲדְרָךְ ein auf die appellativische Bedeutung des Wortes anspielender Name eines Theils von Syrien wäre, bei den vielfachen Beziehungen Israels zu Syrien und der häufigen Erwähnung dieses Landes in der Schrift erwarten müsste, dass dieser Name uns auch sonst noch irgendwo aufbehalten wäre, sondern auch und vor allem darum, weil im Syrischen so wenig wie im Hebräischen und Arabischen das ךְ — abgesehen natürlich von den Pronominalsuffixen — ein Bildungsbuchstabe oder eine Derivativendung ist; nur in assyrisch-babylonischen Wörtern erscheint das ךְ in dieser Geltung z. B. שַׁדְרַךְ, מֵישַׁךְ, כְּסרךְ, אַרְיוֹךְ, מְרֹאדַךְ, גִּנְזָךְ vgl. Olshausen, Lehrb. d. hebr. Spr. §. 216 e. Eine rein semitische Wortform müsste man aber erwarten als Bezeichnung eines ausschliesslich von Syrern bewohnten Landstriches[1]. — III. Die älteste Deutung von חֲדְרָךְ ist die symbolische. Bereits Hiero-

1) Simonis, *onomast.* p. 570 leitet חדרך in derselben Weise von dem syrischen *Ch^edor* ab und nimmt als die appellativische Grundbedeutung *rotunditas* an, womit die Gegend zwischen dem Libanon und Antilibanon bezeichnet werde; und ebenso leitet Hiller, *onomast.* p. 106. 578 חדרך von חֲדַר (Name eines der Söhne Ismaels) ab, so dass חדרך eigentlich das Chadarische, die Landschaft Chadars wäre; gegen beide sind aber — abgesehen von anderen —

nymus, wohl auch hierin seinem jüdischen Gewährsmann folgend, hält es für eine Zusammensetzung aus חַד *scharf* und רַךְ *zart* und sieht darin eine Bezeichnung des Herrn (Jehovas?), so dass *das Land Adrachs* so viel ist als *das Land des Herrn* oder, *das heilige Land*[1]. Ebenso erklären das Wort auch die älteren jüdischen Ausleger wie Raschi und Kimchi, mit Berufung auf die rabbinische Tradition[2], verstehen aber unter חַדְרָךְ den Mes-

schon die gegen Maurer und Hitzig geltend gemachten Gründe entscheidend.

1) Hieronymus: *„Assumptio verbi Domini, acuti in peccatores, mollis in justos: ADRACH quippe hoc resonat ex duobus integris nomen compositum: AD, acutum, RACH molle tenerumque significans.“* — Remigius Autissidorensis (aus dem Ende des 9. Jahrhunderts, *Expos. in proph. Zach.* in der *Max. biblioth. vet. patr. Lugduni. tom.* 16): *„Onus i. e. pondus verbi Domini acuti adversus peccatores, et mollis erga justos.*

2) Vgl. Jalkut Schimeoni I. fol. 258 § 575: *„Ausspruch des Wortes Jehova's wider das Land Hadrach und Damaskus ist sein Ruheort.* Rabbi Jehuda legt diess vom Messias aus (דרש ר' יהודה זה משיח), als welcher *scharf* (חד) sey für die Weltvölker und *sanft* (רך) für Israel. Es entgegnete ihm Rabbi Jose, der Sohn einer Damascenerin (בן דרמשקית): O Juda, wie lange willst du uns mit solchen verdrehten Schrifterklärungen behelligen? Ich nehme Himmel und Erde zu Zeugen, dass ich aus Damaskus bin, und dass dort ein Ort ist, welcher Hadrach heisst. Und wie bring ich dabei die Worte ודמשק מנוחתו zu ihrem Rechte? Jerusalem wird dereinst bis Damaskus reichen; denn es heisst: ודמשק מנוחתו und מנוחתו ist nach dem Schriftwort: *diess ist meine Ruhe in Ewigkeit* (Ps. 132, 14) nichts anderes als Jerusalem. Rabbi Jehuda erwiederte darauf: wie bringe ich dabei das Schriftwort zu seinem Rechte, *dass die Stadt* (Jerusalem) *auf ihrem Hügel* (על תלה) *gebaut werden soll* (Jer. 30, 18)? Darauf Rabbi Jose: Allerdings wird sie dereinst nicht von ihrer Stelle rücken; aber wie anders kann ich dabei das Schriftwort: *sie wird weit werden und einen Umfang gewinnen weithin* (irrige Auffassung von Ez. 41, 7) zu seinem Rechte kommen lassen, als so, dass das Land Israels dereinst geweitet und zunehmend seyn wird von allen Seiten gleich dem Feigenbaum da, welcher nach Oben hin weit ist und

ias, als welcher scharf (חַד) gegen die Heiden, und sanft (רַךְ) gegen Israel sey. Das Land des Messias ist dann ebenfalls das heilige Land[1]. Diese symbolische Erklärung wurde von den meisten christlichen Auslegern seit der Reformation zurückgewiesen, bis sie in neuerer Zeit zuerst wieder von Hengstenberg in Aufnahme gebracht wurde. Hengstenberg übersetzt חַדְרָךְ durch *Scharfweich* oder *Starkschwach* und erblickt darin eine symbolische Bezeichnung des persischen Reiches, als welches sich zu jener Zeit auf dem Gipfel seiner Macht befand, aber durch das göttliche Strafgericht bald geschwächt und erniedrigt werden sollte; eines symbolischen Namens habe sich der Prophet zur Bezeichnung des Perserreichs bedient, weil Israel damals unter der Herrschaft der Perser lebte und seine Feinde alles aufboten, es bei diesen als aufrührerisch zu verläumden. Ebenso Hesselberg, Köster[2], Kliefoth und, jedoch nicht ohne Unsicherheit, de Wette, Einleitung in das A. T. (7. Aufl.) §. 250 a. Umbreit dagegen vermuthet, dass durch *starkzart* d. i. *üppig* in ironischer Weise das blühende und herrliche Damaskus bezeichnet werde[3]. v. Hofmann[4] endlich übersetzt *Scharfzart* und versteht darunter das

---

schmal nach unten — so werden die Thore Jerusalems einst reichen bis Damaskus, denn es heisst: *deine Nase ist wie der Thurm des Libanon, der gen Damaskus ausschaut* (Cant. 7, 5); und die Exulanten werden kommen und sich niederlassen in ihrer Mitte, denn es heisst: ודמשק מנוחתו. So weit wird die h. Stadt sich ausdehnen (הוי לרחוב)."

1) Eine andere rabbinische Ableitung versteht חַדְרָךְ ebenfalls vom Messias: שהוא עתיד להדריך כל באי עולם בתשובה לפני הקבה, vgl. Schoettgen, *horae hebr. et talm.* II, 681.

2) Fr. Burchard Köster, die Propheten des alten und neuen Testaments. Leipzig 1838. S. 116.

3) Aehnlich bereits Albertus Magnus (*Opera ed. Petrus Jammy, Lugduni, tom. 8 p. 238*): *In terra Hadrach, hoc est, Syria. Hadh enim interpretatur austerum, Rach molle: unde Hadrach et onus significat et causam oneris; mollities enim causa fuit oneris;* und ebenso Luther.

4) J. Ch. K. Hofmann, alttestamentliche Stellen und Stücke in theol.

Volk Israel, „das nicht blos jetzt ein Wurm und dereinst ein scharfer Dreschwagen, sondern das seinem Wesen nach beides (nämlich *scharf* und *zart*) zugleich ist, das eine von Natur, das andere durch Jehova's Geist."[1] — Im Allgemeinen betrachtet kann die Möglichkeit, dass חַדְרָךְ symbolisch zu deuten sey, nicht bestritten werden; denn es kommen in der Schrift offenbar solche symbolische Namen vor z. B. יָרֵב (*Streithahn*) = der König von Assur Hos. 5, 13; 10, 6; רַהַב (*Ungethüm*) = Egypten Ps. 87, 4; 89, 11; אֲרִיאֵל (*Löwe Gottes*) = Jerusalem Jes. 29, 1. 2. 7; שֵׁשַׁךְ Jer. 25, 26; 51, 41, wenn anders dieses dunkele Wort wirklich nach dem Alphabet א'תב'ש für בָּבֶל steht[2]. Gegen eine symbolische Deutung des Wortes חַדְרָךְ muss aber schon der Umstand bedenklich machen, dass der Prophet, wie der Mangel an Uebereinstimmung unter den symbolisch erklärenden Auslegern zeigt, seine Meinung so undeutlich ausgedrückt hätte, dass dieselbe kaum mit irgend einer Sicherheit zu enträthseln wäre. Und wesshalb hier überhaupt eine symbolische Bezeichnung dessen, was der Prophet meint? Der von Hengstenberg geltend gemachte Grund ist nicht zureichend; denn sonst scheuen sich die Propheten doch nicht, unbekümmert um das, was daraus folgen könnte, Israels Drängern offen Jehova's Gerichte zu verkündigen. Vor Allem spricht gegen die symbolische Deutung von חַדְרָךְ

Stud. u. Krit. Jahrg. 1847. S. 916 ff. S. 942 ff. Schriftbeweis II, 2. S. 604.

1) Eine symbolische Deutung scheint auch Alph. von Zamora anzunehmen zu wollen, wenn er in dem Lexicon der Complutensischen Polyglotte *tom.* VI zu *Adrach* bemerkt: *Acumen s. gaudium teneritudinis, vel cubiculum tuum; aut ex syro et hebraeo unitas vel novitas teneritudinis.*

2) Höchst wahrscheinlich rührt aber in diesen beiden Stellen das Wort שֵׁשַׁךְ nicht von dem Propheten selbst her, der keinen Grund haben konnte, den Namen *Babel* an diesen Stellen zu verhüllen, da er doch sonst alles Unglück über Babel offen weissagt; vgl. LXX und Hitzig zu beiden Stellen; E. Nägelsbach, der Prophet Jeremias und Babylon. S. 133 f.

…ass dieselbe genöthigt ist, dieses Wort als ein Nomen composi…m, aus חַד und רַךְ zu betrachten, die Sitte aber, solche Nomina …mposita zu bilden, wie überhaupt dem Semitischen, so insbe…ndere dem Hebräischen fremd ist. Zwar kennt auch das He…äische die Verbindung zweier Wörter zu Einem Begriff; so wird … negatives Adverbium mit einem Substantivum (z. B. אַל לֹא) …der ein Subject mit dem Prädicat (z. B. שְׁאָר יָשׁוּב) oder ein …omen mit einem Genitiv (z. B. בֵּית אָבוֹת, מַלְכִּי־צֶדֶק) zu einem …grifflichen Ganzen verbunden; sie aber auch zu einem lautlichen …anzen, zu Einem Worte zu vereinigen ist im Hebräischen, ausser …i Eigennamen und einigen wenigen im Abhängigkeitsverhältniss … einander stehenden Wörtern (צַלְמָוֶת, צְפַרְדֵּעַ, בְּלִיַּעַל, בְּלִימָה), …icht üblich; und vollends zwei im Appositionsverhältniss zu ein…nder stehende Nomina zu einem nicht blos begrifflichen, sondern …ch lautlichen Ganzen zu verbinden, ist im Hebräischen unerhört, …gl. Ew. §. 270; Olshausen §. 106. — Eine Verbindung der …eutung von חַדְרָךְ als Nomen proprium eines Orts mit der sym…olischen Deutung hat Neumann S. 335 f. versucht. Er betrachtet חדרך als „einen durchaus syrischen Namen, der sich aus arisch …emitischer Wurzel ableiten muss" und zusammengesetzt ist aus …chad und *darak*; das hebräische Ohr habe das Wort aber mit der Wurzel חדר zusammengestellt, so dass ihm חדרך „das Land der …eimlichen Bergung" bedeutete, „wodurch theils das Heimathsland, …heils das Land der Geheimnisse, und dann das der Lust, der Wonne gezeichnet wäre." Unter diesem Lande scheint Neumann …ann den Complex aller der Länder, einschliesslich das eigentliche Canaan, zu verstehen, welche im folgenden namentlich aufgezählt werden. Wie aber Neumann seine Ansicht nicht genauer be…gründet hat, so wird es auch nicht nöthig sein, sie eingehender …u widerlegen; und es wird diess um so räthlicher seyn, als sich …us den zwar sehr pathetisch, aber auch sehr dunkel gehaltenen Worten Neumanns seine eigentliche Meinung nicht mit Sicher…eit erkennen lässt und so eine Kritik leicht Gefahr laufen würde, …ls auf Missverständnissen beruhend zurückgewiesen zu werden. — …a sich sonach das Wort חַדְרָךְ weder als Nomen proprium eines

Ortes deuten, noch in appellativischer, oder in symbolischer Weise erklären lässt, so liegt es allerdings sehr nahe, IV. eine Verderbniss des Lesart anzunehmen und den Text zu corrigiren. Diesen Weg hat v. Ortenberg[1] eingeschlagen und חַדְרָךְ in חַוְרָן (*Αὐρανῖτις*, eine Landschaft im Süden von Damaskus) corrigirt. Ebenso Olshausen Gramm. §. 216e. Diese Correctur ist in der That sehr ansprechend, da die Landschaft Hauran gleichwie Damaskus und Hamath zu Aramäa oder Syrien gehört und neben Damaskus auch Ez. 47, 16. 18 genannt wird. Gleichwohl kann ich nicht umhin, diese Correctur für bedenklich zu halten, da sie nicht nur von keinem Codex und keiner alten Version begünstigt wird, sondern auch keine dieser kritischen Autoritäten irgendwie den Verdacht einer Verderbniss der Lesart begünstigt. Zwar hat mir v. Ortenberg in seiner, übrigens ganz wohlwollenden, Besprechung der zweiten Abtheilung meines Commentars zu den nachexil. Proph. (Theolog. Literaturblatt zur Darmstädter allgem. Kirchztg. 1861. S. 713. 714) vorgehalten, dass es, um den hebräischen Grundtext zu verbessern, nicht nöthig sei, sich auf das Zeugniss alter Versionen oder Handschriften berufen zu können, und hat dabei seinerseits den Kanon aufgestellt, dass der Exeget und Kritiker Vers für Vers darauf anzusehen habe, ob irgend Etwas in ihm anzufechten sei[2]. Diese kritischen Grundsätze sind nicht neu; bekanntlich hat nach verwandten Grundsätzen der Göttinger Philologe Chr. G. Heyne an dem Text der antiken Classiker Kritik geübt. Die classische Philologie ist aber auch bekanntlich von dieser Heyne'schen Textkritik längst wieder zurückgekommen und die alttestamentliche Philologie hat sich zu hüten, dass sie nicht das, was die classische Philologie aufgeben musste, adoptire. Denn bei dieser Art von Kritik läuft der Ausleger Gefahr, dass er, statt das Verständniss des in Handschriften

---

1) v. Ortenberg, die Bestandtheile des Buches Sacharja. Gotha 1859. S. 40 f.

2) Vgl. auch v. Ortenberg, zur Textkritik der Psalmen. Halle 1861. S. VII, f.

Versionen oder sonstwie überlieferten Textes zu vermitteln, sich vielmehr nach seinen eigenen (durch den Fortschritt der Wissenschaften oft wesentlich berichtigten, oft ganz und gar umgestossenen) dogmatischen, ästhetischen, archäologischen Anschauungen einen Text zurecht mache, dessen Verständniss zu vermitteln allerdings nicht schwer fällt, von dem aber nicht minder als von dem überlieferten Texte zu bezweifeln steht, ob der Verfasser ihn als den ursprünglichen anerkennen würde. Unsere alttestamentliche Textkritik liegt sehr im Argen [1], und ihr aufzuhelfen ist um so schwerer, als der grössere Theil unseres alttestamentlichen Bibeltextes eine Umschreibung aus der phönizischen in die sogenannte babylonische oder Quadratschrift erfahren hat, ferner höchst wahrscheinlich die Zahlen ursprünglich durch Zahlzeichen (Buchstaben) ausgedrückt waren und erst später in die Zahlwörter umgeschrieben wurden, und endlich Versionen erst aus einer verhältnissmässig späten, und hebräische Handschriften erst aus einer

---

1) Wir besitzen nicht einmal eine correcte neuere Ausgabe des masorethischen Textes, geschweige denn, dass eine vollständige Zusammenstellung des textkritischen Apparates vorhanden wäre, wie wir sie für das neue Testament besonders den Tischendorf'schen Arbeiten verdanken. Um eine correcte Ausgabe des masorethischen Textes des alten Testamentes mit Zusammenstellung des gesammten textkritischen Apparates herzustellen, würde freilich die Kraft eines Einzelnen nicht genügen, sondern das Zusammenwirken einer ganzen Gesellschaft von Gelehrten erforderlich sein. Eine solche textkritische Bearbeitung unseres Propheten scheint übrigens bereits Andr. Christ. Hwiid beabsichtigt zu haben; derselbe sagt nemlich in seinem *Libellus criticus de indole codicis Lambecii. Hauniae 1785. pag. XXXIII: toti in eo eramus occupati, ut Prophetae Zachariae, obscurissimi libri textum hebraeum, mirum in modum turpissimis laborantem mendis, et vitiis turbatum, absolutum, si fieri ullo modo posset, exemplum cum perpetuis annotationibus, aliquando ederemus, nihil monumentorum, quantum in nobis situm erat, excussum relinquentes, quod textui emendando et grammatice explicando, inservire quodammodo posset.* Ob Hwiid sein Vorhaben, dem er keinesfalls gewachsen war, auch wirklich ausgeführt habe, konnte ich nicht in Erfahrung bringen.

sehr späten Zeit vorhanden sind. Wie hat sich nun unter solchen Umständen die alttestamentliche Textkritik zu verhalten? Ganz unbedenklich ist es jedenfalls, wenn sie hie und da die masorethische Vocalisation, Wortabtheilung oder Versabtheilung aufgibt. Im Uebrigen aber muss sie, wie Lachmann es bezüglich des neutestamentlichen Textes gehalten hat, auf eine Herstellung des ursprünglichen Textes verzichten und sich (unter Vergleichung der Versionen, der Handschriften, der Masora und der Lesarten des Talmud) mit der Herstellung eines möglichst alten Textes begnügen. Correcturen an dem Text vorzunehmen, welche sich nicht auf die genannten äusseren Zeugen stützen können oder sich nicht innerhalb der angegebenen Schranken halten, scheint mir daher unter allen Umständen unthunlich, wenn gleich zugegeben werden muss, dass bei diesen kritischen Grundsätzen der Ausleger sich bisweilen an der Erklärung eines Textes abmühen muss, welcher möglicher Weise nichts weiter als eine verderbte Lesart ist und ihm das Geständniss abdrängt, dass der ursprüngliche Text nicht wohl so gelautet haben könne (z. B. Ps. 16, 3, vgl. hiezu Delitzsch; 2 Sam. 15, 7). Mag dann auch der Ausleger eine Conjectur — nicht eine Textverbesserung — wagen, so wird er doch nie in der Lage sein, sie als die „alleinige Wahrheit" anzupreisen, wie v. Ortenberg, die Bestandtheile u. s. w. S. 41 thut. An unserer Stelle steht es aber um den überlieferten Text noch nicht so verzweifelt, dass seine Ursprünglichkeit aufgegeben werden müsste und eine Conjectur zu wagen wäre. Denn die Möglichkeit kann nicht bestritten werden, dass, wie V. angenommen wird, חַדְרָךְ der Name eines alten, vielleicht sagenhaften, Königs von Damaskus oder einer anderen syrischen Landschaft sey, so dass das von ihm beherrschte Land ebenso nach seinem Namen *Land Hadrach's* genannt worden wäre, wie auch sonst bisweilen ein Land nach seinem Fürsten genannt wird, vgl. Mich. 5, 5; Nah. 9, 22; so, ohne jedoch viele Beachtung zu finden, bereits Hezel[1] und dann wieder neuerdings (nach einer

1) W. F. Hezel, die Bibel mit vollständig erklärenden Anmerkungen. VII. Theil. 2. Aufl. Lemgo 1793.

mündlichen Mittheilung Bleek's) Gesenius, *thes. s. h. v.*[1], und Bleek selbst, Stud. u. Krit. 1852 S. 259; Einleitung in das A. Testam. S. 556; Vaihinger in Herzog's Realencyklopädie *s. h. v.*[2]; Fürst, Handwörterbuch *s. h. v.* Indess hat diese Auskunft doch immerhin sehr wenig Wahrscheinlichkeit für sich. Die Benennung eines Landes nach einem Könige ist nur dann natürlich, wenn der König, nach welchem das Land genannt wird, entweder für die Geschichte des betreffenden Landes von ganz besonderer Bedeutung war und daher im Munde des Volkes fortlebt[3], oder wenn derselbe der gegenwärtige Herrscher des Landes ist. Wäre nun aber ersteres der Fall d. h. wäre Hadrach ein so berühmter und um sein Land (Syrien) hochverdienter Fürst gewesen, so müssten wir erwarten, dass sein Name uns doch irgendwo aufbehalten worden wäre. Wollte man aber Hadrach als den Fürsten betrachten, welcher über das nach ihm benannte Land zur Zeit des Propheten regierte, so stünde dem zwar nicht entgegen, dass es, wenn anders der zweite Theil Sacharja's nachexilisch ist, damals keine aramäischen Könige mehr gab — denn diess lässt sich nicht beweisen, vgl. zu V. 5 — wohl aber diess, dass sich uns weder aus der vorexilischen noch aus der nachexilischen Zeit irgend eine Spur eines solchen Königs erhalten hat, diese Annahme somit mehr oder minder willkürlich ist. — Mehr Wahrscheinlichkeit hat daher VI. die Vermuthung für sich, dass, wenn anders sich ein aramäischer Gott Hadrach nachweisen

---

1) Gesenius denkt dabei vermuthungsweise an den König Adores, welcher bei Justinus, *hist. Phil.* 36, 2 erwähnt wird mit den Worten: *Post Damascum Azelus, mox Adores et Abraham et Israel reges fuere;* zwei Manuscripte lesen jedoch an dieser Stelle *Adoleres* statt *Adores.*

2) Vaihinger und Bleek setzen den König Hadrach zwischen die damascenischen Könige Benhadad III und Rezin, zwischen deren Regierung allerdings höchst wahrscheinlich noch die Regierung eines uns unbekannten Königs fällt, da Benhadad III zur Zeit des Joas (seit 839), Rezin aber zur Zeit des Ahas (seit 740) regierte.

3) Vgl. die Bezeichnung Preussens: „der Staat Friedrich's des Grossen."

lässt, das Land Hadrach's das nach dem daselbst verehrten Gotte Hadrach benannte Land sey, vgl. den Ausdruck *das Land Jehova's* Hos. 9, 3. Wenig wahrscheinlich ist nun freilich die Vermuthung von H. S. v. Alphen [1], dass חַדְרָךְ die syrische Göttin Ἀτάργατις, Δερκετώ sey, wogegen bereits die grosse lautliche Verschiedenheit entscheidend seyn dürfte; und nicht minder precär ist es, wenn Movers, die Phönizier I, 478 vgl. I, 340 in חַדְרָךְ einen bei den Chaldäern und Assyrern verehrten Gott *Adar* oder *Asar* (Gott des Feuers und des Kriegs) zu erkennen glaubt. Alle Beachtung dagegen verdient Hitzig's [2] Combination von חַדְרָךְ mit dem assyrisch-babylonischen Namen שַׁדְרַךְ Dan. 1, 7, welche bei dem bekannten Wechsel zwischen den Zischlauten und den Hauchlauten ganz unbedenklich ist und auch darin eine Stütze findet, dass die LXX beidemal Σεδράχ übersetzen. Wie nun in dem assyrischen Worte נִסְרֹךְ die semitische Wurzel נסר, נשר mit dem arischen Bildungsbuchstaben ךְ versehen ist, so dürfte es auch in dem — wohl ebenfalls ursprünglich assyrisch-babylonischen — Worte חַדְרָךְ oder שַׁדְרַךְ mit der semitischen Wurzel חדר der Fall seyn. Diese letztere bedeutet aber sowohl im Hebräischen, als im Chald. חֲדַר, Syr. *chᵉdar*, Arab. حدر *umgeben*, *umkreisen*, *umschliessen;* daher מְחַדּוֹר *der Kreis*, *Kreislauf* (vgl. Buxtorf, *lex. talm.*), חֲדָרָן *circum*, *circa* (im Hebräischen סָבִיב). Darnach wird denn חַדְרָךְ oder שַׁדְרַךְ *der Gott des Kreislaufs*, *der Sonnengott* seyn, welcher bei den Syrern gewöhnlich *Hadad* genannt wurde (vgl. Movers, die Phönizier S. 196 f.), und von welchem sich uns vielleicht auch noch eine Spur in dem zu Mabug (Hierapolis Syriae) verehrten Götzen הדרן, *Hadran* erhalten hat [3]. Ist nun derselbe auch in Mabug verehrt worden, so sehen wir, dass Hadrach nicht blos eine ostaramäische Gottheit war, wie es nach Dan. 1, 7 und nach der Verbindung der

---

1) H. S. v. Alphen, *de terra Chadrach etc. Trajecti ad Rh. 1723.*

2) Vgl. bes. in seinem Commentar zu Daniel S. 10.

3) Vgl. die Rede Melito's an den Kaiser Antoninus bei W. Cureton, *spicilegium Syriacum* London 1855. S. 25 Z. 16 des syrischen Textes und dazu Cureton's Bemerkungen auf S. 91. Wenn Ewald in seiner

arischen Endung ן mit dem semit. Stamme חדר scheinen könnte, sondern auch in Westaramäa seinen Cultus hatte. So wird denn das Land Hadrach's, an unserer Stelle neben Damaskus genannt, eine in der Nähe von Damaskus gelegene syrische Landschaft, in welcher der Gott Hadrach oder Hadran eine vorzugsweise Verehrung genoss, gewesen seyn, vielleicht sogar diejenige Landschaft, deren Hauptstadt Damaskus war; jedenfalls aber können darunter nicht alle die Länder und Städte begriffen seyn, welche in V. 1—8 unsers Cap. genannt werden. — Ueber das Land Hadrach's ergeht also nach V. 1 ein Ausspruch des Wortes Jehova's und Damaskus ist sein Ruheort. Das Suff. von מְנֻחָתוֹ bezieht sich weder auf יְהוָה, so dass Damaskus als ein Wohnort Jehova's, sey es im guten (Bekehrung von Damaskus), sey es im schlimmen, ironischen Sinne (Bestrafung von Damaskus), bezeichnet wäre (Targum, H. E. G. Paulus, Umbreit), noch auch auf אֶרֶץ חַדְרָךְ, so dass Damaskus als die Hauptstadt (Luther, de Dieu, Grotius) oder als eine Pflanzstadt, Colonie (Flügge) dieses Landes bezeichnet wäre, was beides weder mit der Bedeutung von מְנוּחָה noch mit dem Genus von אֶרֶץ vereinbar ist, noch endlich auf das als Name eines Königs gefasste חַדְרָךְ, so dass hiedurch Damaskus als die Residenz dieses Königs bezeichnet wäre (Hezel, Köster), sondern auf דְּבַר ה' (so fast alle Ausleger; vgl. die Redensart נָפַל דָּבָר בְּיִשְׂרָאֵל Jes. 9, 7). Damaskus wird hiedurch als derjenige Ort bezeichnet, dem das Wort Jehova's gleich einer feindlichen Heeresmacht zueilt und in dem es dadurch, dass sein Inhalt sich an ihm verwirklicht, zur Ruhe kommt [1]. Die letzten Worte von V. 1 begründen, weshalb ein Wort Jehova's über Hadrach ergeht und an Damaskus sich zu verwirklichen strebt, nemlich darum, weil Jehova ein Auge hat in Bezug auf die Menschen und somit all ihr Thun und

Anzeige des Spicilegiums in den Gött. gelehrten Anzeigen. 1856. S. 649 statt הדרן geradezu הדרך lesen will, so ist diese Correctur kaum nothwendig, da die Endung ן nur die gleichbedeutende semitische Endung statt der in חַדְרָךְ beliebten arischen Endung ist.

1) Die Uebersetzung der LXX θυσία αὐτοῦ beruht auf der Lesung

Lassen, ihre Sicherheit und ihren Stolz, ihren Götzendienst u
ihren Frevel gegen sein erwähltes Volk wahrnimmt, und de
gleichen auch ein Auge hat in Bezug auf Israel — und zw
nicht blos auf die beiden Stämme des davidischen Königreich
Juda und Benjamin, sondern auf alle Stämme Israels — und
folgedess wahrnimmt, wie dieselben von den Heiden, die n
immer in dem von Jehova seinem Volke zugedachten Geb
wohnen, beschränkt und bedrückt werden. Darum ergeht n
mehr diess Wort Jehova's, welches auf der einen Seite Züchtig
und Bekehrung jener Heiden (V. 1—7) und auf der andern S
Errettung und Beseligung seines erwählten Volkes verkünd
Dass diess der Sinn des fraglichen Versglieds sey, wird durch
Schluss von V. 8 ebenso bestätigt, wie dass der Text einer Em
dation nicht bedürftig ist [1]; gegen die Richtigkeit dieser im Wes
lichen von den meisten Auslegern seit LXX getheilten A
fasung lässt sich das Constructivverhältniss עֵין אָדָם וגו' n
geltend machen, da ein ähnliches prägnantes Constructivverl
niss sofort auch wieder V. 12 (אֲסִירֵי הַתִּקְוָה) vorkommt,
זֶרֶם קִיר Jes. 25, 4; עַלִּיזֵי גַּאֲוָתִי Jes. 13, 3; תִּקְוָה ?
Hos. 2, 17. Man hat daher nicht nöthig, zu den allem Zus
menhang widersprechenden Uebersetzungen: *auf Jehova sind
Augen der Menschen und aller Stämme Israels gerichtet* (Münste
Vatablus, Hezel, H. E. G. Paulus) oder: *Jehova's ist
Quell Adams, der Born der Menschheit und aller Stämme Isr*
(v. Hofmann, Schriftbew. II, 2. 526) seine Zuflucht zu nehm

מִנְחָתוֹ statt מְנֻחָתוֹ; derselben folgt auch J. D. Michaelis und
klärt, Damaskus werde sein, nemlich des hier nicht ausdrück
genannten Siegers (Alexanders des Grossen), Geschenk seyn, d
ihm geschenkt werden (infolge der Schlacht von Issus).

1) Flügge, dem übrigens die ganze Parenthese verdächtig ist, li
כִּי לַיהוָה עָוֺן אָדָם וְכֹל שִׁבְטֵי יִשְׂרָאֵל, „*denn vor Jehova ist das
recht der Menschen, und er hilft den Stämmen Israels.* J. D.
chaelis möchte wenigstens אָדָם in אֲרָם *Syrien* umändern. H
G. Paulus punktirt אֹדָם.

2) Münster: *Futurum quoque dicit Propheta, ut illo tempore* e

Dass unter אָדָם hier die Menschheit, soweit sie durch die Heidenwelt repräsentirt ist, zu verstehen sey, geht daraus hervor, dass daneben noch Israel in einer Weise genannt wird, dass an eine Explication des Begriffs אָדָם nicht gedacht werden kann. Ebenso wie hier werden auch Jer. 32, 20 יִשְׂרָאֵל und אָדָם einander gegenübergestellt. Dieser ganze Begründungssatz nun bildet eine Parenthese; denn V. 2 lässt sich, wie der Zusammenhang zeigt, nicht als selbständiger Satz fassen: *und auch Hamath wird daran grenzen u. s. w.* (Calvin, H. E. G. Paulus); es muss vielmehr das תִּגְבָּל־בָּהּ ein virtueller Relativsatz seyn. Viele Ausleger betrachten nun aber das חֲמָת als dem בְּאֶרֶץ חַדְרָךְ parallel stehend: *und auch über Hamath, welches daran grenzt* (Hesel, Flügge, Bauer, Hitzig, Umbreit, Stier, Bunsen); allein dann hätte müssen nach den langen Zwischensätzen die Präp. בְּ vor חֲמָת wiederholt seyn. Näher liegt es jedenfalls, es als mit דַּמֶּשֶׂק parallel stehend anzusehen und als weiteres Subject zu מְנֻחָתוֹ zu fassen (J. D. Michaelis, Maurer, Ewald, Burger, Hengstenberg, Neumann). Darnach wird sich denn בָּהּ auch nicht auf das Land Hadrach (Neumann), sondern auf Damaskus beziehen. Das Verb. גָּבַל kommt ausser u. St. im Kal nur noch Deut. 19, 14 in der Bedeutung *begrenzen, umgränzen*, und Jos. 18, 20 in der Bedeutung *eine Grenze setzen oder ziehen* vor; dass es aber auch bedeuten könne: *eine bestimmte Grenze haben*, geht aus der Bedeutung des Hiph. *machen, dass etwas eine bestimmte Grenze habe, abgrenzen* Ex. 19, 12. 23 hervor. Darnach bedeutet גָּבַל *sq.* בְּ *an einem Orte seine Grenzen haben = an diesen Ort angrenzen.* Hamath (Ἐπιφάνεια) liegt im Norden von Damaskus (etwa 25 Meilen davon entfernt) am Orontes. Dass Hamath an Damaskus grenzt, wird ausdrücklich hervorgehoben, um darauf hinzudeuten, dass auch es noch mit zu dem Ländercomplex gehört, auf welchen, als innerhalb Israels Grenzen belegen und doch noch von Heiden bewohnt, der gegenwärtige Ausspruch Jehova's

---

omnium hominum, et non tantum Israelitarum, respiciant ad Dominum, et abjiciant cuncta idola.

abzielt. Das Gebiet von Hamath gehörte nemlich theilweise sowohl nach den prophetischen Verheissungen Num. 34, 8; Jos. 13, 5; Richt. 3, 1—3; Ez. 48, 1 als auch bisweilen nach Israels thatsächlicher Machtstellung (1 Chron. 13, 5; 1 Kön. 8, 65; 2 Kön. 14, 25—28; Am. 6, 14) zum Lande Israels. — Von den syrischen Städten wendet sich der Prophet nun zu den phönizischen. Auch Tyrus und Sidon ist ein Ruheort für das Wort Jehova's, und zwar wie der Prophet ironisch hinzufügt, weil sie so gar weise geworden sind (Burger: *car elles se croient très sages*). Gewöhnlich bezieht man חָכְמָה, weil es im Sing. steht, blos auf Tyrus, dem Sidon nur untergeordnet seyn soll. Wenn aber diess der Fall wäre, dann würde nicht in V. 3 Tyrus sofort wieder ausdrücklich als Subject genannt seyn. Der Sing. חָכְמָה steht vielmehr nach Ges. §. 146, 4 in distributivem Sinne, um anzudeuten, dass das Weisegewordenseyn von jeder der beiden Städte in gleicher Weise gelte. Die vermeintliche Weisheit, um derentwillen sich der Ausspruch des Wortes Jehova's auf Tyrus und Sidon hernieder senkt, ist jene dem natürlichen, gottentfremdeten Menschen eignende Klugheit, durch welche er alle Mittel und Wege ausspäht, um sich ein sicheres, reiches und genussvolles Leben zu verschaffen und sich zum Gott der Erde zu machen. Diese irdische Klugheit besassen die phönizischen Städte in reichstem Maasse, aber von der wahren Weisheit, deren Anfang die Furcht Jehova's ist, wussten sie nichts; vgl. die weitere Ausführung Ez. 28, 1—5, auf welche Stelle die unsrige vielleicht zurücksieht [1]. Worin nun insbesondere die vermeintliche Weisheit von Tyrus, der mächtigeren unter den beiden phönizischen Städten, sich bethätigte, sagt V. 3.

1) Schon in der Salomonischen Zeit scheint Tyrus ein Hauptsitz feiner Bildung und änigmatischer Weisheit gewesen zu seyn, vgl. Menander und Dios bei Josephus, *contra Apionem* I, 17. *Archaeol.* VIII, 5. 3. Ewald bemerkt hiezu in seiner Geschichte des Volkes Israel III, 1 S. 83: „Wir haben keine Ursache an der allgemeinen Treue dieser von Fl. Josephus erhaltenen Erzählungen zu zweifeln.“

V. 3. Und es baute sich Tyrus eine Feste und häufte Silber wie Staub und Gold wie Koth der Gassen. Tyrus war nur eine Colonie von Sidon [1]; aber allmählich hatte die Tochterstadt die Mutterstadt an Reichthum und Macht weit überholt, und als sie sich an ihrem ursprünglichen Wohnorte auf dem Festlande nicht mehr hinreichend sicher fühlte, baute sie sich auf einer Insel an (Inseltyrus), welche etwa 3 bis 4 Stadien vom Festlande und 30 Stadien nördlich von dem alten Tyrus lag [2]. Dieses Inseltyrus war zwar nur eine kleine Stadt — nach Plinius hatte die Insel nur 22 Stadien im Umfang [3] —, aber es war umgeben von einer 150 Fuss hohen Mauer [4] und war eine so starke Festung, dass Salmanassar sie 5 Jahre lang, Nebukadnezar 13 Jahre lang und Alexander der Grosse 7 Monate lang belagerte. [5] In diesem Inseltyrus nun häuften die Tyrer durch ihre Schiffarth und ihren Handel (vgl. die Schilderung Ez. 27) eine unglaubliche Menge von Reichthümern auf [6]. — Die Paronomasie zwischen צֹר und מָצוֹר lässt sich im Deutschen etwa wiedergeben: *und es baute sich Tyrus Thürme.* Das Tertium

---

1) Vgl. Winer, Realwörterbuch *s. v. Tyrus.*

2) Plinius, *hist. nat.* V, 17 sagt: *Tyrus quondam insula, praealto mari DCC passibus divisa, nunc vero Alexandri oppugnantis operibus continens etc.* Arrianus, *expeditio Alexandri* II, 18 bezeichnet das Meer zwischen Inseltyrus und dem Festlande als seicht und schlammig.

3) Plinius, *hist. nat.* V, 17; vgl. Movers, Phönizier II, 1 S. 205; M. Duncker, Gesch. des Alterthums I, 323 f. Wenn Q. Curtius, *de rebus gestis Alex. magni* IV, 2 sagt: *Tyrus et claritate et magnitudine ante omnes urbes Syriae Phoenicesque memorabilis,* so unterscheidet er nicht zwischen Inseltyrus und Palätyrus; vgl. Movers II, 1 S. 202 f. 226 ff.

4) Arrianus II, 21.

5) Josephus, *ant.* IX, 14. 2; X, 11. 2; Diodorus Siculus, *bibl. hist.* XVII, 46; Q. Curtius, *de rebus gestis Alex. magni* IV, 4. — Vgl. auch Forbiger, Handbuch der alten Geographie II, 671.

6) Vgl. M. Duncker, Gesch. des Alterthums I, 312 ff.

Comparationis in V. 3b ist die eine völlige Werthlosigkeit he beiführende grosse Menge. חָרוּץ, *Gold,* eigentlich: ***das mit scha fem Glanz begabte, das hell Glänzende.***

V. 4. **Siehe, der Herr wird sie einnehmen und wi auf dem Meere schlagen ihre Macht und sie wird m Feuer verzehrt werden.** Durch הִנֵּה fordert der Proph seine Leser auf, das, was er eben verkündigen will, als gleichsa schon im Vollzuge begriffen anzuschauen. Statt des etwas a fälligen אֲדֹנָי lesen viele Codices יְהוָה, vgl. Kennicott. יוֹרִשֶׁנָּה weder: *er wird die Bevölkerung von Tyrus vertreiben* (Hitzig denn dass nicht die Bevölkerung von Tyrus, sondern die Stadt a Object gedacht seyn muss, zeigen die beiden folgenden Gliede noch: *er wird sie aus ihrem Besitze vertreiben* (Burger: *le Sei neur la dépossèdera*), oder: *er wird sie verarmen* (יָרַשׁ = רוּשׁ so z. B. Seb. Schmid, Hitzig, Ewald); noch: *er wird sie Besitz geben* (Hengstenberg, Neumann[1], Kliefoth), so dern ganz einfach: *er wird sie einnehmen, erobern*[2], vgl. Jos. 8, '

---

1) Neumann im Commentar: „die so viel besitzende gibt er in wei vollen Besitz;" dagegen in der Uebersetzung richtig: „der He wird sie gewinnen."

2) Das Verb. יָרַשׁ hat bekanntlich so vielerlei Bedeutungen, dass ih Ableitung aus Einer Grundbedeutung nicht ohne Schwierigkeit i und Fürst's Handwörterbuch sogar einen doppelten Stamm שׁ annimmt, wovon der erste *forttreiben*, der zweite *an sich reiss* bedeuten soll. Diese Annahme ist aber unnöthig: יָרַשׁ bedeutet i Kal sowohl 1) *possidēre*, *besitzen* Jes. 60, 21, als 2) *possidĕr in Besitz nehmen* 1 Kön. 21, 15; speciell: a) in Besitz nehmen i folge von Erbschaft, *erben* Num. 36, 8; b) durch Gewalt, *einnehm* Num. 13, 30; diese letztere Bedeutung specialisirt sich dann no einmal c) zu der Bedeutung: etwas dadurch in Besitz nehme dass man einen Andern daraus verdrängt, daher *vertreiben* Deut. 1 29. Niph. als Passiv des Kal 2c: *vertrieben werden*, *des Besit beraubt werden*, *arm werden* Gen. 45, 11. Das Hiph. als Ca sativum von Kal 1. (vgl. Ewald §. 122c) bedeutet 1) Besitz sch fen oder hervorbringen, *gewinnen*, *einnehmen*, *erobern*, *besieg*

22; Richt. 1, 27; Num. 14, 24 (Maurer). Bei den folgen-
ı Worten ist zunächst die Bedeutung von חֵילָה fraglich.
nche Ausleger, wie Flügge, Hengstenberg u. A. leiten
Form von חֵיל, חֵל ab, was man gewöhnlich durch *Vor-*
ıer, Bollwerk, Damm übersetzt. Allein nicht diess bedeutet
ו, sondern *Graben, Festungsgraben.* Denn Jes. 26, 1; Thren.
8 wird חֵל ausdrücklich neben חוֹמָה, *Mauer* genannt und da-
ı unterschieden; 2 Sam. 20, 15 wird erzählt, dass wider eine
agerte Stadt in dem חֵיל dieser Stadt ein Damm aufgeschüttet
rden sey, um an dem Einsturz der Stadtmauer arbeiten zu
ımen [1]; in Chaldäischen endlich bedeutet חֵילָא, חֵילְתָא gerade-
das Thal und wird im Targum zur Uebersetzung des hebräi-
ıen גַּיְא verwandt, z. B. Jes. 28, 1; Ez. 6, 3; 35, 8. Es kann
ıer nicht bezweifelt werden, dass חֵיל nicht eine Erhöhung, wie
ıe Mauer oder einen Damm, sondern eine Vertiefung oder einen
aben bedeutet [2]. Von einem Festungsgraben ist es aber un-

Jos. 8, 7; 2) Jemanden etwas besitzen machen, *Jemandem etwas zum Besitz geben* 2 Chron. 20, 11; als Causativum von Kal 2c dann 3) Austreibung vollziehen, *verjagen, wegjagen, vertreiben* Ex. 34, 24, und somit 4) *arm machen* 1 Sam. 2, 7. — Es ist daher nicht nöthig, mit Hitzig, Ewald anzunehmen, dass die Formen נוֹרַשׁ *arm werden* und הוֹרִישׁ *arm machen* die von der Wurzel ירשׁ gebildeten Formen zu dem als Verbum defectivum betrachteten Verb. רוּשׁ *arm seyn* seyen.

1) 2 Sam. 20, 15 ist zu übersetzen: *Und sie kamen und belagerten ihn in Abel Beth-Hammacha und schütteten einen Damm auf gegen die Stadt und derselbe (nemlich der Damm) stand in dem Festungsgraben, und alles Volk, welches mit Joab war, arbeitete bereits an der Zerstörung der Mauer, sie einzustürzen.*

2) Ueber den חֵיל am Tempel vgl. Buxtorf, *lex talm. s. h. v.;* Lightfoot, *centuria chorographica Mathaeo praemissa, cap. XXIX Opera II, 193).* — Die Etymologie von חֵל, חֵיל ist zweifelhaft. Leitet man es ab von חוּל kreisen, *einen Kreis beschreiben*, so bedeutete es eigentlich *die Umkreisung, den Umkreis* und man müsste annehmen, dass infolge einer Eigenthümlichkeit des Sprachgebrauchs mit חֵיל gerade der eine Stadt umgebende Festungsgraben und

thunlich zu sagen, dass er in das Meer oder in dem Meere geschlagen werden solle — abgesehen davon, dass Inseltyrus überhaupt keinen Festungsgraben hatte. Somit muss die Form חֵילָהּ von חַיִל (LXX: *δύναμιν αὐτῆς*) herkommen. Das Nomen חַיִל will nun aber hier nicht in der Bedeutung *Vermögen, Reichthum, Schätze* (Ewald, Umbreit) gefasst seyn; denn die Redensart *Schätze in das Meer (in dem Meer) schlagen* statt *Schätze in das Meer werfen, schleudern* (יָרָה, הִשְׁלִיךְ) leidet ebenfalls an Unnatürlichkeit, da man Schätze nicht schlägt. Vielmehr ist חֵילָהּ *das Heer, die Kriegsmacht* von Tyrus. Diese wird *auf dem Meere* (Burger, Hengstenberg) geschlagen, weil sich dieselbe auf dem Meere befindet; obgleich also Tyrus seine Heeresmacht da aufgestellt hat, wo menschliche Kriegsmacht ihr nicht leicht etwas anhaben kann, nemlich in dem Meere auf einer festen Insel und einer wohlausgerüsteten Flotte, so wird doch auch dort auf dem Meere Jehova ihre Kriegsmacht zu schlagen wissen. Bei dieser Erklärung hat man weder nöthig, בַּיָּם mit LXX, Ewald, Fürst, Maurer, Umbreit, Theiner, Paulus gegen die Parallelstelle Cap. 10, 11 durch *εἰς θάλασσαν* zu übersetzen, noch es mit Hezel gegen die Wortstellung als nähere Bestimmung zu חֵילָהּ zu ziehen: *ihre im Meere befindliche Macht.* Ist nun aber Tyrus eingenommen und seine Kriegsmacht geschlagen, dann wird es selbst auch noch durch Feuer verheert werden. — Vgl. Ez. 26, 12.

V. 5. 6. Sehen soll es Askalon und sich fürchten, und Gaza — und erbeben gar sehr, und Ekron, denn

---

das einen Berg umgebende (oder das von Bergen umgebene, Michaelis *supplem. pg.* 735) Thal bezeichnet worden sey. Die Ableitung von חוּל stark seyn würde blos für חֵיל in der Bedeutung *Festungsgraben* passen, nicht aber auch für das chaldäische חֵילָא, *Thal.* Es bleibt daher immer noch die Vermuthung von Coccejus, *lexicon et commentarius sermonis hebr. ed. Majus, s. h. v. pg. 231,* dass חֵל von (חוּל =) חָלַל *graben, ausgraben* herkomme, das Wahrscheinlichste, und findet vielleicht auch darin eine Stütze, dass statt חֵיל oft חֵל geschrieben ist.

zu Schanden geworden ist seine Hoffnung; und schwinden wird aus Gaza der König und Askalon wird nicht bleiben; und in Asdod wird der Bastard sein Bleiben haben, und ich rotte aus den Stolz der Philister. Noch weiter gegen Süden sich wendend verkündigt der Prophet nunmehr auch den philistäischen Städten Jehova's Heimsuchung. Wenn die philistäischen Städte Askalon, Gaza und Ekron sehen werden, wie Tyrus überwunden wird, dann wird Zittern und Beben sie ergreifen, indem sie erkennen, dass auch über sie jetzt die Heimsuchung kommt; und wenn Ekron gehofft hatte, dass wenigstens Tyrus um seiner festen Lage und grossen Macht willen des vom Norden sich heranwälzenden Gerichtes sich werde erwehren können und dann auch ihm in seinen Nöthen beistehen werde, so wird es erleben müssen, dass diese seine Hoffnung vollständig zu Schanden geworden ist. Indem nicht der Indicativus Imperf. תִּרְאֶה, sondern der Jussiv תֵּרֶא steht, bezeichnet der Prophet den Umstand, dass Askalon u. s. w. den Fall von Tyrus mit ansehen müssen, nicht blos als überhaupt einst eintretend, sondern zugleich auch als in Jehova's Absicht gelegen. Die Assonanz zwischen תֵּרֶא und תִּירָא scheint von dem Propheten nicht unbeabsichtigt zu seyn, vgl. Ps. 40, 4; 52, 8; Jes. 41, 5. Zu וְעַזָּה ist תֵּרֶא als Prädicat zu ergänzen, und zu וְעֶקְרוֹן beides, das *sehen* und das *sich fürchten*. Ueber הוֹבִישׁ als Hiphil zu בּוֹשׁ vgl. Ewald §. 122[e]; Olshausen §. 255[i] S. 566. Zweifelhaft ist, ob zu übersetzen sey: *getäuscht hat seine Hoffnung* d. i. getäuscht hat Tyrus, auf welches Ekron seine Hoffnung gesetzt hatte, vgl. Jes. 20, 5 (Hitzig, Ewald), oder: *zu Schanden geworden ist seine Hoffnung* (so die Meisten); da aber הוֹבִישׁ in dem passivischen Sinne *beschämt, zu Schanden werden* gewöhnlicher ist, so dürfte letztere Uebersetzung mehr Wahrscheinlichkeit für sich haben. Die Form מֶבָּטָהּ, welche nur hier vorkommt für מַבָּטָהּ und wofür die LXX (ἐπὶ τῷ παραπτώματι αὐτῆς) מֵחֶטְאָהּ gelesen zu haben scheinen, hat eine Analogie an den Formen סֶלָּה für סַלָּה, und הֶרֶת für הַרָה, in welchen ebenfalls das Pathach einer geschärften Sylbe mit weichem Schluss-

consonant vor dem folgenden Kamez zu Segol wird; anders Ewald §. 251[f], Ols. §. 198[a]. Nachdem der Prophet im ersten Hemistich von V. 5 die Furcht geschildert, von welcher die philistäischen Städte infolge der Einnahme von Tyrus befallen werden, zeichnet er im zweiten Hemistich von V. 5 und im ersten von V. 6 einzelne Züge des Gerichtes, welches über Philistäa hereinbricht. Gaza wird seinen König und hiemit auch seine bisherige Selbstständigkeit verlieren. Da es nicht heisst הַמֶּלֶךְ, sondern מֶלֶךְ, so ist der Sinn wohl nicht blos, dass der zur Zeit des Gerichtes in Gaza herrschende König umkommen werde, sondern vielmehr der, dass alles was König ist fortan aus Gaza schwinden, Gaza somit forthin keinen König mehr haben werde. Aber hatte denn Gaza zur Zeit des nachexilischen Sacharja noch einen König, da es doch ein Theil des grossen persischen Reiches geworden war? Die Möglichkeit kann nicht bestritten werden; denn die babylonischen und persischen Herrscher hatten die Gewohnheit, den von ihnen unterworfenen Völkern nicht alle Selbständigkeit zu entziehen und die heimischen Fürstenfamilien nicht völlig zu entthronen, sondern begnügten sich vielfach damit, dass sie die Fürsten der unterworfenen Völker oder auch deren Nachkommen zu tributpflichtigen Vasallenkönigen machten [1]; hierauf weist auch der Titel Grosskönig, ὁ μέγας βασιλεύς, ὁ ἄνω βασιλεύς, מֶלֶךְ מְלָכִים (Ez. 26, 7), מֶלֶךְ מַלְכַיָּא (Esr. 7, 12) hin, welchen die persischen Könige führten. Solche persische Vasallenkönige werden nicht selten bei den griechischen Historikern erwähnt, so

---

1) Herodot (III, 15): *Τιμᾶν ἐώθασι Πέρσαι τῶν βασιλήων τοὺς παῖδας· τῶν, ἢν καί σφεων ἀποστέωσι, ὅμως τοῖσί γε παισὶ ἀποδιδοῦσι τὴν ἀρχήν. πολλοῖσι μέν νυν καὶ ἄλλοισί ἐστι σταθμώσασθαι, ὅτι τοῦτο οὕτω νενομίκασι ποιέειν· ἐν δὲ δὴ καὶ τῷδε, τῷ Λίβυος Ἰνάρω παιδὶ Θαννύρᾳ, ὃς ἀπέλαβε τὴν οἱ ὁ πατὴρ εἶχε ἀρχήν καὶ τῷ Ἀμυρταίου Παυσίρι· καὶ γὰρ οὗτος ἀπέλαβε τὴν τοῦ πατρὸς ἀρχήν· καίτοι Ἰνάρω τε καὶ Ἀμυρταίου οὐδαμοί κω Πέρσας κακὰ πλέω ἐργάσαντο.* — Vgl. K. B. Stark, Forschungen zur Gesch. und Alterthumskunde des hellenist. Orients (Gaza u. d. philist. Küste). Jena 1852. S. 229 f.

cht z. B. Herodot (VIII, 67) von den Königen von Tyrus, on und anderer Völkerschaften [1], ferner VIII, 87 von Damasimos, dem König der Kalynder d. i. der Bewohner von Kalynda, er Karischen Stadt, VII, 99 von der bekannten Karischen Köin Artemisia [2], Xenophon Anab. I, 2. 12 von der Gemahlin Syennesis, des Königs der Cilicier (vgl. auch Aeschylus σαι V. 326. 327 der Dindorf'schen Ausgabe), Diodorus ulus XVI, 42 und Arrianus II, 20 von den neun dem eskönige unterworfenen Königen von Cypern, Arrianus *l. c.* ι *Γηρόστρατος ὁ Ἀράδου βασιλεὺς καὶ Ἔνυλος ὁ Βύβλου* und 15 u. 24 von dem König *Ἀζέλμικος* von Tyrus, Josephus XI, 8. 5 von den Königen von Syrien (*οἱ τῆς Συρίας βασιλεῖς*). Es kann demnach sehr wohl auch in der persischen Zeit h einen König von Gaza gegeben haben, welcher dann als sischer Lehensmann zu betrachten ist. Und dass es wirklich en solchen gegeben habe, wird uns für die Zeit Alexanders Grossen ausdrücklich durch den griechischen Rhetor und Hiriker Hegesias, welcher ungefähr um das Jahr 300 v. Ch. te und somit noch ein Zeitgenosse Alexanders war, bezeugt. [3]

---

1) *Ἐπεὶ δὲ ἀπικόμενος προΐζετο (Ξέρξης), παρῆσαν μετάπεμπτοι οἱ τῶν ἐθνέων τῶν σφετέρων τύραννοι καὶ ταξίαρχοι ἀπὸ τῶν νηῶν, καὶ ἵζοντο, ὥς σφι βασιλεὺς ἑκάστῳ τιμὴν ἐδεδώκεε· πρῶτος μέν, ὁ Σιδώνιος βασιλεύς· μετὰ δέ, ὁ Τύριος· ἐπὶ δέ, ὦλλοι.*

2) Höchst wahrcheinlich waren auch die Herodot VII, 98 genannten Personen *τύραννοι* oder *βασιλεῖς;* von einigen derselben, wie von Syennesis und Damasithymus, ist es gewiss.

3) Vgl. das Bruchstück aus einer Schrift des Hegesias, welches uns Dionysius Halicarnassensis, *de compositione verborum, cap. 18* (*ed* Reiske *vol. V pag. 124—126*) aufbehalten hat und wo es in der Schilderung der Eroberung Gazas durch Alexander heisst: *τὸν μέντοι βασιλέα* (*scl. Γάζας*) *αὐτὸν ἀνήγαγον ζῶντα Λεωνάτος καὶ Φιλωτᾶς.* Unter dem Könige von Gaza versteht Hegesias jenen bekannten Betis oder Batis, welchen Dionysius selbst (pg. 123) zwar nur *ἡγεμών* nennt (*τὸν ἡγεμόνα αὐτὸν αἰχμάλωτον λαβών, ἄνδρα ἐν ἀξιώματι καὶ τύχης καὶ εἴδους*), ohne jedoch daran Anstoss zu nehmen, dass Hegesias ihn als *βασιλεύς* be-

Von Askalon wird nun weiter gesagt, dass es nicht bleiben werde. Gewöhnlich wird יֵשֵׁב a. u. St. wie auch Jes. 13, 20; Jer. 17, 6. 25; 50, 13. 39; Ez. 26, 20; 29, 11; Joel 4, 20 durch das Passivum *bewohnt werden* übersetzt. Allein mit Recht erklärte sich bereits Hengstenberg (Christol. 1. Aufl. II, 285 f.) gegen diese Ueber-

---

zeichnet. Wenn Josephus *ant.* XI, 8. 3 den damaligen Befehlshaber in Gaza nur einen *φρούραρχος* nennt, so würde diess an und für sich keine wichtige Instanz gegen die Angabe des Hegesias seyn, da Josephus auch den Namen jenes Befehlshabers gründlich verändert und in *Βαβημήσης* umgewandelt hat. Von grösserem Belange könnte es zu seyn scheinen, dass Arrian II, 25 den Batis als einen *εὐνοῦχος* bezeichnet; allein er schildert die Stellung und das Benehmen des Batis doch so, dass man sieht, Batis hatte in Gaza eine verhältnissmässig sehr selbständige Stellung eingenommen; er lässt ihn nemlich nicht blos *κρατῶν τῆς Γαζαίων πόλεως* seyn, sondern sagt auch von ihm, dass er οὐ *προσεῖχεν Ἀλεξάνδρῳ*, sondern arabische Söldlinge gedungen habe, um Widerstand zu leisten. Nach diesen Angaben des Arrian, besonders wegen der Worte *κρατῶν τῆς Γαζαίων πόλεως*, ist es nicht möglich, mit Hengstenberg anzunehmen, dass, wenn Batis etwa doch blos ein persischer Commandant gewesen seyn sollte, noch ein einheimischer König neben ihm vorhanden gewesen sey. Wohl aber ist die Annahme nicht unwahrscheinlich, dass, wenn Batis wirklich ein Eunuche war, die Perser entweder nach der Schlacht bei Issus oder auch schon früher aus Besorgniss für die Erhaltung der wichtigen Grenzfestung Gaza die einheimische Königsfamilie entthronten und in Gaza einen lebenslänglichen persischen Commandanten einsetzten, dem sie, um dem Unabhängigkeitsgefühl der Gazäer Rechnung zu tragen, so viele Macht und Selbstständigkeit einräumten, dass er als ein *βασιλεύς*, מֶלֶךְ erscheinen konnte. Vielleicht deutet auch Hegesias darauf hin, wenn er von dem, welchen er den *βασιλεὺς Γάζας* nennt, berichtet, dass er von schwarzer Hautfarbe gewesen sey: *μέλας γὰρ ἦν καὶ τὸ χρῶμα.* Oder sind vielleicht überhaupt die Philister infolge ihrer hamitisch-egyptischen Abstammung (vgl. Stark a. a. O. S. 53 ff.; Delitzsch, Genesis 3. Aufl. S. 298 f.) von dunkler, schwärzlicher Hautfarbe gewesen?

setzung und besteht auf der Uebersetzung *sitzen* oder *bleiben*, welche sich auch bei Ewald an sämmtlichen angeführten Stellen findet mit Ausnahme von Jer. 50, 13, wo Ewald ohne Noth einer sonstigen Gewohnheit untreu wird.[1] Das יֵשֵׁב bildet nemlich den Gegensatz zu הָלַךְ oder עָבַר, *fortgehen*, *auswandern*, *in Gefangenschaft und Elend ziehen;* das Eine wie das Andere, das Sitzen und Bleiben wie das Gehen und Fortziehen kann nun freilich eigentlich nur von Menschen prädicirt werden; wenn es nun aber dennoch hie und da (z. B. an u. St.) von einer Stadt oder einem Lande ausgesagt ist, so hat man sich diess (mit Knobel zu Jes. 13, 20) aus dem so häufigen Wechsel zwischen Volk und Land, Einwohner und Ort zu erklären: eine Stadt zieht fort, wenn ihre Einwohnerschaft fortzieht, und eine Stadt bleibt da sitzen, wenn ihre Einwohnerschaft fortwährend in ihren Mauern wohnt, ohne sich genöthigt zu sehen, dieselbe zu verlassen.[2] Wenn es also von Ekron heisst, es werde nicht bleiben, so ist damit ausgedrückt, dass die Bewohner von Ekron es sich werden müssen gefallen lassen, ihre Stadt zu verlassen, um in Verbannung oder in Tod dahin zu gehen. Der Stadt Asdod endlich wird gedroht, dass in ihr der מַמְזֵר wohnen werde. Das Wort מַמְזֵר kommt ausser unserer Stelle nur noch Deut. 23, 3 vor, wo es von LXX, Peschito, Targum, Vulgata durch *unehelich geboren* (ἐκ πόρνης) übersetzt wird, während dieselben Versionen es an unserer Stelle durch *Ausländer* (ἀλλογενής) wiedergeben; Parchon *s. v.* מזר erklärt es: זרע שאינו של קיימא. Der Talmud versteht unter מַמְזֵר einen Bastard, der aus einer Verbindung ent-

---

1) Jer. 17, 6 ist zu übersetzen: ***und er wird an dürren Orten in der Wüste wohnen und in einem Lande, das da salzig ist und wo du nicht weilen magst*** (gewöhnlich: ***und nicht bewohnt wird***).

2) **Dass man das Verb.** יָשַׁב, wenn es von Städten ausgesagt ist, **nicht erklären darf**: die Stadt wird in ihrem bisherigen Bestande und Wohlstande verbleiben d. i. sie wird nicht zerstört werden (vgl. Hitzig: ***sie wird nicht sitzen*** oder ***liegen***, die Stadt nämlich **als Häussermasse**) — diess geht daraus hervor, dass vielfach mit dem Verb. יָשַׁב das Verb. שָׁכַן wechselt, z. B. Jes. 13, 20.

sprosst ist, welche das Gesetz mit der Strafe der Ausrottung bedroht (z. B. einen in Blutschande Gezeugten)[1]; und diess ist auch wohl das Richtige. Denn dass durch מַמְזֵר (der Talmud kennt auch das Femininum מַמְזֶרֶת) ein Mensch bezeichnet werde, der nicht gesetzlich-ehelicher Abkunft ist, macht der Zusammenhang in Deut. 23 sehr wahrscheinlich; dass aber wiederum auch nicht jeder ausserehelich Geborene ein מַמְזֵר ist, geht daraus hervor, dass die Juden denjenigen, der aus der Verbindung eines unverheiratheten Mannes mit einem unverheiratheten Mädchen entsprosst ist, sogar zu Priesterfunction zulassen (vgl. Gesenius, *thesaurus s. h. v.*).[2] Nach unserer Stelle nun scheint

1) Die Juden unterscheiden drei Classen von מַמְזֵרִים, vgl. Münster zu Deut. 23, 2 (3): „*Hebraei triplices numerant mamzeros. Primi sunt de quibus non ambigitur; secundi, qui incerti; tertii, quos Scribae judicant mamzeros. De primis jam diximus, qui illegitime sunt nati. Ex secundorum numero est qui natus est ex muliere quae alterum duxit maritum, putans primum mortuum cum adhuc viveret. Hunc boni viri non excludebant ab ecclesia Domini, sed Scribae, qui scrupulosi erant in rebus levicults, arcebant eum a synagoga Domini, ne, si passim omnes admitterentur, fieret aliquando, ut unus certus et de quo nulla esset ambiguitas admitteretur.*“

2) Die Etymologie von מַמְזֵר ist unsicher. Wahrscheinlich leitet es sich nach Analogie der Nomina מַדְמֵנָה, מַמְרֵא, מַחְצֵב, מַדְרֵגָה von einer Wurzel מָזַר *mischen* ab, so dass מַמְזֵר eigentlich *die Mischung*, und zwar von solchem, was nicht gemischt werden sollte, bedeutet. Die Wurzel מָזַר *mischen* findet sich noch in dem talmudischen מְזַר die Fäden mischen d. i. *spinnen*, und in dem talmudischen מִיזְרָן *Teppich* (eigentlich Mischung der Fäden zu einem Gewebe); vgl. Delitzsch, *Jesurun. Grimmae 1838 pag. 105;* Fürst, Handwörterbuch *s. v.* מָזַר. Der Talmud leitet מַמְזֵר von מוּם זָר *macula aliena* oder *macula peregrini* oder auch von מֵעַם זָר *e gente peregrina* (so auch Geiger, Urschrift und Uebersetzungen der Bibel S. 52 ff.); Kimchi, Saalschütz, Hitzig von זור *fremd seyn*, wo dann ein doppeltes Bildungs-מ anzunehmen wäre, wie in מַמְּגֻרָה (von גּוּר) Joel 1, 17; Gesenius, *thes.*, Maurer, Knobel von مذر

Ausdruck מַמְזֵר, *Bastard* als Schimpfwort für einen ganz ver- teten Menschen, mit welchem man alle Berührung sorgfältig idet, gebräuchlich gewesen zu seyn; und so steht es denn r zur Bezeichnung von Fremden oder Ausländern, welche von Asdoditern als völlig unebenbürtig verachtet wurden. Unter sen Fremden mit dem Targum speciell Israeliten zu verstehen, zwar nicht gerade nothwendig, liegt aber auch nicht ferne, da lod einen Theil jenes Gebietes bildet, welches dem Stamme la zugedacht war, Jos. 15, 47. In Asdod also werden fortan nde wohnen, mit denen die Asdoditer bisher jegliche Gemein- aft mieden. Diess ist aber nur möglich, wenn Asdod von sen Fremden völlig überwunden und gedemütigt worden ist. e solche völlige Ueberwindung und Demüthigung Asdods ver- digt somit V. 6a. Das zweite Hemistich von V. 6, mit wel- m die Rede des Propheten in Rede Jehova's übergeht, bringt lich all das Gericht, welches den Philistern in V. 5 — 6a ekündigt wurde, auf Einen Ausdruck: Jehova wird die ein- ildete Höhe der Philister, ihren Hochmuth und ihre Hoffahrt chneiden, vernichten, indem er alles das, worauf der Hoch- th der Philister sich bisher gründete, wie ihre alte Unabhängig- t, ihr Unvermischtseyn mit fremden Völkern, ihre Macht u. s. w. nichtet. Wird גָּאוֹן, eigentlich *Hoheit*, *Erhabenheit*, von einem schen, welcher in Wirklichkeit keine Hoheit und Erhabenheit itzt, gebraucht, so ist es von der eingebildeten Hoheit d. i.

---

corruptus fuit, computruit (oder نَزَرَ *vilis fuit;* vgl. auch Rödiger in dem Supplementband zum *thes. pag. 96*); E. Meier, Wurzelwörterbuch S. 508 von مذر II. *dispersit.*; Redslob, *de hebraeis obstetricantibus pag. 5 sq.* glaubt מַמְזֵר entstanden aus מִמְּצַר (מִצְרַיִם), was bedeuten soll *ein in der Sünde der Egypter* d. i. in Blutschande *Erzeugter.* — Von זוּר *sich wegwenden, fremd seyn* scheint auch Hieronymus das Wort abzuleiten, indem er es an u. St. durch *Separator* wiedergibt und erklärt: *Separatorem Dominum intellige, qui frumentum a paleis separet et pisces bonos a piscibus malis, et argentum et aurum a sordibus scoriaque discernat.*

von dem Hochmuth und Stolz des Menschen zu verstehen, vgl. Prov. 8, 13; 16, 18; Am. 6, 8.

Von den fünf philistäischen Hauptstädten Gaza, Asdod, Askalon, Ekron und Gath (Jos. 13, 3; 1 Sam. 6, 4. 16. 17) wird die letztere weder hier noch Am. 1, 6—8; Zeph. 2, 4; Jer. 25, 20 genannt, und somit von der Zeit Usia's und Jerobeam's II an in den Strafandrohungen gegen die Philister übergangen. Diese an und für sich auffallende Thatsache erklärt sich daraus, dass Gath, welches unter den philistäischen Städten am Meisten landeinwärts lag, schon frühe seine Selbstständigkeit theils an Juda theils an Syrien verlor und hiedurch, wenn es dieselbe bisweilen auch wieder zurückerlangte, doch zu politischer Unbedeutendheit herabsank, vgl. 1 Sam. 7, 14; 1 Chron. 18, 1; 1 Kön. 2, 39 (und hiezu 1 Kön. 5, 4 und 10, 15); 2 Chron. 11, 8; 2 Kön. 12, 18; 2 Chron. 26, 6. Zur Zeit des Amos war Gath bereits ein unglücklich und machtlos gewordener Ort. Das Nähere in Winer, Realwörterbuch *s. v.* Gath; Herzog, Realencyklopädie *s. v.* Gath und *s. v.* Philistäa und Philister (XI, 570).

V. 7. Und ich entferne sein Blut aus seinem Munde und seine Gräuel aus seinen Zähnen, und auch er wird übrig bleiben unserem Gotte, und er wird seyn wie ein Fürst in Juda, und Ekron wird seyn wie ein Jebusiter. Die in V. 5. 6. geschilderten Heimsuchungen Philistäa's haben nicht, wie man etwa meinen könnte, die völlige Ausrottung und Hinwegtilgung der Philister zum Zweck, sondern die Reinigung derselben von den sündigen, heidnischen Gräueln, welche sie bis dahin in Jehova's Augen missfällig machen und ihre Einverleibung in das Volk Gottes hindern. Die Suffixa der 3. Person und dann das Subject הוּא beziehen sich nicht auf den מַמְזֵר (Hitzig), was gleicherweise durch den Sinn, in welchem מַמְזֵר in V. 6 gebraucht ist, durch die Entfernung des Wortes מַמְזֵר von den Aussagen des 7. Verses und durch die untergeordnete Bedeutung, welche das Wohnen des מַמְזֵר zu Asdod in dem Ganzen der Weissagung gegen die Philister hat, unwahrscheinlich gemacht wird, — sondern auf die פְּלִשְׁתִּים, welche hier zu einer Einheit,

ls Ein Volk zusammengefasst und als solches personificirt sind Hengstenberg und die Meisten). Der Philister wird nun aber ı V. 7ᵃ nicht blos als ein wildes Thier gedacht, welchem sein aub aus seinen Zähnen gerissen wird (Neumann), oder als ein nter die Mörder gefallener, grausam verwundeter und verstümelter Mann, den Jehova reinigt und heilt (Burger), denn beies passt schon nicht recht zu der Schilderung von V. 5. 6, und och weniger zu der Verheissung, dass auch er übrig bleiben erde für den Gott Israels, sondern er ist gedacht als ein Götzeniener, welcher eben im Begriffe steht, nach dargebrachtem Opfer ie schauerliche Opfermahlzeit zu halten[1], das rauchende Blut as der Opferschaale zu trinken[2] und ein Opferfleisch zu essen, as in Jehova's Augen ein Gräuel ist. Nach Delitzsch, Genesis . Aufl. S. 204: „Das pluralische דָּמִים bedeutet immer gewaltsam und unnatürlich verströmtes Menschenblut" (vgl. Desselben Psychologie 2. Aufl. S. 242), hätte man a. u. St. unter em Blute, das der Philister trinkt, Menschenblut zu verstehen; llein wenn auch Menschenopfer bei den Philistern höchst wahrscheinlich vorkamen (vgl. Stark a. a. O.), so ist doch schon regen des Parallelismus mit שִׁקֻּצָיו nicht wahrscheinlich, dass דָּמָיו sich auf Menschenblut beziehe. Es ist vielmehr überhaupt as Blut von Schlachtopfern gemeint und der Plur. דָּמָיו steht rie in dem parallelen שִׁקֻּצָיו als Hindeutung auf das stets wiederholte Vorkommen des Blutgenusses. Unter den שִׁקֻּצִים hat nan hier nicht die heidnischen Götzen zu verstehen, als welche on den Philistern mit ihren Zähnen *mordicus* festgehalten würden und die sie sich nicht entreissen liessen (Hengstenberg, Neumann), was eine wunderliche, unschöne Vorstellung

---

1) Dass die Philister einen blutigen Opferdienst hatten und sogar Menschenopfer bei ihnen vorkamen, ist bei der Natur der von ihnen verehrten Götter nicht zu bezweifeln; vgl. Stark a. a. O. S 256 f.; 260; 312.

2) Ueber den Blutgenuss bei den heidnischen Opfern vgl. J. D. Michaelis, mos. Recht §. 206 und Desselben kritisches Collegium über die drei wichtigsten Psalmen von Christo, S. 107—111.

wäre, sondern vielmehr, wie das parallele דָּמָיו מִפִּיו zeigt, etwas das mit den Zähnen zerarbeitet und zerbissen wird, und zwar das Götzenopferfleisch, wie es bei den Opfermahlzeiten gegessen wurde (Hitzig, Maurer, Umbreit). Der Philister wird also dereinst keine Götzenopfermahlzeiten mehr halten und überhaupt den Götzen nicht mehr opfern; thut er aber diess nicht mehr, so dient er auch seinen Göttern nicht mehr. In den ersten Worten von V. 7 erklärt somit Jehova, dass durch sein Veranstalten der Philister dereinst dem Götzendienst entsagen wird. Was aber alsdann mit ihm werden solle, welchem Gotte er alsdann dienen werde, erläutert der Prophet sofort, indem er zunächst hinzufügt: *und auch er wird übrig bleiben unserem Gotte.* Gleichwie von dem Volke Israel, nachdem es durch die Gerichte der Deportation und des Exils gesichtet, gereinigt und geläutert war, noch ein Rest übrig blieb, der jetzt Jehova in Treuen dient, so wird auch das Volk der Philister, wenn Jehova's Strafheimsuchungen über sie ergangen sind, nicht völlig vertilgt seyn, sondern noch übrig seyn in einem Reste seines ehemaligen Bestandes, und zwar übrig seyn für Israels Gott; es wird somit alsdann auch der Philister ein sich Jehova bereitwillig hingebendes und dienendes Eigenthum geworden seyn gleich Israel. Da in den vorausgehenden Versen nicht von einer Ausrottung der Völkerwelt die Rede war, so kann mit וְנִשְׁאַר hier nicht gesagt seyn wollen, dass das Volk der Philister aus einer Zahl von Völkern, die da umkommen, übrig bleiben werde, sondern nur dass es nach den über es ergehenden sichtenden Strafgerichten Jehova's noch in einem Rest seines früheren Bestandes oder restweise übrig bleiben solle, vgl. Dan. 10, 8: וְלֹא־נִשְׁאַר בִּי כֹּחַ. Durch גַּם wird das Uebrigbleiben des Philisters für Jehova in Parallele gesetzt mit dem Uebrigbleiben Anderer für denselben. Von diesen Anderen muss nun aber selbstverständlich als bereits bekannt vorausgesetzt werden, dass sie für Jehova übrig bleiben werden oder bereits übrig geblieben seyen. Daher können diese Anderen nicht die Syrer und Phönizier seyn (so z. B. Rosenmüller, Hengstenberg), von deren Uebrigbleiben in V. 1—4 nichts

sagt war, sondern nur diejenigen, welche den Gott, für den der
iilister übrig bleiben wird, ihren Gott אֱלֹהֵינוּ nennen, d. i. die
aeliten, welche nach den über sie ergangenen Strafgerichten
rig geblieben waren als ein heiliges Volk Jehova's. Welche
ellung alsdann der Philister unter denen einnehmen werde,
elche ausser ihm und vor ihm Jehova's heiliges Eigenthumsvolk
aren, besagen die letzten Worte von V. 7. Der Philister wird
wohl vor Jehova als vor Israel dieselben Rechte und dasselbe
isehen geniessen wie eine der angesehensten Personen des in
ilsgeschichtlicher Beziehung am Meisten bevorzugten Stammes
s dem Zwölfstämmevolk. אַלּוּף (vgl. 12, 5. 6) bedeutet we-
r *Verbindung*, *Genossenschaft*, *Stamm*, *Canton* (Knobel zu
nes. 36, 15; Sprenger in der deutschen morgenl. Zeitschrift
58 S. 315 — 317; vgl. dagegen Delitzsch, Genes. 3. Aufl.
506 f.), noch bezeichnet es einen *φυλάρχης* (Gesenius),
ndern einen *χιλιάρχης*, der Vorsteher eines אֶלֶף, dergleichen
hrere einen מַטֶּה, *φυλή* bildeten vgl. 1 Sam. 23, 23; Mich. 5, 1
itzig, Neumann). Gewöhnlich dient das Wort אַלּוּף zur
zeichnung edomitischer und horitischer Fürsten (Gen. 36, 29. 30);
r im zweiten Theil Sacharja's wird es von Fürsten Juda's ge-
aucht [1]. Mit der Stellung eines אַלּוּף, nicht der eines אֶלֶף
Juda musste hier die dem philistäischen Volke zugedachte
llung verglichen werden, weil, wie bereits oben bemerkt, der
ophet die Gesammtheit der Philister zur Einheit einer *persona*
ralis zusammenfasst. Man hat daher nicht nöthig, mit Ch. B.
chaelis, Hitzig, Rosenmüller zu sagen: *intelligitur autem*
chiliarchus non solus, sed cum chiliade sua, *cui praeest*; und
llends ist es überflüssig, mit v. Ortenberg אַלֻּף in אֶלֶף um-
ändern. Individualisirend wird nur von Ekron, das ebenfalls
rsonificirt gedacht ist, ausgesagt, dass es seyn werde wie ein
busiter. In welchem Sinne werden aber hier gerade die Jebu-

1) Ueber Jer. 13, 21, wo nach Mancher Meinung אַלּוּף ein allgemeines Wort zur Bezeichnung eines irgend beliebigen Fürsten seyn soll, vgl. Hitzig's Commentar zu Jeremia.

siter genannt? Am Leichtesten machen sich die Beantwortung dieser Frage diejenigen, welche entweder auf Grund von Richt. 19, 10. 11; 1 Chron. 11, 4 annehmen, dass der Ausdruck Jebusiter hier Bezeichnung der Bewohner Jerusalems sey (so z. B. Theodoret, Köster, p. 76), was ganz und gar unwahr scheinlichist, oder die darauf hinweisen, dass die Jebusiter nach 2 Sam. 24, 16 ff.; 1 Chron. 21, 15 ff. mitten unter Israel wohnten (Hitzig, Bunsen). Wäre nichts weiter als diess gemeint, dass die Bewohner von Ekron in derselben Weise wie die Jebusiter in Israel sollten wohnen dürfen, so wäre diese Aussage ziemlich bedeutungslos, ja nichtssagend, nachdem bereits hervorgehoben war, dass der Philister seyn werde wie ein Fürst in Juda. Ewald betrachtet als Sinn der fraglichen Worte, dass das Land der Philister wie ein Theil von Juda wird und Philistäa's Städte, ganz den jüdischen gleich werdend, so in die Gemeine übergehen, wie einst z. B. die Jebusäer durch David zur Gemeine gebracht wurden 2 Sam. 5; bei dieser Erklärung wird aber übersehen, dass mit עֶקְרוֹן weder die Stadt Ekron noch deren Gebiet, sondern nur die Einwohnerschaft Ekrons gemeint seyn kann, da sie nicht mit יְבוּס oder יְרוּשָׁלַם, sondern mit יְבוּסִי parallelisirt wird. Das Richtige findet sich bei Hengstenberg, wenn derselbe sagt, dass die Ueberreste der von David besiegten Jebusiter, nachdem sie die israelitische Religion angenommen, dem Volke des Herrn einverleibt worden seyen (so auch Umbreit); wenn aber Hengstenberg diess aus 2 Sam. 24, 16 ff; 1 Chron. 21, 15 ff. folgern zu dürfen glaubt, so ist diess ein Irrthum. Denn der Jebusiter Aravna steht Jehova, dem Gotte Israels, fremd gegenüber: er nennt ihn nur Davids Gott 2 Sam. 24, 23 und David nennt Jehova dem Aravna gegenüber seinen Gott (אֱלֹהַי) 2 Sam. 24, 24. Ob jemals alle Ueberreste der Jebusiter die israelitische Religion angenommen haben, muss nach Esr. 9, 1. 2 als sehr zweifelhaft erscheinen. Wenn nun auch keineswegs alle Ueberreste der Jebusiter Glieder der Volksgemeinde Israels geworden sind, so lässt sich doch sehr wahrscheinlich machen, dass ein Theil derselben in den Zeiten Davids und Salomo's wirklich Israel einverleibt

wurde und in den Nethinim der späteren Geschichtsbücher sich wiederfindet. Die נְתִינִים, *Deo donati sive traditi* (1 Chron. 9; 2; Esra 2, 43; Neh. 7, 46. — Num. 3, 9), welche den Priestern und Leviten beigegeben waren, bestanden wohl ursprünglich aus den Gibeoniten (zu dem Stamm der Heviter oder der Amoriter gehörig Jos. 11, 19; 2 Sam. 21, 2), welche durch List die auch ihnen bestimmte Ausrottung zu hintertreiben gewusst hatten und von Josua den Leviten beim Tempeldienst zur Verrichtung der schwereren Arbeiten, wie des Holzspaltens und Wasserschöpfens, beigegeben worden waren (Jos. 9, 3–27, vgl. Deut. 29, 10). Nachdem aber Saul in einer plötzlichen Anwandlung von Eifer für die Reinheit Israels eine grosse Menge der Gibeoniten getödtet hatte 2 Sam. 21, 1 ff., schenkten später David und seine Fürsten, wohl um den durch Sauls Wüthen gegen die Gibeoniten entstandenen Ausfall in dem Cultuspersonal zu decken, andere Personen zum Dienst der Leviten als Nethinim, vgl. Esr. 8, 20. Diese von David geschenkten Nethinim waren nun wohl die von David dienstbar gemachten und durch die Beschneidung in den Volksverband Israels aufgenommenen (Neh. 10, 29 f.) kanaanitischen Völkerschaften; denn gerade die Reste der unterworfenen Völkerschaften wurden zu Nethinim verwandt, wie aus Jos. 9, 27; Deut. 29, 10 und ferner daraus hervorgeht, dass die Kinder der Knechte Salomo's mit den Nethinim zusammengerechnet werden (Esr. 2, 58; Neh. 7, 60), die Knechte Salomo's aber die von Salomo nach 1 Kön. 9, 20 f. dienstbar gemachten kanaanitischen Völkerschaften wie die Amoriter, Jebusiter waren. Verhält es sich aber so mit den Nethinim, so dürfen wir nach 2 Sam. 5, 6 ff.; 1 Chron. 11, 4 ff. wohl annehmen, dass unter ihnen die Jebusiter besonders zahlreich vertreten waren, ja dass die von David und seinen Fürsten geschenkten Nethinim vorzugsweise Jebusiter waren. Diese Jebusiter hat dann auch wohl der Prophet im Auge, und wenn er sagt, dass Ekron seyn werde wie ein Jebusiter, so ist diess s. v. a. dass Ekron nicht blos durch die Beschneidung Aufnahme in Israels Volksgemeinschaft (Neh. 10, 29. 30) finden, sondern auch wie die Jebusiter zum Dienst am Heiligthum Jehova's verwandt werden wird.

V. 8. **Und ich lagere mich meinem Hause zu Gute wider Heeresmacht, wider Hin- und Herziehende [oder: als Schutzwache, dass Niemand darüber hin- und wieder gehe], und nicht mehr wird über sie hinschreiten ein Dränger: denn nunmehr habe ich dreingesehen mit meinen Augen.** Mit V. 8 geht die Rede des Propheten wieder in Rede Jehova's über. Jehova verheisst in diesem Verse, dass er in jener Zeit, da er die Philister durch seine Gerichte von ihren heidnischen Gräueln reinigt und seinem heiligen Volke einverleibt, für seines Hauses und seines Volkes Sicherheit, Unabhängigkeit und Wohlfahrt sorgen werde. Soweit ist der Sinn von V. 8 klar; streitig dagegen ist die Bedeutung der einzelnen Worte, besonders zu Anfang des Verses. Folgt man der Auffassung der Masora, welche zu מִצָּבָה bemerkt ה' במקום א', wie denn auch einige — freilich nur sehr wenige (vgl. Kennicott z. u. St.) — Codices lesen [1], so liegt es nach Cap. 7, 14 jedenfalls am Nächsten, wörtlich zu übersetzen: *ich lagere mich für mein Haus, so dass nicht sey Heerschaar, nicht sey Hin- und Hergehender.* Die Präp. לְ in לְבֵיתִי bedeutet nemlich nicht um, *circa*, sondern *für, zu Gute, pro* (vgl. den durch עַל ausgedrückten gegentheiligen Sinn Ps. 27, 3), und die Präp. מִן negiert ganz allgemein das fernere Vorhandenseyn einer Heerschaar, nicht etwa blos das Herannahen einer feindlichen Heerschaar gegen den Tempel. Da nun aber die Aussage, dass fortan Heerschaar nicht nur nicht mehr gegen den Tempel heranziehen, sondern auch in Bezug auf den Tempel überhaupt nicht mehr vorhanden seyn werde, in dem vorliegenden Zusammenhang nicht ohne Härte ist und statt dessen vielmehr מִבּוֹא צָבָא zu erwarten gewesen wäre, so ist die angegebene Auffassung der fraglichen Worte wohl schwerlich die richtige. Vollends unthunlich ist es aber, wollte man das מִן in מִצָּבָה durch *ohne* übersetzen: *ich lagere mich ohne Heerschaar;* denn nach jener masoretischen Bemer-

1) Vulgata: *Et circumdabo domum meam ex his, qui militant mihi euntes et revertentes.*

kung א במקום ה soll das מִן in מִצָּבָה dem מִן in מֵעֹבֵר וּמִשָּׁב offenbar parallel stehen. Hart ist es, wenn Drusius, Junius, Piscator, Tarnovius מִן in der Bedeutung *wegen* fassen: *wegen feindlicher Heerschaar und wegen Hin- und Hergehender*. Nur durch die Annahme eines Zeugma: *ich lagere mich meinem Hause zu Gute (es schützend) vor Heerschaar* lässt sich מִצָּבָה bei der Annahme, dass es für מִצָּבָא stehe, ohne Anstoss erklären (so z. B. Maurer). Allein diese Annahme ist völlig überflüssig, da auch die Consonanten des Textes einen mindestens ebenso passenden Sinn geben, wenn man sie mit Böttcher[1], v. Ortenberg nach 1 Sam. 14, 12 מַצָּבָה, *militärischer Posten, Wachposten* (von נָצַב oder יָצַב) punktirt[2]. Liest man aber מִצָּבָה, so darf man nicht mit H. E. G. Paulus übersetzen: *und für mein Haus werde ich ein Standlager errichten*, denn das Verb. חָנָה ist überall intransitiv *lagern, sich niederlassen*, sondern es ist zu übersetzen: *und für mein Haus werde ich mich hinlagern als Wache, so dass Niemand darüber hin und wiedergeht*, vgl. Cap. 2, 9. Unter בֵּיתִי könnte man versucht seyn, nach den neutestamentlichen

1) In Winers Zeitschrift für wissenschaftl. Theol. II, 1 S. 83 f.

2) Nicht מַצֵּבָה, *Wall* (Ewald), da diese Femininform statt der Masculinform מָצָב (= מַצָּב, מַצָּבָה, *Kriegsposten*) Jes. 29, 3 überhaupt nicht vorkommt; auch nicht מַצֵּבָה (H. E. G. Paulus), was *Denksäule*, *Standbild* bedeutet. Ch. B. Michaelis, Gesenius, *thes.* wollen die Punkte des Textes מִצָּבָה stehen lassen und auch diess gleich מַצָּבָה oder מַצָּב fassen; allein die Beibehaltung der Punkte entbehrt der Begründung, da die Punktatoren nur unter der Voraussetzung מִצָּבָה punktirten, dass diess s. v. a. מִצָּבָא sey, sonst aber hier wohl ebenso מַצָּבָה punktirt haben würden, wie 1 Sam. 14, 12; und sie widerspricht ferner der Analogie, da die von Verbis פ״נ gebildeten Nomina dieser Art wie מַצָּב, מַצָּבָה lauten, für eine Form מִצָּבָה aber sich nur die nicht völlig entsprechenden Formen מִנְהָרָה Richt. 6, 2, מִנְּזָרִים Nah. 3, 17 und מִטָּה anführen liessen. Ob die LXX, welche ἀνάστημα (*A.* ἀνάστεμα) übersetzen, מַצָּבָה oder מַצֵּבָה ausgesprochen haben, lässt sich nicht entscheiden.

Stellen 1 Tim. 3, 15; Hebr. 3, 2. 5. 6; 1 Petr. 2, 4. 5; 4, 17; 2 Cor. 6, 16; Eph. 2, 20 ff. mit Maurer (vgl. Neumann[1]) die Gemeinde Jehova's d. i. Israel zu verstehen, zumal da sofort עֲלֵיהֶם folgt. Allein Israel wird im A. T. nie als das Haus Jehova's bezeichnet (auch nicht Num. 12, 7; Hos. 8, 1; Ps. 69, 10); aus Eph. 2, 20 ff.; 1 Tim. 3, 15; 2 Cor. 6, 16; Hebr. 3, 6 lässt sich vielmehr noch deutlich erkennen, wie sich die Vorstellung von der Gemeinde des Herrn als einem Hause des Herrn erst bei den Aposteln auf Grund solcher Aussprüche Jesu wie Joh. 14, 23 ausbildete. Zur Zeit des alten Bundes wohnte zwar Jehova inmitten der Volksgemeinde Israels, aber doch auch wieder von ihr getrennt durch die Mauern des Heiligthums; denn der Gegensatz zwischen Jehova's Heiligkeit und Israels Sünde war noch nicht ausgeglichen, so dass Israel selbst bereits hätte können das Wohnhaus oder der Tempel Jehova's auf Erden seyn. Es kann daher בֵּיתִי auch hier wie sonst nur von dem Tempel verstanden werden: seinen Tempel wird Jehova fortan schützen מֵעֹבֵר וּמִשָּׁב. Der Ausdruck עֹבֵר וָשָׁב, vgl. Cap. 7, 14, Ez. 35, 7; Ex. 32, 27, bezeichnet denjenigen, welcher von einem Orte an einen andern und von da wieder zurückgeht. Wenn nun Jehova vor einem solchen seinen Tempel schützen will, so besagt diess so viel, als dass Jehova fortan verhüten werde, dass man über den Tempel wie über einen profanen Ort seinen Weg nehme, über den Tempel fortan gleichsam eine Heerstrasse führe. Ueber den Tempel konnte man aber nur dann seinen Weg nehmen, wenn derselbe zerstört war und in Trümmern lag. Der Sinn der ersten Worte von V. 8 ist daher, dass der Tempel fortan nicht zerstört werden soll — eine Weissagung, welche darauf hindeutet, dass der Tempel bereits einmal zerstört war und somit des Propheten Gegenwart die nachexilische Zeit ist. Wie seinem

---

1) Neumann: „Das Haus Jehova's ist hier jene Schaar der Erwählten, welche beseligt da steht, wenn die gerichteten Kanaaniter einst unter Judah's Fürsten, und selbst Ekron, die Götzenstadt, ein Jebus geworden."

Hause, so verheisst Jehova auch dem Volke seiner Wahl Sicherheit und Wohlstand. Ein Nomen, worauf das Suff. von עֲלֵיהֶם sich unmittelbar bezöge, ist im Vorausgehenden nicht genannt; es schliesst sich vermöge einer Ungenauigkeit des Ausdruckes sachlich an לְבֵיתִי an, bezieht sich aber auf diejenigen, welche um desswillen mit dem בֵּית ה' unmittelbar zusammengehören und daher hier auch zusammengedacht sind, weil es überhaupt nur um ihretwillen ein בֵּית ה' gibt, d. i. auf Israel. Israel wird dereinst von keinem נֹגֵשׂ mehr etwas zu leiden haben. Der נֹגֵשׂ ist eigentlich der Frohnvogt, welcher das frohnende Volk zur Arbeit antreibt, vgl. Ex. 3, 7; 5, 6; Jes. 9, 3; dann überhaupt Einer, der das Volk bedrängt und bedrückt. Solche Dränger waren z. B. Egypten, Assur, Babel (Jes. 14, 4). Wenn es von dem Dränger heisst, er werde fortan nicht mehr über Israel dahinschreiten, so ist Israel dabei als geknechtet am Boden liegend gedacht. Dass aber Jehova seines Hauses und seines Volkes fortan sich erbarmt, kommt daher, dass er nunmehr mit seinen eigenen Alles durchforschenden und erkennenden Augen darein gesehen und die traurige Lage, den zwingherrischen Druck der Heiden wahrgenommen hat, darunter sein Haus und sein Volk seufzt, vgl. Ex. 2, 25; 3, 7; Neh. 9, 9. Eine Beziehung des Ausdrucks רָאִיתִי בְעֵינָי auf Cap. 3, 9; 4, 10, welche Burger, Neumann annehmen, liegt gänzlich ferne, da das Sehen der sieben Augen Jehova's an diesen beiden Stellen eine ganz andere Bedeutung hat, als das Dareinschauen Jehova's mit seinen eigenen Augen an u. St. Auch die Bemerkung Hengstenberg's עַתָּה, *jetzt* beziehe sich nicht sowohl auf die Zeit, wo die Weissagung ausgesprochen wurde, als auf die Zeit der Erfüllung, wo der Herr sein Lager um sein Haus aufschlug, ist nicht ganz richtig: vielmehr fällt für die Anschauung des Propheten die Zeit, in welcher das vorliegende Wort ergeht, zusammen mit der Zeit, da dasselbe sich zu verwirklichen anhebt; ein Anfang zur Verwirklichung der Gottesgedanken, welche dieses Wort Jehova's ausspricht, ist es nemlich schon, dass dieses Wort Jehova's jetzt überhaupt ergeht; und dass es ergeht, ist darin begründet, dass Jehova darein ge-

schaut hat. Es bezieht sich daher עַתָּה auf die Gegenwart des Propheten

Werfen wir nunmehr einen Rückblick auf V. 1—8, so verlangt zunächst die Frage, wesshalb das Wort Jehova's sich gerade gegen die syrischen, phönizischen und philistäischen Städte richte, eine Beantwortung. Setzt man, wie diess von der sogenannten neueren Kritik durchweg geschieht, Sach. 9—11 in die Zeit des Königs Usia, so liegt es allerdings nahe, die Entstehung dieser Weissagungen aus den damaligen Zeitverhältnissen zu erklären und darauf hinzuweisen, dass Usia mit den Philistern glückliche Kriege führte und sie zum Theil zur Anerkennung der Oberhoheit Juda's nöthigte, vgl. 2 Chron. 26, 6 ff. Hiedurch wäre nun zwar eine Veranlassung zu der Weissagung über die Philister gefunden, aber noch nicht zu der über Phönizien und Syrien. Zu Weissagungen über die Phönizier und Syrier war auch in der That nach den uns vorliegenden Geschichtsquellen zur Zeit Usia's nicht mehr Veranlassung gegeben, als zu Weissagungen über die Edomiter, Araber, Ammoniter (vgl. 2 Kön. 14, 22; 2 Chron. 26, 7. 8) —, ja sogar noch weniger, denn Joas' und Jerobeam's II. siegreiche Kriege gegen die Syrer (Benhadad III) gehören ebenso bereits einer dem Usia vorangegangenen Zeit an, wie der Verkauf von Kindern Juda's an die Kinder Javans, welcher bei Joel 4, 4—6 den Phöniziern und Philistern vorgeworfen wird[1]. Wäre daher die Entstehung der vorliegenden Weissagung aus den Zeitverhältnissen Usia's zu erklären, so liesse sich nicht einsehen, wesshalb das Wort Jehova's sich gerade gegen Syrien, Phönizien und Philistäa richtet, und wesshalb andere Völker, wie die Edomiter und Araber, übergangen worden sind. Noch irriger wäre es, wollte man sagen, der Prophet wende sich hier gegen die das Land Is-

1) Wir setzen nemlich die Weissagungen Joels nicht mit Knobel, de Wette, Bleek in die Zeit Usia's, sondern mit Credner, Maier, Hitzig, Delitzsch (in Rudelbach und Guericke's Zeitschrift 1851. S. 306 ff.), Keil in die erste Hälfte der Regierungszeit des Joas.

aels umwohnenden Heidenvölker. Denn dann wäre vollends unbegreiflich, wesshalb der Prophet nicht auch auf die Edomiter, Moabiter, Ammoniter Rücksicht nahm, wie doch Am. 1, 11—2, 3; Jer. 49; Ez. 25 geschieht, vgl. Eichhorn, Einl. (4. Ausg.) IV S. 449; Stähelin, Einl. S. 327. Dem Richtigen näher kommt schon v. Hofmann, wenn er Schrftbw. II, 2 S. 604 bemerkt, dass in dem vorliegenden Gottesworte ein Gericht des Verderbens allen im Umfange des ehemaligen davidischen Reiches wohnhaften Völkern angekündigt werde; richtig ist an dieser Darstellung, dass es die im Umfang des Landes des Zwölfstämmevolkes wohnenden Heiden sind, welche von unserem Propheten mit Jehova's Strafgerichten bedroht werden, unrichtig aber, dass an den Umfang des Landes in der davidischen Zeit oder an den Umfang des davidischen Reiches gedacht wird; denn zum Umfang des davidischen Reiches gehörten auch die Ammoniter, Moabiter, Edomiter; vgl. 2 Sam. 8. Das Wort Jehova's richtet sich a. u. St. nur gegen diejenigen Heiden, welche in dem Umfang des von Jehova seinem Volke bei der Besitznahme Kanaans zugedachten Landes wohnten, vgl. Num. 34, 1—12; zu diesem Umfang gehörte aber weder das Land der Edomiter noch der Moabiter oder Ammoniter, vgl. Deut. 2, 4. 5. 9. 19. Alle Heiden innerhalb jener idealen Grenzen Israels werden von Jehova gerichtet, und zwar gerichtet nicht blos wegen ihrer Versündigungen an Israel, sondern auch wegen ihres gottentfremdeten und gottlosen Wesens überhaupt, vgl. V. 2^{b} u. 7^{a}. Dieses Gericht hat aber nicht die völlige Ausrottung und Hinwegtilgung genannter Heiden zum Zweck, sondern, wie V. 7 an dem Beispiel des Philisters exemplificirend ausgeführt wird, ihre Reinigung von den bisherigen sündlichen, heidnischen Gräueln und ihre Bekehrung für Jehova, den Gott Israels[1]. So

1) Die Weissagung einer Bekehrung der Philister zu Jehova, dem Gotte Israels, ist bei den vorexilischen Propheten unerhört; denn die Philister wohnten in dem Israel verheissenen Lande (vgl. Num. 34, 4—6; Jos. 15, 45 ff.) und gehörten daher ebenfalls zu den Völkern, über welche Ausrottung oder Austreibung verhängt war, vgl. Ex. 34, 11 ff.; Jos. 13, 1—6.

werden denn dereinst nach des Propheten Ausspruch alle Bewohner des heiligen Landes, Israel und die bekehrten gereinigten Heiden, Jehova dienen; und dann wird Jehova sein heiliges Volk in seinem heiligen Lande ewiglich schützen und segnen und fürder nicht mehr zugeben, dass sein Haus, daran sein Volk seinen gottesdienstlichen Mittelpunkt hat, wiederum zerstört werde.

Die zweite Frage, welche sich uns bei V. 1—8 aufdrängt, ist die nach der Erfüllung der in diesen Versen enthaltenen Gerichtsandrohungen gegen die in Israels Grenzen wohnenden Heiden. Stammt auch der zweite Theil Sacharja's wie der erste aus der nachexilischen Zeit, so liegt es sehr nahe, an den Zug Alexanders von Kleinasien nach Egypten zu denken. Nach der Schlacht bei Issus in Cilicien (November des Jahres 333 v. Ch.) sandte Alexander den Parmenio mit einer Heeresabtheilung nach Damaskus, um diese wichtige Hauptstadt Cölesyriens, wohin Darius seine Schätze geborgen hatte, zu gewinnen. Das Unternehmen gelang[1]. Auf diesem Zuge, welcher sich durch das Orontesthal bewegte, musste auch Hamath berührt und erobert werden. Alexander selbst zog von Cilicien direct nach Phönizien. Sidon und die übrigen phönizischen Städte ergaben sich ihm freiwillig; nur Tyrus glaubte im Vertrauen auf seine uneinnehmbare Lage mitten im Meere dem Kampfe zwischen Alexander und den Persern gegenüber kluge Neutralität beobachten zu können. Da aber Alexander sich mit der Neutralität nicht begnügte und wegen seines beabsichtigten Zuges nach Egypten nicht begnügen konnte, so entschloss sich Tyrus zu ernstlichem Widerstand und Alexander musste zu einer förmlichen Belagerung und Erstürmung von Tyrus schreiten. Sieben Monate lang dauerte die Belagerung, während welcher Zeit Alexander gelegentlich einen mehrtägigen Streifzug in den Libanon unternahm[2]. Erst nach unsäglichen

---

1) Curtius IV, 12. 13; Arrianus II, 15. J. G. Droysen, Gesch. Alexanders des Grossen. Hamburg 1833. S. 178.

2) Arrianus II, 20; Droysen a. a. O. S. 188.

Anstrengungen vermochte er endlich der stolzen Inseltyrus Herr zu werden; nun aber musste sie auch ihre Vermessenheit schwer büssen: 8000 Tyrier wurden getödtet, 30000 in die Sclaverei verkauft, die Stadt selbst jedoch nicht völlig zerstört[1]. Von Tyrus zog Alexander nach Philistäa, wo er abermals eine unerwartete Hemmung seines Siegeslaufes fand. Gaza, auf einem Hügel gelegen und schwer zu erobern, leistete unter dem tapferen Betis einen ebenso verzweifelten Widerstand, wie Tyrus. Wiederum ward Alexander Monate lang durch die Belagerung einer Stadt aufgehalten und hiedurch sein Zorn gereizt; als es ihm daher endlich durch Herstellung eines Damms und Anlegung von Minen gelungen war, Gaza zu erstürmen, kannte seine Rache einen Augenblick lang keine Grenzen mehr: 10000 Perser und Araber fielen und der heldenmüthige Betis wurde, wie nicht blos Curtius, sondern auch Dionysius von Halikarnass und Hegesias berichten, lebendig um die eroberte Stadt geschleift[2]. Nunmehr war Alexander der Weg nach Egypten und zu dem Heiligthum des Zeus Ammon in der libyschen Wüste geöffnet. Als er von da zur völligen Vernichtung des persischen Reiches zurückkehrte, zog er nach Tyrus und von da direct nach Thapsakus an den Euphrat[3]. Wahrscheinlich kam er auf diesem Zuge nun auch persönlich nach Damaskus. — Haben wir nun in diesen Thatsachen aus dem Leben Alexanders die Erfüllung der Gerichte zu sehen, womit V. 1—7 die in Israels Grenzen wohnenden Heiden bedroht? Hengstenberg III, 1. S. 328 scheint es nach dem Vorgange der Aelteren noch so anzusehen, wenn er sagt: „Es unterliegt keinem Zweifel, dass wir hier eine Beschreibung von dem Zuge Alexanders vor uns haben, so deutlich, wie

1) Arrianus II, 15—24; Curtius IV cap. 2—4; Diodorus Siculus XVII, 40—47.

2) Arrianus II, 25—27; Dionysius von Halicarnassus, *de compos. verb. cap.* XVIII (*ed.* Reiske *tom.* V, 123 *sqq.*); Curtius IV *cap.* 6; Droysen S. 197 ff.; Stark S. 237 ff.

3) Arrianus III, 6.

sie bei dem nie aufzuhebenden Unterschiede zwischen Weissagung und Geschichte nur immer gegeben werden konnte.“ Allein es ist offenbar, dass die Weissagung von V. 7 durch die Thaten Alexanders nicht erfüllt wurde, dass weder der Rest der Phönizier noch die anderen unter Israel wohnenden Heiden durch die Drangsale der Expedition Alexanders schon zu Jehova bekehrt wurden. Wenn nun sonach die Weissagung in V. 1—8 auf der einen Seite unwillkürlich an den Zug Alexanders von Cilicien nach Egypten erinnert, auf der andern Seite aber hierin noch nicht ihre volle Verwirklichung fand, so wird anzunehmen seyn, dass mit dem Zuge Alexanders die vorliegende Weissagung sich erst zu erfüllen anhob und deren Erfüllung sich durch die Drangsale der folgenden Diadochenkämpfe, der Kämpfe zwischen den Egyptern, Syrern und Römern sich fortsetzte, bis sie dadurch sich vollendete, dass die heidnischen Völkerschaften innerhalb der Grenzen Israels als gesonderte Völkerschaften allmählich verschwanden und ihre Reste sich der Gemeinde derer einfügten, die sich zu Israels Gott und zu seinem Gesalbten bekennen.

V. 9. 10. Frohlocke sehr, o Tochter Zions, jauchze, Tochter Jerusalems: siehe dein König kommt zu dir gerecht und heilbegabt ist er, gering und reitend auf einem Esel, und auf einem Füllen, einem Sohn der Eselinnen; und ich rotte aus Ephraim aus den Streitwagen und das Ross aus Jerusalem, und ausgerottet wird der Bogen des Krieges, und er wird Friede predigen den Völkern, und seine Herrschaft wird sich erstrecken von Meer zu Meer, und vom Euphrat bis an die Enden der Erde. Mit V. 9 geht der Prophet dazu über, auszusagen, in welcher Weise Jehova das Heil beschaffen werde, von welchem bereits V. 8 gesagt war, dass Jehova es beschaffen wird (vgl. Theodorus Mopsv. z. V. 8). Er beschafft es aber dadurch, dass er den verheissenen König seines Volkes kommen lässt und nunmehr all das Heil verwirklicht, welches nach der Weissagung der Propheten mit dem Kommen dieses Königs verbunden seyn sollte. Daher fordert der Prophet die Einwohner-

schaft von Zion auf zu jubeln und zu jauchzen, vgl. Zeph. 3, 14. 15. גִּילִי ist der Emphase wegen gegen die Regel auf der letzten Sylbe, statt auf der vorletzten betont; ebenso עוּרִי Sach. 13, 7; die beiden ersten עוּרִי in Richt. 5, 12; צוּרִי Jes. 21, 2; נָמוֹ Nah. 3, 18. Tochter wird die Einwohnerschaft einer Stadt genannt, weil die Stadt ihre Einwohnerschaft gleichsam zeugt und ernährt. Gerade die Einwohnerschaft Jerusalems wird zum Jubel aufgefordert, wohl nicht desshalb, weil Jerusalem als die Hauptstadt das ganze Land repräsentirt, sondern vielmehr darum, weil sie als die Hauptstadt des Landes die Residenz des kommenden Königs ist. Dieser kommende König wird durch das Suff. in מַלְכֵּךְ als ein Jerusalem irgendwie bereits bekannter König bezeichnet. Dass derselbe aber weder Serubabel (so z. B. nach Theodoret zu V. 10 die Juden; ferner Theodorus Mopsv., Grotius, welche aber den Serubabel zugleich als Typus des Messias fassen), noch Nehemia (R. Mose Gecatilia bei Aben Esra, vgl. Bochartus, *Hierozoicon* I, 215), noch Judas Makkabäus (Aben Esra) noch Johannes Hyrkanus (H. E. G. Paulus III, 125–134) seyn könne, wird jetzt von allen Auslegern anerkannt. Ebenso wenig aber kann, bei der Voraussetzung vorexilischer Abfassung, der siegreich von seinem philistäischen Feldzug heimkehrende König Usia (2 Chron. 26, 6) gemeint seyn; denn mit Recht hebt Hitzig hervor, dass vor und nach V. 9 Künftiges verkündet wird und die Schilderung des Königs eine ideale ist, und dass daher hier derselbe ideale König gemeint seyn müsse, wie z. B. Mich. 5, 1 ff., als dessen Substrat den Usia zu denken unnöthig und durch nichts empfohlen wäre. Ist nemlich unter מַלְכֵּךְ nicht der gegenwärtig herrschende König zu verstehen, so muss nothwendig der längst verheissene König gemeint seyn, auf welchen alle bisherigen Könige Jerusalems nur weissagende Vorbilder waren, welcher den dem David übertragenen Beruf vollständig erfüllen sollte, welchem Jehova ein ewiges Königreich geben wollte (2 Sam. 7, 12. 13. 16; Jes. 9, 5. 6) und welcher daher der rechte und schliessliche König Jerusalems seyn sollte, d. i. der Messias (so auch die meisten jüdischen Ausleger von

den ältesten Zeiten an — vgl. M. Caul *p.* 92 *sqq.*; Schöttgen, *horae* II, 220 — und fast ausnahmslos auch alle christlichen Ausleger bis auf Maurer, Ewald, Bunsen); denn nur entweder dieser oder jener konnte durch das unvermittelt gebrauchte מַלְכֵּךְ bezeichnet werden. לָךְ ist nach יָבוֹא nicht Dat. commodi *dir*, sondern s. v. a. אֵלַיִךְ *zu dir* vgl. 1 Sam. 9, 12; 2 Chron. 28 9; Hiob 33, 22. Von dem kommenden Könige werden nun einzelne Züge namhaft gemacht, welche ihn als den rechten, schliesslichen König Jerusalems kennzeichnen. Dieselben beziehen sich theils auf seine Stellung zu Jehova (צַדִּיק וְנוֹשָׁע הוּא), theils auf die Weise, wie er in seiner Hauptstadt auftritt (עָנִי וְרֹכֵב וגו׳). Indem ihm zunächst das Prädicat צַדִּיק zugeschrieben wird, soll er weder als derjenige bezeichnet werden, dem Jehova im Gottesgerichte des Krieges תְּשׁוּעָה verliehen habe und der somit Recht d. i. die gute Sache habe (Hitzig), noch auch blos als einer, der da sein Volk mit Gerechtigkeit regiert oder seinem Volke Gerechtigkeit vermittelt; vielmehr ist צַדִּיק in seinem nächstliegenden Sinne festzuhalten: es bezeichnet denjenigen, welcher darum richtig beschaffen ist, weil er sein ganzes Seyn und Thun durch Jehova's Willen normirt seyn lässt. Während die bisherigen Könige von Jerusalem durchweg dem Willen Jehova's mehr oder minder nicht entsprachen, wird dagegen der kommende König von Jerusalem dem Willen Jehova's in jeder Beziehung vollständig entsprechen, vgl. Jer. 23, 5. 6; 33, 15. 16; Jes. 11, 1—5; 53, 11. Darum wird er auch ein נוֹשָׁע seyn[1]. נוֹשָׁע kann als Niphal von יָשַׁע nach Grammatik und Sprachgebrauch nicht die active Bedeutung σώζων (LXX, Targum, Peschito, Vulgata, Luther, Bochartus, u. A.), sondern nur die passive σωζόμενος haben, (so unter den christlichen Auslegern schon Calvin, Coccejus und alle Neueren). Der künftige König von Jerusalem wird aus all den Leiden, welche er sich durch Ausrichtung seines Berufes zu-

1) Kimchi macht, abweichend von den gewöhnlichen Handschriften und den Ausgaben, die Bemerkung, dass ונושע mit Pathach punktirt und somit für ein Perf. mit ו consec. zu halten sey.

zieht, von Jehova gerettet werden; Jehova wird ihm helfen wider alle Feinde, die seinem Reiche entgegen sind, so dass dieselben zum Schemel seiner Füsse werden müssen, vgl. Jes. 53, 8. 10—12; Ps. 110, 1. Unter seinem Volke tritt dieser König auf als עָנִי. Das Nomen עָנִי leitet sich wie das Nomen עָנָו von dem Verb. עָנָה *niedrig*, *gering seyn* ab; hievon scheint עָנָו ein Nomen partic. act. (vgl. בָּקָר, טָרָף, יָבָל, נָחָשׁ, יָרָק), עָנִי ein Nomen partic. pass. zu seyn, vgl. Fürst, *Concordantiae pg.* 1332[b]. 1336[b]; Hitzig und Delitzsch zu Ps. 9, 13 (gegen Hupfeld z. d. St.); M'Caul *p.* 96; darnach bedeutet עָנָו eigentlich *den gebeugt seyenden*, *sich beugenden*, עָנִי *den gebeugt gewordenen.* Im Anschluss an diese Verschiedenheit der grammatischen Bildung und der hieraus sich ergebenden ursprünglichen Bedeutung von עָנָו und עָנִי hat der Sprachgebrauch beide Wörter dahin unterschieden, dass עָנִי den durch Unglück und Leiden Gebeugten, *afflictus*, עָנָו dagegen den sich selbst Beugenden, den Demüthigen und Sanftmüthigen, *πραΰς*, *ταπεινόφρων* bezeichnet. Zwar geht die Bedeutung von עָנִי mehrfach, und auch a. u. St., in die von עָנָו über; diess kommt aber nur daher, dass der in der Schule der Leiden Befindliche in der Regel mehr mit der Tugend der *πραότης* u. *ταπεινοφροσύνη* geschmückt ist, als der in stetem Glücke Schwelgende, und der Uebergang selbst geschieht stets in der Weise, dass die Bedeutung *demüthig*, *sanftmüthig* nur eine Notio adjecta zu der Bedeutung *unglücklich* ist, vgl. Tholuck, die Propheten S. 190 f. Hienach dürfen wir denn auch a. u. St. עָנִי nicht mit LXX, Targum, Raschi, Kimchi, Abrabanel und den meisten Neueren wie Rückert, Hitzig, Ewald, Maurer, v. Hofmann Weiss. u. Erf. II, 116; Schriftb. II, 1 S. 195, Reinke[1] durch *πραΰς* übersetzen, sondern nur durch *niedrig*, *arm*, *leidvoll* (Vulgata, Aben Esra, Calvin, Coccejus, Hengstenberg, Neumann, Tholuck, Kliefoth). Dass der kommende König Jerusalems als ein solcher bezeichnet wird, welcher in die Schule der Leiden genommen ist und infolge dess auch die Geistesfrucht der

---

1) L. Reinke, die messianischen Weissagungen IV, 2 S. 95 und 97

Leiden: Demuth und Sanftmuth aufzuweisen hat, kann uns nicht mehr wundern, nachdem bereits zuvor gesagt ist, dass er ein נוֹשָׁע sey. Weiter wird noch hervorgehoben, dass der künftige König Jerusalems auf einem Esel reiten werde. Diess kann nicht, wie gewöhnlich (vgl. z. B. Eusebius[1], Bochartus, *Hieroz.*. I, 184, Hengstenberg, Kliefoth) angenommen wird, ein Zeichen seiner Niedrigkeit seyn[2]. Denn trotz Kliefoth's unbegründeter Einsprache ist es Thatsache, dass der Esel im Orient ebenso wenig ein so verachtetes als ein so träges und unschönes Thier ist wie bei uns; daher ritten im alten Orient selbst die Vornehmsten auf Eseln, vgl. Richt. 5, 9. 10; 10, 4; 12, 14; 2 Sam. 17, 23; 19, 27; Winer, Realw. *s. v.* Esel; Ebrard, Apokalypse S. 93[3]. Ferner

---

1) Eusebius Pamph. *demonst. evang.* VIII, cap. 1 §. 75 (*ed.* Th. Gaisford, *Oxonii* 1852, pg. 756) bemerkt zu Matth. 21, 2 u. Sach. 9, 9: *καί ἐστί γε ἀληθῶς τῷ λόγῳ ἐπιστήσαντα ἀποθαυμάσαι τὴν τοῦ προφήτου πρόῤῥησιν, τῷ θείῳ πνεύματι προτεθεωρηκότος, ὅτι δὴ μελλήσει ὁ προφητευόμενος οὐχ οἷά τις ἐπίδοξος ἐν ἀνθρώποις βασιλεὺς ἐφ' ἁρμάτων καὶ ἵππων ὀχήσεσθαι, ἀλλὰ ἐπὶ ὄνου καὶ πώλου, οἷά τις τῶν πολλῶν κοινὸς ἀνὴρ καὶ πένης.*

2) Dass das Reiten auf einem Esel ein Zeichen der Armuth und Niedrigkeit sey, scheint nach Tr. Sanhedrin 98[a] auch der den Juden feindliche persische König Sapores (vgl. Schöttgen, *horae hebr.* II, 949 *sqq.*) angenommen zu haben, wenn er den Juden spottend bemerkte: Ihr sagt, der Messias werde auf einem Esel reiten; ich will ihm mein rothes Ross schicken! Hierauf erwiederte ihm Rabbi Samuel: Ob er denn etwa ein Ross von hundert Farben habe, dergleichen der Esel des Messias seyn werde. — Und auch die talmudischen Lehrer selber scheinen nach Sanhedrin 98[a] das Reiten auf dem Esel als ein Zeichen der Niedrigkeit zu betrachten; denn Rabbi Jehoschua ben Levi wirft die Streitfrage auf (רמי), woher es komme, dass der Messias Dan. 7, 13 als in den Wolken gleich einem Sohne eines Menschen kommend, dagegen Sach. 9, 9 als niedrig und auf einem Esel reitend beschrieben werde, und entscheidet diese Frage dahin, dass der Messias in ersterer Weise komme, wenn die Glieder seines Volkes fromm (זכו), in letzterer Weise, wenn sie nicht fromm seyen.

3) In Jalkut Schimoni §. 575 findet sich zu עני רכב על חמור die

es Thatsache, dass der Esel wegen seiner geringeren Kraft,
ıendigkeit und Schnelligkeit sich weniger dazu eignet, in
npf und Schlacht geritten zu werden, als das Pferd; daher
en wir auch nur äusserst wenige Völker, denen der Esel als
ıitross diente, und in den seltenen Fällen, in welchen wir es
en, ist meist der Mangel an Pferden die Veranlassung dazu,
Bochartus, *Hieroz.* I, 189. Weil Israel ein für sich abge-
lossen lebendes Volk seyn sollte, das mit den heidnischen
kern in keine Beziehung treten und in die Welthändel sich
ıt verflechten sollte, so verbot das Gesetz dem Könige Israels,
ı viele Rosse zu halten, Deut. 17, 16, vgl. Herxheimer z.
St.[1]; Jes. 2, 6—9. Wenn daher der künftige König Israels
ıt, wie sonst die Könige zu thun pflegen und auch bei den
elitischen Königen seit Salomo[2] Sitte war, auf stolzem Streit-
ı oder rossebespanntem Wagen, sondern, der Intention des
etzes entsprechend, auf dem nur für die Verhältnisse des Frie-
s geeigneten Esel einzieht, so ist damit angedeutet, dass er
ıt flimmernden Krieges- und Schlachtenruhm zum Ziel seines

Bemerkung: „Diess ist der Esel, der Sohn der Eselin, welcher geschaffen wurde בֵּין הַשְּׁמָשׁוֹת, in der Dämmerung; diess ist der Esel, den Abraham, unser Vater, sattelte zur Opferung Isaaks, seines Sohnes; diess ist der Esel, darauf Moses, unser Lehrer, ritt, als er nach Egypten kam, wie es heisst: und er liess sie reiten auf dem Esel (Ex. 4, 20); diess ist der Esel, darauf der Sohn Da vids einst reiten wird." Der Sinn dieses sonderbaren Ausspruchs ist der, dass der Esel vorherbestimmter Weise ein in der Heilsgeschichte wichtiges Thier und darum auch das Reitthier des Messias sey. Daher wird auch zu den Worten גילי מאד בת ציון bemerkt (a. a. O.): „Wer im Traum einen Esel sieht, der schaut aus nach Erlösung, denn es heisst: Freue dich sehr, du Tochter Zion, siehe dein König kommt zu dir, niedrig und reitend auf einem Esel."

1) S. Herxheimer, der Pentateuch im ebräischen Texte mit worttreuer Uebersetzung, fortlaufender Erklärung u. s. w. 2. Aufl. Bernburg 1854.

2) Ueber die Sitte der Davidischen Zeit vgl. 2 Sam. 18, 9; 1 Kön. 1, 33. 38.

Strebens mache, sondern vielmehr als König des Friedens komme, um Friede zu stiften und ein Regiment des Friedens zu führen. Zu עַל־חֲמוֹר treten noch die Worte וְעַל־עַיִר בֶּן־אֲתֹנוֹת hinzu, nicht um hervorzuheben, dass auch das ganze Gefolge des künftigen Königs, wie er selbst, auf Eseln reiten werde (**Neumann**), sondern als epexegetische Nähererklärung darüber, was für ein Esel gemeint sey (**Hitzig**), nemlich ein noch junges, hinter den Eselinnen herlaufendes Thier [1]. Von עַיִר behauptet **Ebrard**, dass es einen Esel von edler Race bedeute, und von בֶּן־אֲתֹנוֹת, dass es den höchsten Adel der Race bezeichne, als welcher bei allen Thieren des Pferdegeschlechtes bekanntlich von der mütterlichen Abstammung abhangt — allein beides ohne Begründung und ohne Grund. Denn עַיִר, von عَارَ *vagari, huc illuc discurrere*, bedeutet eigentlich das Umherschweifende, das Bewegliche, Lebendige, das junge Thier; dann nach dem einstimmigen Zeugniss der jüdischen Tradition [2] speciell das Füllen, und zwar das Eselsfüllen; im Arabischen

---

1) Wunderlich und kaum der Widerlegung bedürftig ist es, wenn auch **Hengstenberg**, gleichwie Dav. Fr. **Strauss**, Leben Jesu §. 109 zu Matth. 21, unter חֲמוֹר und עַיִר nicht ein und denselben, sondern zwei verschiedene Esel versteht und darnach zu den Worten καὶ ἐπεκάθισεν ἐπάνω αὐτῶν (d. i. nach **Hengstenberg**: ἐπάνω τῶν ὄνων) Matth. 21, 7 bemerkt: „der Gebrauch des Plurals kann keinen andern Zweck haben, als den, dass beide Thiere zum Dienste des Herrn bestimmt gewesen, so dass mit dem einen gleichsam auch das andere mit Kleidern belegt und bestiegen wurde."

2) Das Targum des **Onkelos** übersetzt Gen. 32, 16 וְעִילֵי עַסְרָא, *et lactantes s. pullos (scl. asinarum) decem*, das Targum des **Pseudojonathan** יְלָדִין דַּקִּין. LXX zu Gen. 32, 16 πώλους δέκα; zu Sach. 9, 9 πῶλον νέον. **Parchon** verdolmetscht עַיִר durch סְיָח, das gewöhnliche talmudische Wort vom Eselsfüllen. Ebenso verstehen das Wort auch **Reuchlin** und Alph. von **Zamora**, welche beiden Gelehrten ganz von der jüdischen Tradition abhängig waren; ersterer bemerkt nemlich: *significat pullum tam muli quam asinae*, letzterer übersetzt ebenfalls *pullus* und nimmt sogar an,

bedeutet عَيْر geradezu den Esel überhaupt, insbesondere den wilden Esel, und hienach das Diminutiv عُيَيْر das Eselein. Der Beisatz בֶּן־אֲתֹנוֹת aber ist nicht anders gemeint, als die verwandten Ausdrucksweisen כְּפִיר אֲרָיוֹת (Richt. 14, 5), *der Kräftige, wie ihn Löwen zu werfen pflegen*, d. i. der junge Löwe, oder שְׂעִיר הָעִזִּים (Gen. 37, 31; Lev. 4, 23 und oft), *der Zottige, wie ihn Ziegen zu werfen pflegen*, d. i. der junge Ziegenbock, und bedeutet daher ein derartiges Füllen, wie es Eselinnen zu gebären pflegen, also ein Eselsfüllen. Zu עַיִר ist בֶּן־אֲתֹנוֹת noch beigefügt, weil עַיִר, da es eigentlich das Füllen überhaupt bedeutet, zu unbestimmt erschien. Der Plur. אֲתֹנוֹת bezeichnet daher auch weder, wie nach Ebrard angenommen werden müsste, eine Reihe von Eselinnen in aufsteigender Geschlechtslinie, noch ist der Plur. אֲתֹנוֹת als Abstractum zu nehmen (Kliefoth), sondern er ist ein Plural der Gattung. Haben wir nun Recht mit unserer Erklärung der Wortbedeutung von עַיִר בֶּן־אֲתֹנוֹת, so kann dieser Ausdruck nicht besagen wollen, dass der zukünftige König Jerusalems, ob zwar nicht auf einem Streitross, so doch immerhin auf einem Esel edelster Race und somit in einer der Hoheit eines gottesfürchtigen jüdischen Königs geziemender Weise einziehen werde (Ebrard). Aber eben so wenig darf das Reiten auf einem Eselsfüllen von dem Gesichtspunkte aus, dass das betreffende Thier noch nicht reif und noch nicht zugeritten gewesen sey, als Steigerung der Niedrigkeit dieses Königs betrachtet werden (Hengstenberg, Kliefoth); denn das Reiten auf einem Esel ist, wie gezeigt, überhaupt kein Zeichen der Niedrigkeit; und dann konnte der zukünftige König doch sicherlich eben so gut, als er eines jungen Esels zu seinem Einzug in die Hauptstadt habhaft werden kann, auch wohl eines älteren Thieres habhaft werden. Als ein Zeichen der Niedrigkeit und Armuth hätten wir es vielmehr anzusehen, wenn er auf einem alten, bereits abgetriebenen

---

dass das Wort einer näheren Bestimmung des gemeinten Thieres bedürfe.

Thiere einzöge. Beachten wir hingegen, dass die Thiere, welche zum Dienste Jehova's verwandt werden sollten, noch jung, wenigstens jugendlich kräftig seyn mussten (vgl. Oehler in Herzog's Realenc. X, 622 f.), dass sie zum Theil sogar noch nicht einmal in irdischem Dienste verwandt seyn durften (Num. 19, 2; Deut. 21, 3: 1 Sam. 6, 7. – Marc. 11, 2; Luc. 19, 30), so wird das Reiten auf einem jungen Esel darauf hindeuten, dass der künftige König im Dienste Jehova's darauf reite, somit kraft einer Sendung Jehova's komme, um die Friedensverheissungen Jehova's unter seinem Volke zur Erfüllung zu bringen[1]. Und als ein Zustand des Frie-

1) R. Manasse ben Israel († 1657) in seinem Buche *El conciliador*, Frankfurt 1632 (in's Englische übersetzt von E. H. Lindo, *the conciliator of R. Manasseh ben Israel.* London 1842. II, 233 ff.) erklärt in seiner Besprechung des Verhältnisses von Sach. 9, 9 zu Dan. 7, 13 erstere Stelle folgendermassen: *Zecharjah there explains himself, extolling the everlasting peace the world will enjoy on the coming of the Messiah, so lauded by all the prophets; therefore he says he will come mounted on an ass, or tame colt, and not on a proud, fierce horse — the latter being used in war, and the former in peace: that such is the intention, he continues: „And I will cut off the charriot from Ephraim, and the horse from Jerusalem; and the war-bow schall be cut off" etc. — — — It may also be said, the reason the Messiah will come triumphant on an ass, will be to shew that his victòries were not gained by the valour of his arms and troops, but solely by the power of God. Boterus in his „Narratives," relates, when treating on Adel, that the successor of Grandamet, king of that part, having given battle to Prester John, broke through and overcame his camp; upon which he triumphed on an ass, in sign of acknowledgment that he had not gained the victory trough the prowess and valour of his forces, but by the powerful hand of God alone. The same may be here applied. — — — The other titles of the Messiah are just, saved, and poor. Just, from his uprightness, and the justice that will be practised in his days, therefore Jeremiah calls him* צמח צדיק *„the righteous branch"* (Jer. 23, 5): *saved, by reason of the battles he will gain, always being victorious, therefore it does not say* מושיע *„saviour,"*

dens wird der Zustand des von ihm beherrschten Reiches in V. 10ª beschrieben, wenn Jehova hier sagt, dass er zur Zeit dieses Königs alles Kriegsgeräthe aus Israel ausrotten werde, vgl. Mich. 5, 9 ff. Zunächst beachten wir, dass unter dem Scepter des künftigen Königs die beiden in den letzten Jahrhunderten getrennten Reiche des Zwölfstämmevolkes wieder vereinigt seyn werden; denn offenbar ist unter Ephraim das nördliche Reich zu verstehen (vgl. Hos. 5, 3. 12. 14) und Jerusalem als die Hauptstadt und Repräsentantin des südlichen Reiches gemeint; und ebenso offenbar ist, dass beide Reiche als von dem künftigen Könige Jerusalems beherrscht gedacht werden, da das אֶת und die Suffixa von בְּרִיתֵךְ und אֲסִירַיִךְ im folg. V. sich auf die Einheit beziehen müssen, welche Ephraim und Jerusalem mit einander bilden. In solcher Weise aber fasst ein vorexilischer Prophet die beiden getrennten Reiche sonst nirgends zu einer Einheit zusammen. Schon hieraus ist zu ersehen, wie wenig begründet es ist, wenn man aus der Erwähnung Ephraims einen Grund für die vorexilische Abfassung des vorliegenden Abschnittes unseres prophetischen Buches hernehmen will. Es ist diess aber um so weniger möglich, als ja auch der entschieden vorexilische Theil unseres Buches Cp. 8, 13 von einer noch bevorstehenden glücklichen Zukunft des Hauses Juda und des Hauses Israel redet; vgl. was z. d. St. bemerkt wurde, und ferner Ez. 37, 15—28. רֶכֶב bedeutet auch hier, wie sonst durchweg (auch 1 Kön. 1, 5), den Kriegswagen, Streitwagen, bezieht sich aber, wie auch die folgenden Nomina, selbstverständlich nicht auf die Kriegsmacht der Feinde Jerusalems (so Theodorus Mopsv.), sondern auf Jerusalems eigene Kriegsmacht. Auch das Ross wird ausgetilgt

---

but נושע *„saved“: poor, not because he will suffer poverty, and experience misery — since all the prophets testify the immense riches he will enjoy, which he himself states, in saying he will universal empire; for, certainly a sole and absolute monarch cannot be poor — but* עני *here signifies the same as* ענו *„humble“, for his sovereignty will not inflate him with arrogance and pride, as is too generally the case.*

werden; denn das Ross findet seine eigentliche Verwendung im Kriege, für die Beschäftigungen des Friedens dagegen reicht der Esel aus, welcher in dem gebirgigen Palästina für den friedsamen Betrieb des Landbaues weit geeigneter war als das Pferd, vgl. Jes. 2, 6—8. Indem zu קֶשֶׁת ausdrücklich noch die Näherbestimmung מִלְחָמָה beigefügt ist, soll hervorgehoben werden, dass der Bogen nur insofern und insoweit weggethan werden solle, als er ein Kriegsgeräthe ist. Dass der Bogen, sofern er zu anderweitigen Zwecken, etwa zur Jagd, gebraucht wird, auch alsdann noch in Israel zu finden seyn wird, ist sonach nicht ausgeschlossen. Soll nun aber Israel im Zustande des Friedens seyn, so ist unumgänglich nothwendig, dass auch die Heidenwelt Frieden halte und nicht mehr, wie bisher, Israels Frieden störe. Darum wird der künftige König den Heiden Frieden predigen. Subj. zu וְדִבֶּר ist der König, von welchem in V. 9 die Rede war. Der Ausdruck דִּבֶּר שָׁלוֹם bedeutet eigentlich ein Reden, das den Frieden zu seinem Object und Inhalt hat; im alten Testament kommt dieser Ausdruck theils in dem Sinn vor, dass man Worte des Friedens und der Freundschaft zu jemandem redet, ihn seiner Friedfertigkeit und Freundschaft versichert (Jer. 9, 7), theils in dem Sinne, dass man bei einem Mächtigen solches redet, was einem Andern Friede verschaffen, zu Frieden verhelfen soll (Esth. 10, 3); derselbe kann aber auch besagen, dass man einem Andern den Frieden als dasjenige bezeichnet, was man von ihm erwartet und fordert. Und in diesem letzteren Sinne muss dem Zusammenhang entsprechend der Ausdruck hier gemeint seyn: weil das Reich des künftigen Königs ein Reich des Friedens seyn und sein Volk des ungestörtesten Friedens geniessen soll, so wird er auch den Heiden durch sein Machtwort Frieden gebieten. Dass er die Heiden den Frieden lehren, sein geistliches Reich unter ihnen aufrichten und sie durch die Macht seines Wortes zu seinen Unterthanen machen werde (Kliefoth, vgl. Hengstenberg, Neumann), ist zwar an sich richtig und ergibt sich auch folgerungsweise aus den Worten וְדִבֶּר שָׁלוֹם, insofern die Heiden nur durch die Unterwerfung unter sein Scepter bestimmt werden

onnten, seinem Gebote, Friede zu halten, nachzukommen; allein
s ist nicht dasjenige, was der Prophet mit dem von ihm ge-
rauchten Ausdruck zunächst hervorheben will. In V. 10ᵇ wird
un die Ausdehnung der Herrschaft dieses künftigen Königs an-
egeben, und zwar ganz in derselben Weise wie Ps. 72, 8, vgl.
upfeld z. d. St. Streitig ist, ob man bei מִיָּם עַד־יָם an zwei
estimmte Meere zu denken oder diese Worte unbestimmt zu
ssen habe in dem Sinne: von Meer zu Meer. Für Ersteres
Targum, Aben Esra, Drusius, Grotius, Eichhorn, —
itzig: Nil und Euphrat) könnte zu sprechen scheinen, dass
uch unter וּמִנָּהָר ein bestimmter Fluss, nemlich der Euphrat, zu
erstehen ist; vgl. die Grenzbestimmung des israelitischen Landes
x. 23, 31. Allein dann wäre, da bei יָם kein Beisatz steht, un-
estimmt und unbestimmbar, an welches Meer ausser dem Mittel-
neer zu denken sey, ob an das todte Meer oder das galiläische
Meer oder das Schilfmeer oder das indische Meer (vgl. 1 Kön.
, 27; 10, 11. 22; 22, 49). Dazu kommt, dass der Ausdruck
מִיָּם עַד־יָם nachweisbar sonst stets in der allgemeinen Bedeu-
ung: von Meer zu Meer, oder: soweit das Land sich zwischen
en Meeren ausdehnt, vorkommt, vgl. Am. 8, 12; Micha 7, 12;
Caspari, über Micha den Morasthiten S. 357 ff. So wird denn
uch hier der Sinn seyn, dass alles Land, soweit es nur von den
Meeren umschlossen ist, zum Herrschaftsgebiet des Messias ge-
ören wird; zu demselben wird auch gehören das Land vom
Euphrat an bis an der Erde Grenzen. Mit וּמִנָּהָר kann nicht
eder beliebige Strom gemeint seyn (Hengstenberg, Kliefoth);
enn es wäre unnatürlich, wenn jeder irgend beliebige durch das
and fliessende Strom zum Ausgangspunkt für die Grenzbestim-
mung des messianischen Reiches gemacht würde; sondern das
rtikellose נָהָר ist auch hier wie Jes. 7, 20; Jer. 2, 18; Mich. 7,
2 vom Euphrat zu verstehen, welcher bekanntlich sehr häufig
vgl. z. B. Gen. 15, 18; Ex. 23, 31) als äusserste nordöstliche
Grenze Israels genannt wird. Vom Euphrat an, bis zu welchem
elbstverständlich das Reich des Messias sich ausdehnt, da der
Euphrat die gottgesetzte Grenze des israelitischen Landes ist, wird

das Reich des Messias sich erstrecken ostwärts in die unabsehbaren, kaum der Sage bekannten Ländermassen, bis an deren äusserste Grenzen. — Vgl. Ps. 2, 8; 72, 9—11; 22, 28. 29; 86, 9.

Dass man die Aussagen von V. 10a nicht wörtlich, sondern bildlich zu verstehen habe, zeigt Sach. 14, 20, wo gesagt wird, dass, wenn die Geschichte zu ihrem Ziele gelangt und Jehova's Heilswille verwirklicht seyn wird, selbst die Schellen der Pferde Jehova geheiligt seyn werden, somit vorausgesetzt wird, dass es auch alsdann noch Pferde in Israel geben werde. Wir haben daher V. 10a als eine in concreten Bildern ausmalende Weissagung des Inhaltes zu betrachten, dass das Reich des künftigen König Messias ein Friedensreich seyn werde, in welchem von keinem Kriege noch Streit mehr die Rede seyn wird. Diese in concreten Bildern ausmalende Darstellungsweise in V. 10a lässt uns folgern, dass auch das Reiten auf dem Eselsfüllen in V. 9b nicht wörtlich, sondern bildlich gemeint sey (Calvin, Vitringa, *Comm. in Jes.* zu Cap. 53, 5, Hengstenberg), dass daher diese Weissagung des Propheten in Jesu ihre thatsächliche Erfüllung gefunden hätte, auch wenn er nicht auf einem jungen Esel in Jerusalem eingeritten wäre (Matth. 21, 1—11), und dass somit der Herr durch seinen Einzug in Jerusalem nur dem auch einen äusserlichen, an das Weissagungswort des Propheten sich anschliessenden Ausdruck geben wollte, was innerlicher Weise thatsächlich bereits bestand. Wenn Kliefoth, nach theilweisem Vorgange von Eusebius [1], Hengstenberg [2], den Inhalt von V. 10a da-

1) Eusebius Pamph., *evangel. demonstrat.* VIII, cp. 4 §. 9—11, denkt an den bereits zur Zeit Jesu beginnenden und mit der Zerstörung Jerusalems sich vollendenden Untergang der bis dahin doch wenigstens noch in einem gewissen Maasse vorhandenen politischen Selbständigkeit Israels.

2) Hengstenberg meint, nach V. 10 solle im Angesichte der messianischen Zeit dem Bundesvolke die Wehrhaftigkeit völlig genommen und es in einen Zustand gänzlicher irdischer Hülflosigkeit und Ohnmacht versetzt werden (Knechtschaft unter den Römern

hin versteht, dass, weil die Kriegstüchtigkeit und Wehrhaftigkeit eines Volkes und Staats nur die Erweisung seines politischen Lebens nach aussen sey, die Kriegstüchtigkeit aber nach V. 10ᵃ Israel genommen werde, nach u. St. der politischen Existenz und Selbständigkeit Israels ein Ende gemacht und Israel in ein geistliches Volk umgewandelt werden solle, welches in *locis apertis* über die Erde hin wohne, so ist die logische Folgerichtigkeit hievon schwer einzusehen. Stünden die Worte וְהִכְרַתִּי־רֶכֶב bis קֶשֶׁת מִלְחָמָה ausser Zusammenhang für sich allein, so liesse sich daraus allerdings die Folgerung ziehen, dass Israel zu einem kriegsuntüchtigen Volke gemacht werden solle, das seine Selbständigkeit anderen Völkern gegenüber nicht werde behaupten können, aber nicht die Folgerung, dass es zu einem geistlichen Volke gemacht werde, das in *locis apertis* über die Erde hin wohne. Da nun aber auf die fraglichen Worte folgt: וְדִבֶּר שָׁלוֹם לַגּוֹיִם, so ist offenbar, dass durch וְהִכְרַתִּי־רֶכֶב וגו׳ nur die Herbeiführung eines Friedenszustandes in Israel ausgesagt werden soll, in welchem alle Kriegswerkzeuge ausgerottet werden, weil Israel keinen Krieg mehr führen soll und auch keinen Krieg mehr zu führen braucht. Hiedurch ist aber eine nationale Selbständigkeit und Abgeschlossenheit den Heiden gegenüber so wenig ausgeschlossen, als es nicht undenkbar ist, dass verschiedene Völkerschaften unter dem Scepter ein und desselben Königs friedlich nebeneinander wohnen. Mit welchem Rechte daher Kliefoth aus V. 10 folgern zu können glaubt, dass es nach der Weissagung auch dann, wenn Israel bei der Erscheinung des Herrn an ihn geglaubt hätte, dennoch zur Aufrichtung dessen, was jetzt als das geistliche Reich der Christenheit und Kirche existirt, gekommen seyn würde, lässt sich nicht absehen [1].

---

und den indumäischen Herodianern). Allein was berechtigt uns, die in V. 10ᵃ geweissagten Thatsachen den in V. 9 geweissagten zeitlich vorausgehen zu lassen?

1) Eines der interessantesten Beispiele der Kühnheit, mit welcher Origenes die allegorische Auslegung handhabt, ist es, wenn derselbe in Betreff V. 10 unseres Capitels sagt (*homilia XV in librum Jesu*

V. 11. 12. Auch werde ich, was dich anlangt, um des Blutes deines Bundes willen deine Gefangenen entsenden aus der wasserleeren Grube. Kehret zurück zur Höhe, ihr Gefangenen der Hoffnung! Auch heute noch verkündige ich: Zwiefaches will ich dir vergelten. Diese Verse besagen, was Jehova ausser dem, dass er den König Messias kommen lässt, noch weiter an Israel thun wird. Denn als 1. Pers., und nicht als 2. Pers. fem. sing. (LXX, Vulg., Peschito, Luther), ist offenbar שִׁלַּחְתִּי hier anzusehen; die letztere Auffassung entstand nur daraus, dass man mit גַּם־אַתְּ nicht zurecht kommen konnte; vgl. Ges. Lehrgeb. §. 78 Anm. 5. Das Pronomen אַתְּ nun, womit hier offenbar Israel angeredet ist, hat man nicht auf einen Theil Israels, nemlich die in Javan weilende גָּלוּת zu beziehen (Hitzig); denn sonst müsste entweder bei אַתְּ oder im Vorhergehenden die Gefangenschaft Israels erwähnt seyn, sondern es bezieht sich auf das ganze aus Ephraim und Jerusalem bestehende Israel, von welchem in V. 10 die Rede war. Unmittelbar auf אַתְּ wird von den meisten Auslegern das schwierige גַּם bezogen: allein wie man dann auch erklären möge, immer entsteht kein haltbarer Sinn. Erklärt man: „auch was dich anlangt — deine Gefangenen werde ich entlassen“ d. i. nicht blos den Heiden soll Heil zu Theil werden, sondern auch dir, o Israel, indem ich deine Gefangenen befreie (Rosenmüller) — so steht dem, wie bereits Hengstenberg hervorgehoben hat, entgegen, dass von einer Segnung der Heiden als solcher im Vorhergehenden nichts gesagt war, vielmehr die Verheissungen von V. 9 u. 10 sich direct nur auf das Bundesvolk bezogen und die Heiden nur insoweit erwähnt wurden, als ihr Verhältniss zu

---

Nave 11, 2): Et ideo videntur mihi asini quidem, ut diximus, figuram servare eorum, qui in gentibus credunt, super quos sedisse scribitur Dominus; equi vero, qui exterminantur, et currus figuram tenere eorum, qui in caelestibus positi per lasciviam et superbiam deciderunt, quando vel ad filias hominum concupiscendas semetipsos incentores praebuerunt, vel secuti sunt illum, qui dixit: „ponam nubes sedem meam et ero similis altissimo.“

rael und zu dem Reiche des israelitischen König Messias in
rage kam. Hengstenberg's eigene Deutung freilich, wornach
אַתְּ גַּם *auch du* für *selbst du* stehen und bedeuten soll: „obgleich
u dich in der Grube ohne Wasser, dem Zustande gänzlicher
ülflosigkeit befindest, obgleich du rettungslos verloren zu seyn
cheinst", wird noch weniger möglich seyn, da sie die Worte
uch du in dem Sinne von „auch in dem Zustande, in welchem
u dich jetzt befindest" nehmen muss, was voraussetzen würde,
ass der Prophet im Vorhergehenden von einer Rettung und Be-
eligung Israels gesprochen hätte, wobei es als noch nicht in
inem so heillosen Zustande befindlich gedacht worden wäre;
uch würde es immerhin am Nächsten liegen, durch das nach-
rückliche אַתְּ einen Gegensatz Israels zu Anderen angedeutet zu
nden. גַּם־אַתְּ lässt sich ferner, rein sprachlich angesehen, nach
Ges. Lehrgeb. §, 191, 2 Anm. 1. Ew. §. 308; 309[b]; 311[a] auch
ls eine nachdrücklich vorangestellte Verstärkung des Suff. von
בְּדַם־בְּרִיתֵךְ (Hesselberg) oder אֲסִירַיִךְ (Kliefoth) betrach-
en; allein im ersteren Falle wäre nicht abzusehen, zu welchem
nderen דַּם־בְּרִית das דַּם־בְּרִית Israels, im letzteren Falle zu
velchen anderen Gefangenen die Gefangenen Israels in Gegen-
atz und Parallele stehen sollten. So wird denn nichts übrig
leiben, als גַּם nicht auf אַתְּ, sondern mit Coccejus, Köster
. 42, Maurer auf שִׁלַּחְתִּי אֲסִירַיִךְ zu beziehen, und אַתְּ, als
Casus absolutus, beziehungsweise als Vocativus, zu fassen. Die
prachliche Möglichkeit von beidem steht fest. Wenn nemlich
גַּם am Anfang eines Satzes steht, so bezieht es sich öfter nicht
uf das nächstfolgende, sondern erst auf ein späteres Wort, so
. B. Prov. 19, 2 auf נֶפֶשׁ; Prov. 20, 11 auf נָעַר; Ez. 20, 23 nicht
uf אֲנִי, sondern auf נָשָׂאתִי. Und dessgleichen wird auch das Pro-
omen personale ebenso wie das Substantivum nicht selten als
Casus absolutus vorangestellt und durch ein folgendes Suffixum
vieder aufgenommen, so das Pronomen der 1. Person Gen. 17, 4;
4, 27; Koh. 2, 15; das der 2. Person Gen. 49, 8; 2 Chron.
8, 10; das der 3. Person Ez. 33, 17. Wird ein Pronomen der
2. Person absolut vorangestellt, so ist es nach der Natur der

2. Person, die nie blos zur einfachen Aussage verwandt werden kann, sondern immer zugleich auch eine Anrede enthält, als Anrede zu fassen, entsprechend dem griechischen ὦ σύ in Redensarten wie ὦ σὺ δύστηνε; vgl. auch Hos. 6, 11. Es wird daher durch אַתְּ in unserem Verse hervorgehoben, dass die Aussage von V. 11 sich nicht mehr auf den König Messias und seine Herrschaft, sondern wieder auf Israel beziehe; und durch גַּם, dass Jehova seine Gnade gegen Israel nicht blos dadurch erweisen wird, dass er zu dem um Zion als seinem Mittelpunkte wieder versammelten Volk den König Messias kommen lässt, sondern auch dadurch, dass er die zur Zeit noch zerstreuten und gefangenen Glieder seines Volks wieder befreit und zurückbringt. Das Glück und Heil, das dem Volke Israel durch seinen Messias zu Theil werden sollte, wäre kein vollständiges, wenn nicht alle seine Glieder daran Theil nehmen könnten, wenn noch eine Anzahl derselben gezwungen in der Fremde weilen müsste. In den Tagen Sacharja's aber lebte noch ein grosser Theil des Zwölfstämmevolkes im Exil und nach den Weissagungen Daniel's 8, 20—25, welche Sacharja schon an u. St. und noch deutlicher V. 13 vorauszusetzen scheint, war vor der Ankunft des Messias noch eine grosse Trübsal für Israel zu erwarten, von der sich annehmen liess, dass sie nicht vorübergehen werde, ohne dass abermals viele Glieder des h. Volkes über die Erde zerstreut würden. Unter diesen Umständen war nichts natürlicher, als wenn sich bei unserem Propheten mit der Verheissung der Ankunft des Messias von V. 11 an die Schilderung von der Befreiung der Exulanten Israels und von der Bestrafung der dem Volke Gottes feindlich gesinnten heidnischen Völker verbindet. Wir sind daher auch keineswegs der Meinung Hengstenbergs, dass אֲסִירַיִךְ sich auf ganz Israel beziehe und es als in der tiefsten Noth und dem äussersten Elend befindlich bezeichne, sondern verstehen den Ausdruck, was jedenfalls auch am nächsten liegt, da die אֲסִירַיִךְ doch immer nur ein Theil des אַתְּ sind, von Israeliten, welche unter den Heiden als Exulanten und somit als Gebundene oder Gefangene leben, vgl. 10, 6. 8. 10. Das Perf.

שִׁלַּחְתִּי ist ein Perf. propheticum, vgl. Ges. §. 126, 4. Der Prophet bezeichnet die Lage der Gefangenen Israels zu der Zeit, da Jehova sie rettet, im Anschluss an die Geschichte Josephs (Gen. 37, 22—24) gleichsam als ein Liegen in einer Grube oder Cisterne, aus welcher sie sich nicht heraushelfen können und in der sie umzukommen Gefahr laufen; hiemit will gesagt seyn, dass die Möglichkeit der Heimkehr nach Zion ihnen zu jener Zeit benommen seyn und völliger Untergang ihnen in Aussicht stehen werde. Die Noth und Gefahr, in der sie sich in Folge ihrer Gefangenschaft befinden, ist jedoch nicht der Art, dass Rettung völlig unmöglich wäre. Denn in dem Bilde fortfahrend hebt der Prophet hervor, dass in der Grube sich kein Wasser befindet, Gen. 37, 24; die Hineingeworfenen ertrinken daher auch nicht sofort in der Cisterne, sondern es kann ihnen noch Hülfe geschafft werden [1]. Und diese Hülfe schafft ihnen Jehova um des Blutes willen des Israel eignenden Bundes. Durch *Bund*, **διαθήκη διπλευρος** will nemlich בְּרִית übersetzt seyn (so die Meisten; vgl. Delitzsch zu Gen. 15. S. 373 f.; zu Hebr. 7, 22; Ebrard, die Lehre von der stellvertretenden Genugthuung S. 74 f.), und nicht durch *Verfügung*, *διαθήκη μονόπλευρος* (v. Hofmann, Weissagung I, 138; Schriftbew. I, 414; Meier, Wurzelwörterbuch S. 514). Denn בְּרִית leitet sich ab von ברה = ברא; diess ist aber keineswegs, auch nicht im Piel Ez. 21, 19 (24) [2], so viel als חקק, vielmehr bedeutet חקק *einschneiden*, *einzeichnen*, *festsetzen*, *bestimmen*, ברה und ברא dagegen *zerschneiden*, *abschneiden*, *bilden*, *schaffen*. Daher ist בְּרִית eigentlich *Zerschneidung*,

---

1) Eine völlige Verkennung der Bedeutung des Bildes ist es, wenn Kliefoth in dem Beisatz *wasserlos* eine Steigerung des durch das Bild von der Grube bereits ausgedrückten Elendes der Gefangenschaft sieht, indem er zu *wasserlose Grube* bemerkt: „eine Grube, die nicht einmal das hat, was eine Grube allein Gutes haben kann, nemlich Wasser."

2) Der Wegweiser Ez. 21, 19 sollte plastisch dargestellt werden, daher בָּרֵא, die Stadt Jerusalem dagegen Ez. 4, 1 durch Einritzen oder Zeichnen auf einen Ziegelstein, daher וְחַקּוֹתָ.

und sodann, da bei Bundesschliessungen und vertragsmässigen Festsetzungen Opferthiere zerlegt zu werden pflegten (vgl. Gen. 15), *Bund, Vertrag*. Also nicht muss, weil כָּרַת בְּרִית bedeutet *einen Bund schliessen*, das Nomen בְּרִית eigentlich *Zerschneidung* bedeuten, sondern weil das Nomen בְּרִית eigentlich *Zerschneidung* bedeutet, hat man den Ausdruck כָּרַת בְּרִית aus jener auch Gen. 15 erwähnten Sitte des Alterthums zu erklären [1]. Für die Bedeutung *διαθήκη μονόπλευρος* als Grundbedeutung von בְּרִית spricht auch weder die Uebersetzung der Targume durch קְיָם, denn diess ist nur so viel als *Festsetzung*, wobei auf eine Einseitigkeit oder Doppelseitigkeit des Ursprungs durchaus keine Rücksicht genommen ist, noch auch die Uebersetzung der LXX durch *διαθήκη*, denn dass *διαθήκη*, ursprünglich allerdings *Verfügung*, *Anordnung*, auch einen zwischen Zweien aufzustellenden Vertrag bedeuten könne, zeigt Aristophanes, *aves* 439. 440 [2], wie denn auch Aquila, Symmachus, Theodotion gleichsam zur Verdeutlichung mehrmals *συνθήκη* statt des bei den LXX gewöhnlichen *διαθήκη* schreiben. Da nun ein Bundes- oder Vertragsverhältniss zwischen Jehova und Menschen offenbar nur von Jehova ausgehen kann, so bezeichnet das Suff. in בְּרִיתְךָ den hier in Rede stehenden Bund nicht als einen von Israel ausgehenden, von ihm mit Jehova abgeschlossenen, sondern als einen Israel eignenden Bund, welchen Jehova mit Israel abgeschlossen hat. Unter diesem Bunde ist aber nicht jener Vertragsschluss zwischen Jehova und Abraham (Gen. 17.) zu verstehen, durch welchen sich letzterer für seine eigene Person und seine gesammte Nachkommenschaft zur Beschneidung verpflichtete und welcher durch stete Beschneidung aller Neugeborenen aufrecht erhalten wurde (so z. B. Kimchi); denn bei der Beschneidung ist nur das Hinwegthun der Vorhaut

---

1) Gegen die gegnerische Argumentation v. Hofmann's, Schriftbew. I, 414.

2) In einem Etymologicum (bei Schleusner, *thes.* II, 89 *sq.*) heisst es: *Διαθήκη διττῶς ἐκφωνεῖται· ἡ μὲν ἐπὶ θνησκόντων, διατάξεως καὶ ἐντάλματος χαρακτῆρα φέρουσα· θατέρα ἐπὶ συνθηκῶν, ἐπὶ διαλλαγῇ πολεμίων, συνωμοσίαν ἔχουσα.*

bedeutungsvoll, nicht aber die dabei stattfindende Blutvergiessung, während dagegen der Prophet gerade in dem Blut, ohne welches der von ihm gemeinte Bund nicht gedacht werden kann, das Moment sieht, wodurch Jehova bestimmt wird, Israels Gefangene zu erlösen. Wir haben daher an jenen zwischen Jehova und Israel am Sinai vollzogenen Vertragsschluss zu denken (Ex. 24, 3—8, vgl. Hebr. 9, 15—20; Ps. 50, 5.), durch welchen sich Israel zur Befolgung des Gesetzes Jehova's verpflichtete und bei welchem der Vorgang mit dem Blute das eigentlich Bedeutsame war (so fast alle Ausleger) [1]. Indem Jehova dem Volke Israel durch das Gesetz seinen Willen kund gethan und an dessen Befolgung die Verheissung geknüpft hatte, dass Israel sein von ihm reich gesegnetes Eigenthumsvolk seyn solle, hatte sich Jehova dem Volke Israel hingegeben und ihm die Frage vorgelegt, ob es auf die göttlichen Propositionen eingehen und sich nun auch seinerseits Jehova hingeben wolle. Diese Frage beantwortet Israel mit Ja und verkörpert seine Antwort durch die Darbringung von Opfern. Indem nemlich Israel die Opferthiere, speciell deren Blut und die hierinnen wohnende Seele Jehova darbringt, wünscht es, dass Jehova diess so ansehe, als habe es sich selbst, seine eigene Seele ihm hingegeben und als sey es hiemit in das ihm von Jehova erbotene Bundesverhältniss eingetreten. Zum Zeichen nun, dass Jehova diese Selbsthingabe des Volkes, sein Eintreten

---

1) Das Blut des Passah (Kahnis, Dogm. I, 356) kann keinesfalls gemeint seyn, da das Passah keinen Bund zum Zwecke hatte. — Ueber den Bundesschluss und die Bundesopfer am Sinai sind zu vergleichen die Commentare von Knobel, Keil zu Ex. 24, 3 ff.; die Commentare von Bleek, (II, 2 S. 577) Ebrard, Delitzsch u. s. w. zu Hebr. 9, 15 ff.; Michaelis, mos. Recht §. 70; Winer, Realwörterbuch *s. v.* Bund; v. Hofmann, Weissagung I, 137; Schriftbew. II, 1 S. 428 ff. Bähr, Symbolik I, 420 ff.; J. H. Kurtz, das mos. Opfer S. 237 ff.; Gesch. des alten Bundes II, 295 ff.; der alttestamentliche Opfercultus S. 277 ff.; Keil, bibl. Archäologie I, 258 ff.; Oehler, Opfercultus in Herzog's Realencyklopädie X, 614 f.

in das Bundesverhältniss gnädig angenommen habe, lässt er nicht all das ihm gewidmete Opferblut, sondern nur die Hälfte davon an dem Altare als der Stätte seiner Gegenwart ausgiessen und befiehlt, mit der andern Hälfte das Volk zu besprengen; hiemit deutet er an, dass er das Volk forthin als ein solches ansehen wolle, das sich ihm ganz und gar hingegeben habe und in seinen Bund eingetreten sey, und das daher auch seiner Bundesgnade sich für immer versichert halten dürfe. Wegen des Blutes des mit Israel abgeschlossenen Bundes, d. i., weil er das Blut jener Bundesopfer Israels am Sinai angenommen hat und das Volk damit hat besprengen lassen und Israel infolgedess sein für immerdar in seinen Gnadenbund aufgenommenes Volk ist, muss Jehova auch jetzt seine Gnade gegen Israel walten lassen und die zerstreuten, gefangenen Glieder seines Volkes aus ihrer Gefangenschaft wieder erlösen. Darum bezeichnet er auch die Gefangenen Jsraels in V. 12 als Gefangene der Hoffnung und darum wird er sie dereinst auch wieder in die sichere Heimath zurückkehren heissen, mit dem Versprechen, ihre Leiden mit doppelter Herrlichkeit vergelten zu wollen. אֲסִירֵי הַתִּקְוָה (LXX: *δέσμιοι τῆς συναγωγῆς*, indem sie הַמִּקְוֶה lasen), sind nicht solche, welche von der Hoffnung in Fesseln und Banden geschlagen sind (Neumann), sondern Gefesselte, Gebundene, welche der Hoffnung angehören, zur Hoffnung in Verhältniss und Beziehung stehen, mit der Hoffnung unzertrennlich verbunden sind; Israels Gefangene dürfen auch in ihrer derzeitigen drückenden Gefangenschaft um des mit ihnen abgeschlossenen Bundes willen die sichere Hoffnung auf Errettung und Befreiung hegen. Vergl. die zu עֵין אָדָם in V. 1 angeführten analogen Beispiele des Gebrauchs eines Stat. constr. Das *ἅπ. λεγ.* בִּצָּרוֹן ist nicht, wie gewöhnlich geschieht, durch *Festung* zu übersetzen (so schon LXX: *ἐν ὀχυρώμασι*), noch auch, was sprachlich unbegründbar ist, mit Ewald durch *das Trockene*, sondern mit Hitzig, Maurer durch *steile Höhe* (cf. 11, 2; Deut. 1, 28; Jes. 2, 15 u. 14, 13—15), denn es steht hier dem בּוֹר in V. 11 gegenüber; die Höhe wird nemlich als unnahbarer, fester, sicherer Platz betrachtet im Gegensatz zur

Ebene oder Tiefe (Ps. 18, 34; 27, 5; 61, 3). Mit V. 12ᵇ wendet sich der Prophet von den Exulanten Israels zu dem ganzen in jener Zeit schwer gedrückten israelitischen Volk (לָךְ) und verheisst ihm eine frohe Zukunft. Unnatürlich ist es hier, wenn man mit Hitzig, Maurer גַּם von הַיּוֹם lostrennen und auf מִשְׁנֶה beziehen, und infolgedess הַיּוֹם מַגִּיד als Zwischensatz betrachten will: *sogar werde ich — heute verkündige ich es — Zwiefaches dir vergelten;* wozu sollte bei dieser Auffassung die Hervorhebung dienen, dass Jehova diess gerade heute verkündigt? Näher liegt es jedenfalls, גַּם mit הַיּוֹם in dem Sinne zu verbinden, dass Jehova auch heute noch wie in den Tagen der Vorzeit gegen Israel die gnädige Absicht hegt, ihm an Statt seiner Leiden ein doppeltes Maass der Herrlichkeit zuzuwenden. V. 12ᵇ sieht somit zurück auf einen früheren Ausspruch Jehova's der gleichen Inhaltes war, aber nicht auf Jes. 40, 2, wo der Sinn ist, dass Israel für alle seine Sünden Strafe im reichlichsten Maasse erfahren habe (vgl. Maurer und Knobel z. d. St.), sondern auf Jes. 61, 7. Man würde diese so naheliegende Beziehung nicht misskannt haben, wenn man nicht um jeden Preis die Annahme aufrecht erhalten wollte, dass Sach. 9—14 aus vorexilischer Zeit stamme. Aber gerade der nachexilische Sacharja liebt es, auf seine prophetischen Vorgänger sich zu beziehen, vgl. 1, 4. 12; 9, 13[1].

V. 13. Denn ich spanne mir Juda als Bogen und belege ihn mit Ephraim und schwinge deine Kinder, o Zion, wider deine Kinder, o Javan, und mache dich wie eines Helden Schwert. Dass Jehova gegen Israel solch gnädige Gesinnung hegt, wie V. 11 und 12 sie beschrieben, mag Israel daraus erkennen, dass er Israels Dränger, Javan, schwer zu züchtigen und dabei sogar Israels als seines Strafwerkzeuges sich zu bedienen gedenkt. Wie ein Kriegsheld, gewappnet mit Bogen, Pfeil, Lanze und Schwert, zieht Jehova wider Javan aus:

---

1) LXX übersetzen *καὶ ἀντὶ μιᾶς ἡμέρας παροικεσίας σου διπλᾶ ἀνταποδώσω σοι;* sie scheinen also gelesen zu haben וְתַחַת־יוֹם מָגוּר מִשְׁנֶה וגו'.

sein verderbensendender Bogen ist Juda, sein sicher treffender, todtbringender Pfeil Ephraim. קֶשֶׁת ist als Apposition zu יְהוּדָה zu ziehen (so schon LXX, Targum, Peschito, Vulgata); wollte man es als nächstes Object zu מִלֵּאתִי fassen (Ewald, Hengstenberg), so würde der Ausdruck דָּרַכְתִּי לִי יְהוּדָה allzu nackt und unvollständig seyn, während sich dagegen zu מִלֵּאתִי אֶפְרַיִם sehr leicht aus dem unmittelbar Vorhergehenden קֶשֶׁת ergänzt: *ich fülle* — ihn, den Bogen — *mit Ephraim*, nemlich als Pfeil [1]. Die Worte מִלֵּאתִי אֶפְרַיִם von dem Auflegen des Pfeiles auf den Bogen zu verstehen, ist jedenfalls viel einfacher und contextgemässer, als wenn man sie mit Hitzig nach 2 Kön. 9, 24 erklärt: ich fülle Ephraim als Bogen ein in die Hand d. i. ich fülle die Hand mit Ephraim als Bogen; denn bei dieser Erklärung würde man den Zusatz יָדִי oder בְּיָדִי (vgl. Ex. 28, 17) nur sehr ungern vermissen und ausserdem das Missverhältniss entstehen, dass sowohl Juda als Ephraim als Bogen gedacht wären [2] und ferner von dem Bogen Ephraim erst gesagt wäre, dass Jehova ihn zur Hand nehme, nachdem von dem Bogen Juda so eben gesagt war, dass Jehova ihn bereits gespannt habe. Ganz willkürlich sind die Erklärung des Targum: ich habe mit Stärke erfüllt das Haus Israel; Raschi's: ich habe die Hand Ephraims mit dem Bogen gefüllt; Kimchi's: ich habe Ephraim als Köcher mit Pfeilen gefüllt; Neumann's: ich habe Ephraim mit „mördlichen Pfeilen" reich versehen [3]. Die folgenden Worte werden gewöhnlich übersetzt: ich rege auf oder ich

---

1) Ueber die Redensart מִלֵּא קֶשֶׁת, welche im Hebräischen nicht weiter vorkommt, vgl. J. D. Michaelis, *Supplementa ad lexica hebr. p.* 1504.

2) Diess spricht auch gegen Schultens, *animadvers. phil. p.* 535 *sq.* und Gesenius, *thes. p.* 788ᵃ, welche den Ausdruck מִלֵּא הַקֶּשֶׁת als elliptische Redensart ansehen für מִלֵּא לְדֶרֶךְ הַקֶּשֶׁת.

3) Wunderlich ist das Missverständniss der Peschito, welche meint, V. 13 rede von einer gegen Israel feindseligen Bethätigung Jehova's, Jehova habe den Bogen gespannt gegen Israel, Pfeile aufgelegt gegen Ephraim.

erwecke deine Kinder, o Zion (so z. B. die alten Versionen; Hengstenberg, Neumann, Kliefoth); allein dann würde in diesen Worten die angefangene Vergleichung Israels mit Kriegsgeräthe, welche in den nächsten Worten: „und ich mache dich wie eines Helden Schwert“ jedenfalls wieder fortgesetzt wird, ohne Noth und am unrechten Orte in die eigentliche Rede übergehen; es wird daher richtiger seyn, mit Hitzig zu übersetzen: ich schwinge deine Kinder als Lanze; עוֹדֵר scheint nemlich ein vom Schütteln der Lanze häufig gebrauchtes Wort gewesen zu seyn, vgl. 2 Sam. 23, 18; 1 Chron. 11, 11. 20. — Jes. 10, 26. Auf contextwidriger Willkür dagegen beruht es, wenn Hitzig unter בָּנַיִךְ צִיּוֹן die im Lande der Javaniten als Sclaven wohnenden Kinder Zions verstehen will; denn dass die Kinder Zions als die jüdischen Sclaven im Lande der Kinder Javans zu denken seyen, kann aus dem Gegensatze zwischen den Kindern Zions und den Kindern Javans an u. St. nicht gefolgert werden, und die Stelle Joel 4, 6. 7 gehört, wie sich gleich zeigen wird, überhaupt nicht hierher. Die Kinder Zions sind vielmehr das gesammte, in den beiden ersten Gliedern des Verses in seine historischen Gegensätze Juda und Ephraim zerlegte, aber zugleich auch wieder von dem Propheten durch das Bild vom Bogen und Pfeil in seiner gottgewollten Verbindung geschaute Zwölfstämmevolk, welches an dem Zion seinen religiösen, theokratischen und darum wahren und unvergänglichen Einigungspunkt hat. Das ganze Bundesvolk schwingt Jehova wie einen scharfen Speer gegen Javan und macht es gegen sie wie ein von der starken und unermüdlichen Hand eines Helden geführtes schneidiges Schwert. Wer aber sind jene Kinder Javans, gegen welche Jehova vermittelst seines Bundesvolkes diesen mörderischen Krieg führt? Am Leichtesten machen es sich die älteren Ausleger, welche fast durchgängig die vorliegenden Verse allegorisch von der Ueberwindung der Heidenwelt durch das Christenthum deuten (z. B. Münster, Vatablus, Clarius) und unter יָוָן zwar nach dem gewöhnlichen hebräischen Sprachgebrauch Griechenland verstehen, diess aber wieder mit Berufung auf den neutestamentlichen Sprach-

gebrauch, besonders Stellen wie Röm. 1, 16; 1 Cor. 1, 22 (vgl. Drusius), als synekdochische Bezeichnung der Heidenwelt ansehen. Dass aber eine allegorische Deutung hier ganz am unrechten Orte ist, liegt auf der Hand. Abgesehen von dem haltlosen Einfall Flügge's (S. 25. 86–92), dass יָוָן bei den rein hebräischen Schriftstellern niemals Griechenland bedeutet habe, und speciell an u. St. das Land Damascus und Chamat bezeichne, so beziehen diejenigen Ausleger und Kritiker, welche den zweiten Theil Sacharja's in die vorexilische Zeit verlegen, unsere Stelle auf Joel 4, 6. Ohne auf den Streit einzugehen, ob Joel 4, 6 (u. Ez. 27, 19) unter יָוָן Griechenland oder eine Stadt Javan im südlichen Arabien, im Lande Jemen, zu verstehen sey, für welche letztere Ansicht die gewichtigsten Gründe sprechen (vgl. Credner und Hitzig z. d. St., Baur, der Proph. Amos S. 234), muss mit Hengstenberg behauptet werden, dass ein Bezug auf Joel 4, 6 oder das daselbst erwähnte Ereigniss ganz unannehmbar sey. Nach Joel gab es allerdings bei den Kindern Javans einzelne kriegsgefangene Sclaven aus Judäa; aber nicht Javan hatte diese Judäer zu Kriegsgefangenen und Sclaven gemacht, sondern vielmehr die Phönizier und Philistäer hatten es gethan; und wenn wir weiter noch Am. 1, 6. 9. herbeiziehen, so hatten die Philistäer und Phönizier die von ihnen gefangenen Judäer zunächst an die Edomiter verkauft, und erst von diesen waren sie in die Hände der Kinder Javans übergegangen. Nicht Javan also hatte sich zu Joels Zeit an Israel versündigt, sondern Phönizien und Philistäa. Wie wäre es nun denkbar, dass ein Prophet zu Joels Zeit, in welcher Javan weder durch die Geschichte noch durch die Propheten in eine nähere Beziehung zu Israel getreten war, Philistäa und Phönizien dagegen in die allernächste und die allerfeindseligste, — wie wäre es denkbar, dass ein Prophet in dieser Zeit das Gericht Jehova's mit Uebergehung von Phönizien und Philistäa[1]

1) Dass in V. 2–6 von einem Gerichte über die Philistäer und Phönizier aus ganz anderen Gründen die Rede ist, als weil sie sich zur Zeit des Usia an Juda versündigt hatten, siehe oben S. 44 f.

dem Volke Javans verkündigt[1], und dabei die Sache so dargestellt hätte, als ob mit der Ueberwindung Javans alle Fehde für Israel ein Ende hätte und ein Zustand steten Glückes anbräche? Zudem soll ja auch nicht die Zurückführung der nach V. 11 nur theilweise in die Gefangenschaft geführten Israeliten durch die Verheissung der Ueberwindung Javans begründet werden, sondern vielmehr das in V. 12ᵇ gegebene Versprechen, dem ganzen Volke Israel einen zwiefach erhöhten Stand des Glückes und der Herrlichkeit zu schaffen. Das ganze Volk Israel muss also von dem Propheten als unter der Zwingherrschaft Javans leidend gedacht seyn. Diess war aber in der vorexilischen Zeit niemals der Fall. Wollen wir nun nicht — wogegen nach dem jetzigen allgemeinen Urtheil die entscheidendsten Gründe sprechen — unseren Propheten mit Eichhorn, H. E. G. Paulus, Gramberg in die Zeit Alexanders oder die makkabäische Zeit herabrücken, so können wir uns der Annahme nicht entziehen, dass er die Weissagungen Daniels (Cap. 8, bes. V. 8—14. 21—25) im Auge hatte. Darnach sollte noch vor der Erscheinung des Messias ein griechisches Weltreich (יָוָן) aufkommen, von welchem das Volk Gottes die schwersten Drangsale zu erwarten hätte; aus diesen Drangsalen verheisst unser Prophet, hindeutend auf die makkabäischen Kämpfe und die darauf folgende messianische Zeit, eine Erlösung durch die Macht Jehova's[2].

V. 14—16. Und es wird Jehova über ihnen erscheinen, und wie der Blitz wird ausgehen sein Pfeil,

---

1) Joel richtet seine Drohweissagung nicht gegen die Kinder Javans, sondern gegen die Phönizier und Philistäer und verkündigt ihnen (4, 7. 8), dass Jehova die gefangenen Judäer aus ihrer Gefangenschaft wieder zurückführen und dann dafür Sorge tragen werde, dass die Kinder Phöniziens und Philistäa's von den Kindern Juda's an die Sabäer verkauft würden, um sie bei einem fernen Volke das Loos der Sclaverei erfahren zu lassen.

2) Hieronymus z. d. St.: *Hoc Judaei ad Machabaeorum tempora referunt, qui vicere Macedonas et sordidatum templum idololatria post trium et semis annorum spatium mundaverunt.*

und der Herr, Jehova, wird in die Posaune stossen, und wird daherschreiten in den Stürmen des Südens. Jehova der Heerschaaren wird sie schützen, und sie werden verschlingen und niedertreten Schleudersteine, und werden trinken, lärmen wie vom Weine, und werden voll werden wie die Opferschale, wie die Ecken des Altars. Und es wird sie retten Jehova, ihr Gott, an selbigem Tage — wie eine Heerde sein Volk; denn sie sind Kronsteine, schimmernd auf seinem Lande. Mit V. 14 geht die Rede Jehova's in Rede des Propheten über, welcher nun den Inhalt des Gotteswortes von V. 13 des Näheren ausführt; in V. 14 schildert er die Vorbereitung des Kampfes zwischen Israel und Javan, in welchem Jehova als der allmächtige Heerführer und Schirmherr Israels erscheint; V. 15 führt dann in das eigentliche Gewühl der Schlacht und des Kampfes ein, und V. 16 endlich beschreibt uns dessen Ausgang und Erfolg. In den Worten וַיהוָה עֲלֵיהֶם יֵרָאֶה V. 14 bezieht sich das Suff. von עֲלֵיהֶם nicht auf die Kinder Javans, so dass zu übersetzen wäre: Jehova wird wider sie erscheinen, sondern auf die einzelnen Glieder des von dem Propheten am Schlusse von V. 13 in וְשַׂמְתִּיךְ zuletzt erwähnten israelitischen Volkes: aus dem Himmel her erscheint er zum Schutz über ihren Häuptern. Jehova bleibt also bei dem beginnenden Kampfe nicht unthätig, sondern erscheint persönlich auf der Wahlstatt, um durch unmittelbares Eingreifen seinem Volke zum Sieg zu verhelfen. Er lässt ausgehen seinen Pfeil in einer Weise, wie ein rechter Blitz ausgehen muss; da in V. 14 die Schilderung eines Gewitters vorliegt, da der Pfeil Jehova's nur von seinem Blitz (Ps. 18, 15; 77, 18. 19; 144, 6; Hab. 3, 11), das Stossen in die Posaune nur von seinem Donner (Ps. 18, 14; 29, 3—9), und die Stürme des Südens, in denen er daherschreitet, nur von den Gewitterstürmen (Ps. 18, 11; Nah. 1, 3) verstanden werden können, so muss das כְּ in כַּבָּרָק als das sogenannte כְּ veritatis angesehen werden: wie der Blitz d. i. als ein rechter Blitz vgl. Jes. 1, 7; 13, 6; Ges. Lehrgeb. S. 846; *thes. p.* 649[a]. Der Prophet betrachtet den

von Jehova ausgehenden Blitz als einen von ihm abgeschossenen sicher treffenden Pfeil, vor welchem es kein Entrinnen gibt; den Donner Jehova's als das Signal, durch welches er die Schaaren seines Volkes zum Angriff befehligt (Hiob 39, 25) und wie durch ein Schlachtgeschrei die Feinde schreckt; die Gewitterstürme des Südens als die Macht, wodurch er die Feinde in alle Winde zerstiebt. Gerade in des Südens Stürmen [1] lässt der Prophet Jehova daherschreiten, weil die von Süden aus der weiten Wüste herkommenden Stürme und Gewitter die heftigsten in Palästina sind Jes. 21, 1; vgl. Hiob 37, 9. Wenn nun so das Gewühl der Schlacht begonnen hat, dann wird Jehova nach V. 15 die Glieder seines Volkes beschirmen, auf dass sie von ihren Feinden weder übermocht noch auch geschädigt werden; ja vielmehr wird Israel an seinen Feinden blutige Rache nehmen und sie vertilgen. Das Bild, unter welchem die Vertilgung der Feinde durch Israel dargestellt wird, ist grausig: gleich einem reissenden Löwen verschlingt Israel das Fleisch seiner Feinde und trinkt ihr Blut; nur an Num. 23, 24 hat dieses Bild eine Parallele. Ein so grässliches Bild für unmöglich haltend, wollte Grotius erklären: sie werden die Güter ihrer Feinde geniessen und mit der leichten Waffe der Schleudersteine sich dieselben (die Feinde) unterwerfen (LXX, Vulg.), sie werden ob der genommenen Rache berauscht seyn wie vom Weine und mit ihrer Feinde Güter so reich angefüllt seyn wie die Opferschalen und die Hörner des Altares mit Blut. Allein warum wäre der Genuss der feindlichen Güter vor der Unterwerfung der Feinde genannt? Was berechtigt, als Object zu וְאָכְלוּ die feindlichen Güter zu ergänzen? Wie wäre es natürlich, die Worte אַבְנֵי־קֶלַע als Accusativus instrumentalis zu dem als objectlos gefassten וְכָבְשׁוּ zu ziehen, — und was sich noch weiter alles gegen diese Erklärung einwenden lässt. Nur darüber kann man zunächst zweifelhaft seyn, ob אַבְנֵי־קֶלַע eigentlich von wirklichen Schleudersteinen zu verstehen sey (Umbreit), oder aber ob der Ausdruck vermittelst einer Metapher

1) LXX: *ἐν σάλῳ ἀπειλῆς αὐτοῦ* = (אֵימָתוֹ) בְּסַעֲרוֹת אֵימוֹ.

die Feinde bezeichne, insofern sie in Jehova's Augen so unwerth und geringgeschätzt sind, wie Schleudersteine oder Kiesel aus dem Bache, vgl. 1 Sam. 17, 40; 25, 29. Im ersteren Falle müsste man annehmen, dass das Niedertreten der Schleudersteine exemplificirend genannt sey statt des Abwehrens der feindlichen Waffen überhaupt. Dass es aber von dem Propheten wirklich so gemeint sey, muss schon darum als sehr zweifelhaft erscheinen, weil in einem Heere die Schleuderer nur eine sehr untergeordnete Waffengattung bildeten und daher die Schleudersteine nicht wohl geeignet waren, als Bild der feindlichen Waffen überhaupt gebraucht zu werden. Entschieden dagegen spricht aber das parallele Glied: *und werden trinken, toben wie vom Wein*; denn als das, was da von Israel getrunken wird, kann nach den letzten Worten: *und sie werden voll werden wie die Opferschale, wie die Ecken des Altars* nur Blut, und zwar das Blut ihrer Feinde verstanden werden. Darnach müssen denn in dem parallelen Gliede mit den Schleudersteinen, die da gegessen werden sollen, die Feinde gemeint seyn, vgl. 12, 6; Deut. 7, 16. Das Bild von den Schleudersteinen ist gebraucht, um zu dem in V. 16 beabsichtigten Bilde von den Kronsteinen, unter welchem Israel dargestellt wird, einen scharfen Gegensatz herzustellen. Wie also ein Löwe das ihm zur Beute werdende Thier zugleich mit seinen fletschenden Zähnen anfällt und mit seinen Tatzen niedertritt, ebenso wird auch Israel an seinen Feinden thun, als welche in Jehova's Augen wahre *homines abjecti* sind. Man hat hienach nicht nöthig, mit Hitzig anzunehmen, dass nach וְאָכְלוּ das Verbum וְכָבְשׁוּ nur zu dem Ende eingeschoben sey, um für das Object der unter dem Bilde von Schleudersteinen gedachten Feinde ein passendes Verbum zu gewinnen. Zwischen וְשָׁתוּ und הָמוּ fehlt in den meisten Handschriften und Ausgaben das verbindende ו consec., indem das ו consec. von וְשָׁתוּ infolge der sachlichen engen Verbindung beider Wörter auf הָמוּ noch fortwirkt; sehr viele Handschriften und manche Ausgaben lesen indess וְהָמוּ. Ueber כְּמוֹ־יָיִן in der Bedeutung: *wie vom Wein*, vgl. Ew. §. 221[a]; 282[e]. Unter זָוִיּוֹת (nur noch Ps. 144, 12; a. u. St. übersetzt es das Targum durch

כְּתַל, wogegen es Ex. 36, 29; Ez. 46, 21 das hebr. מִקְצֹעַ und 1 Kön. 7, 34; Jer. 31, 38 das hebr. פִּנָּה durch זְוִי oder זְוִיָה wiedergibt), von einem Sing. זָוִית mit ֶ impurum, bedeutet nach dem Arab. und Syr. zunächst die Ecke, den Winkel; dann aber, insofern hie und da bei Gebäuden die scharfkantigen Ecken vermieden und statt ihrer Ecksäulen errichtet wurden, nach Ps. 144, 12 auch diese. Darnach können denn auch unter זָוִיּוֹת מִזְבֵּחַ nicht die Hörner des Altars an sich, sondern nur die Ecken des Altars mitsammt ihren hörnerartigen Ausläufen verstanden werden. Schon bei den Schuld-, Fried- und Ganzopfern wurden die זָוִיּוֹת מִזְבֵּחַ mehr oder minder mit Blut genetzt, indem das Blut der geopferten Thiere rund um den Brandopferaltar gegen dessen Wände, und zwar nach jüdischer Tradition speciell gegen zwei Ecken desselben, geschwenkt wurde; noch mehr aber war diess der Fall bei den Sündopfern, bei denen die Hörner entweder des Brandopferaltars oder des Räucheraltars mit Blut bestrichen wurden; vgl. Lev. 1, 5. 11; 3, 2; 5, 9; 4, 6. 18. 30; **Mischna** Sebachim 5, 4 ff.; **Lund**, die alten jüdischen Heiligthümer S. 580 ff.; **Delitzsch**, Hebräerbrief S. 419; **Oehler** in **Herzog's** Realencyklopädie X, 629 [1]. — Als Erfolg dieses Kampfes wird in V. 16 angegeben, dass Jehova dadurch Israel an jenem Tage retten werde. Mit וְהוֹשִׁיעָם will weder gesagt seyn, dass Jehova seinem Volke in jenem Kampfe beistehen, noch dass er ihm darin den Sieg verleihen wolle — das erstere ist bereits in V. 14 hervorgehoben und das letztere in V. 15 —, sondern vielmehr, dass er Israel durch den Sieg, welchen er ihm an jenem Tage verleiht, aus der bisherigen Zwingherrschaft seiner Feinde erretten und befreien wird. Durch den Zusatz כְּצֹאן עַמּוֹ, zu

---

1) Als ein wahres Muster von verkehrter und geschmackloser Auffassung unseres Verses verdient die Uebersetzung von H. E. G. **Paulus** angeführt zu werden: „Wollen sie etwa essen, so mögen sie Schleudersteine in sich hineinstopfen; wollen sie etwa gierig trinken, wie wenn es Wein wäre, so sollen sie so, wie das Becken an den Ecken des Altars, voll werden.“

welchem יוֹשִׁיעַ zu ergänzen und in welchem עַמּוֹ nicht als Genitiv zu צֹאן, sondern als Objectsaccusativ zu betrachten ist, wird auf die Hirtentreue hingewiesen, welche Jehova in der Errettung seines Volkes offenbart: wie ein Hirte seine Heerde nicht den Raubthieren zur Beute werden lassen kann, so auch nicht Jehova sein Volk den Feinden. Er kann aber darum Israel nicht seinen Feinden zur Beute werden lassen, muss es vielmehr darum aus seiner Feinde Gewalt erlösen, weil Israel um des Verhältnisses willen, in welchem es infolge Jehova's Erwählung zu Jehova steht, in dessen Augen von höchstem Werthe ist. Wie die Feinde Israels, um ihren völligen Unwerth vor Jehova auszudrücken, als Schleudersteine bezeichnet werden, so werden die Israeliten zur Bezeichnung ihres überaus hohen Werthes mit Edelsteinen verglichen, dergleichen jeder Krone zur Zierde dienen (das Targum ungenau: כְּאַבְנֵי אֵיפוֹדָא). Zu dem Prädicat אַבְנֵי־נֵזֶר ergänzt sich als Subject aus dem Zusammenhang von selbst הֵמָּה *i. e.* עַמּוֹ, vgl. מַגִּיד in V. 12, wo ebenfalls erst aus dem Zusammenhang das Subj. ergänzt werden muss. Die folgenden Worte מִתְנוֹסְסוֹת עַל־אַדְמָתוֹ sind als Apposition zu אַבְנֵי־נֵזֶר anzusehen. Das Verb. נסס, eigentlich *hoch seyn*, geht über in die Bedeutung *weithin sichtbar seyn*, *strahlen*, *schimmern* (vgl. נֵס das hohe, mithin sichtbare Panierzeichen; נָצַץ *schimmern*, *blühen*); und in dieser letztern Bedeutung ist מִתְנוֹסְסוֹת hier zu fassen (Hitzig, Maurer, Ewald, Bunsen), da nicht abzusehen wäre, was das heissen solle, dass die Kronsteine auf dem Lande sich erheben: das Aufkommen und Gedeihen, wie Hengstenberg will, kann doch wohl schwerlich damit gemeint seyn, indem die Edelsteine ja nicht aus dem Boden zu wachsen pflegen. Indem aber zu *Edelsteine* noch der Zusatz *schimmernd auf seinem Lande* hinzutritt, wird an diesen Edelsteinen besonders auch die glänzende Aussenseite oder Erscheinung hervorgehoben, als welche von vorneherein Jedermann auf ihren inneren hohen Werth aufmerksam mache. Das Suff. von אַדְמָתוֹ bezieht sich nicht auf das Volk, denn sonst würde wegen des Plurals von אַבְנֵי־נֵזֶר מִתְנוֹסְסוֹת wohl auch das Suff. des Plurals אַדְמָתָם stehen, son-

dem auf Jehova. Manche Ausleger, wie Ewald, Umbreit, Neumann, betrachten אַבְנֵי־נֵזֶר als Subject, מִתְנוֹסְסוֹת dagegen als Prädicat, beziehen alsdann meist das Suff. von אַדְמָתוֹ — und dann allerdings am Naturgemässesten — auf עַמּוֹ und übersetzen: denn Kronsteine schimmern (erheben sich) auf seinem Lande. Diess wird dann etwa dahin verstanden, dass das ganze Land voller Diademsteine liegen werde, so dass ein Jeder sich solche aufheben und sich dadurch mit königlicher Herrlichkeit werde schmücken können, oder dahin, dass das Land, auf dem Jehova's Herde weidet, ein prachtvolles, königliches Ansehen erhalten werde. Allein erstere Auffassung wäre zu künstlich, um die richtige zu seyn, und letztere eignet sich nicht wohl zur Begründung der Aussage, dass Jehova sein Volk retten werde wie eine Herde.

V. 17. Denn wie gross ist seine Pracht und wie gross seine Schöne! Korn lässt Jünglinge aufsprossen und Most Jungfrauen. V. 17 rechtfertigt den Beisatz מִתְנוֹסְסוֹת עַל־אַדְמָתוֹ: glänzend ist die Erscheinung Israels, denn unsäglich gross ist seine Pracht und seine Schönheit. Ewald, Hengstenberg u. A. beziehen die Suffixa von טוּבוֹ und יָפְיוֹ auf Jehova, so dass der Prophet in V. 17 bewundernd Gottes Güte und Schöne priese. Allein nirgends im alten Testamente wird Jehova Schönheit zugeschrieben; und wenn auch, so würde doch a. u. St. der Zusammenhang keine Veranlassung zu deren Lobpreis bieten. Vielmehr beziehen sich die Suffixa auf das wieder in seiner Einheitlichkeit gedachte Volk Israel. Israels Pracht und Schönheit ist so gross, wie sie bei einem Volke seyn muss, bei dem der reichliche Genuss des nährenden Kornes den Jünglingen und der liebliche Trank des süssen, duftenden, noch ungegohrnen Mostes (תִּירוֹשׁ) den Jungfrauen das Daseyn gibt; daher die muskulöse Gedrungenheit der Jünglinge Israels und die zarte Schöne seiner Jungfrauen. Das Nomen טוּב bezieht sich hier nicht auf die Güte des inneren Wesens oder des Gemüthes, sondern auf die Güte der äusseren Erscheinung, die Schönheit, die Pracht des Aussehens, vgl. טוּב Hos. 10, 11; טוֹב Ex. 2, 2;

1 Sam. 9, 2. Zu dem Bilde des Hervorsprossens vgl. Ps. 72, 16. Zu מָה als einen Ausruf der Verwunderung einleitend vgl. Ew. §. 330 a.

Cap. 10.

V. 1. 2. **Bittet Jehova um Regen zur Zeit des Spatregens — Jehova macht die Wetterstrahlen und er wird den Regenguss ihnen geben, Gras einem Jeglichen auf das Feld. Denn die Teraphim haben Falsches geredet, und die Wahrsager haben Lug geschaut und träumen trügerische Träume, trösten mit Nichtigem; darum sind sie aufgebrochen wie eine Herde, leiden Unglück, da kein Hirte vorhanden ist.** Während Neumann, Kliefoth, der Kapiteleintheilung folgend, mit Cap. 10, 1 eine das ganze Kapitel umfassende neue Gedankenreihe anheben lassen, erkennt Hitzig wenigstens an, dass 10, 1. 2 und 10, 3 ff. innerlich nicht zusammenhangen, behauptet jedoch zugleich, dass 10, 1. 2 auch zum Vorhergehenden nicht integrirend sey. Ewald dagegen sieht die Verwandtschaft von 10, 1. 2 mit 9, 17 wohl ein, vereinigt aber 9, 17 — 10, 6 zu einem Gedankenkomplex; auch Hengstenberg, Umbreit sind von dem Zusammenhang von 10, 1. 2 mit dem Vorhergehenden überzeugt, ohne aber darum die beiden ersten Verse des zehnten Capitels von den folgenden abtrennen zu wollen. Das Richtige findet sich bei v. Hofmann (Schriftbew. II, 2 S. 603), welcher 10, 1. 2 als integrirenden Schluss zum Vorausgehenden ansieht; und dieser Meinung scheint man auch in frühester Zeit gewesen zu seyn, indem man mit 10, 3 eine offene Parasche beginnen, zwischen 9, 1 und 10, 1 aber keine Trennung eintreten liess. Der Prophet ermahnt nemlich in diesen Versen das Volk, in jener Zeit, da der auch in der Gegenwart immer noch vorhandene, und dereinst durch die Tyrannei Javan's sogar gesteigerte Zustand des Elendes vorüber und der 9, 17 verheissene Zustand neuen Segens eingebrochen seyn wird, sich nicht wieder, wie zur Zeit vor dem Einbrechen des jetzigen Unglücks, durch Wahrsagerei, Zauberei und Abkehr

von Jehova zu versündigen, sondern sich vielmehr in allen Anliegen vertrauensvoll an Jehova, seinen Gott, zu wenden, als welches die unerlässliche Bedingung sey, um sich Jehova's Gnade zu erhalten. So soll Israel z. B., wenn zur Zeit des Spatregens (im Monat März, vor Beginn der Getreideernte) Regen nöthig ist (Deut. 11, 14. 17; Jer. 3, 3; Joel 2, 23), diesen Regen sich von Jehova erflehen, und nicht durch Wahrsagerei sich darüber Gewissheit zu verschaffen suchen, ob der ersehnte Regen nicht ausbleiben werde. Gerade das rechtzeitige Eintreffen des Spatregens gebraucht der Prophet als Beispiel eines Anliegens, in welchem Israel sich an Jehova wenden soll, weil ohne das rechtzeitige Eintreffen desselben das Getreide und der Most, dem nach 9, 17 Israels kraftvolle, blühende Jugend ihren Ursprung verdankt, nicht gedeihen kann.[1] Zur Begründung dieser Ermahnung weist der Prophet darauf hin, dass Jehova um Regen zu bitten allein natürlich und vernünftig sey, da Jehova es ist, der die Wetterstrahlen oder Blitze schafft, welche (besonders in der Zeit des Spatregens) dem Regen vorausgehen und seine Vorboten sind. Weiter gibt der Prophet zur Begründung seiner Ermahnung eine Verheissung, in welcher aber, wohl veranlasst durch den allgemeinen Satz ה׳ עֹשֶׂה חֲזִיזִים, Israel nicht mehr unmittelbar angeredet ist (לָהֶם); die Lesart לָכֶם statt לָהֶם ist offenbar nur Erleichterung. Dass לָהֶם sich nicht auf חֲזִיזִים beziehe (Neumann), geht mit Sicherheit daraus hervor, dass לָהֶם durch das folgende לְאִישׁ, was offenbar nur von dem einzelnen Israeliten verstanden werden kann, individualisirt wird. Bittet nun Israel Jehova um Regen, so wird er ihm Regen gewähren, und zwar Regen des Gusses d. i. reichlich strömenden Regen (vgl. אַדְמַת־עָפָר

1) Ohne irgend eine Berechtigung aus dem Zusammenhange ist es, wenn Kliefoth unter der Ernte, welcher der hier gemeinte Spatregen noch vorausgehen muss, vermittelst allegorischer Deutung die Ankunft des Messias versteht und demgemäss den Spatregen selbst von den geistlichen Gütern und Gaben erklärt, durch deren Empfang von Jehova Israel allein geschickt werden kann, den zu ihm kommenden Messias gebührend zu empfangen.

Dan. 12, 2; מַיִם הַיָּיִן Ps. 40, 3), und eben damit wird er einem Jeden Kraut geben auf das von ihm bestellte, nun aber des Regens bedürftige Feld. Mit עֵשֶׂב sind nicht blos die *herbae* für das Vieh, sondern auch die *olera* für den Menschen gemeint, ja sogar auch das Getreide, welches zur Zeit des beginnenden Spatregens von den *herbis* und *oleribus* noch nicht verschieden ist, vgl. Ps. 104, 14; Gen. 1, 29 (gegen Hengstenberg). Sich in seinen Anliegen an Jehova zu wenden, solt Israel nach V. 2 durch die Erwägung der Thatsache sich bestimmen lassen, dass, als es sich früher an die todten Götzenbilder und an die Wahrsager wandte (1 Sam. 15, 23; 2 Kön. 23, 24; Jer. 27, 9. 10; 29, 8. 9), es doch nur getäuscht und zur Strafe für seine frevelhafte Vernachlässigung Jehova's in das gegenwärtige Elend gestürzt wurde. Die Etymologie des Wortes תְּרָפִים ist noch völlig unaufgehellt (die verschiedenen Ableitungsversuche sind zusammengestellt von Rödiger in Ges. *thes. s. v.* תָּרַף) und daher auch nicht mit Sicherheit zu entscheiden, wesshalb das Wort nur im Plural vorkommt (doch vgl. Ges. §. 108, 2 b). Gewöhnlich versteht man darunter Penaten oder Laren, sogenannte Hausgötter. Allein wo wir etwas Näheres über die Bedeutung der Teraphim erfahren (so a. u. St.; Ez. 21, 21), erscheinen sie nicht als Schutzgötter, sondern als Orakelgötter (vgl. auch die Zusammenstellung mit dem Ephod Richt. 17, 5; 18, 14; Hos. 3, 4; LXX a. u. St. *οἱ ἀποφθεγγόμενοι*, Hos. 3, 4 *δῆλοι* oder *δῆλα*). Es waren Götzenbilder theils von menschlicher Gestalt und Grösse (1 Sam. 19, 13. 16)[1], theils aber auch viel kleiner (Gen. 31, 34), welche Israel aus seiner götzendienerischen (Jos. 24, 2) aramäischen Heimath nach Kanaan mitgebracht hatte (Gen. 31, 19; Ez. 21, 21) und gegen deren Dienst und Gebrauch die Gottesfürchtigen von den Zeiten Jakobs an bis auf Josia und Sacharja fortwährend ankämpften (Gen. 35, 2—4; 1 Sam. 15, 23; 2 Kön. 23, 24).[2] Bezüglich der beiden letzten Verba des ersten Hemi-

1) Die jüdischen Fabeln über die Bereitung und das Aussehen der Teraphim vgl. bei Buxtorf, *lex. talm. p.* 2660 *sq.*

2) Aus der Erwähnung der Teraphim bei unserem Propheten lässt

stichs ist das Subject zweifelhaft; LXX, Hitzig, Ewald, Umbreit, Hengstenberg, Neumann betrachten als solches חֲלֹמוֹת, was aber selbstverständlich nicht mit der Vulgata durch *somniatores*, sondern nur durch *Träume* übersetzt werden darf: *die Träume reden Trug, trösten mit Nichtigem.* Allein hiegegen spricht, dass das Subject חֲלֹמוֹת keinen Artikel haben würde, während doch die vorausgehenden Subjecte damit versehen sind; wenn Hitzig versichert, dass den bei dem Subjecte חֲלֹמוֹת fehlenden Artikel das Object הַשָּׁוְא nur der Abwechslung wegen bei sich habe, so ist diess um so unglaublicher, als er bei dem parallelen Object הֶבֶל wieder fehlen würde. Es wird daher richtiger seyn, mit Kliefoth zum Subject auch der beiden letzten Verba des ersten Hemistichs הַקּוֹסְמִים zu machen, so dass die leblosen Teraphim und die lebendigen Wahrsager als die beiden Arten von Stützen erscheinen, auf welche Israel sich bisher verliess und von denen es immer getäuscht wurde. Die Verba יְדַבֵּרוּ und יְנַחֵמוּן stehen im Imperf., um hervorzuheben, dass das durch sie Ausgesagte wie vordem, so auch jetzt und immerdar stattfindet. Das Trösten mit Nichtigem ist davon zu verstehen, dass die Wahrsager eine natürlicherweise geahnte oder von Jehova's Propheten in Aussicht gestellte unheilvolle Zukunft als nicht bevorstehend bezeichneten, gleichwie auch ihre lügnerischen Gesichte und ihre trügerischen, nichtigen Träume dem Volke immer eine heilvolle Zukunft vormalten. Weil nun aber jene Stützen, auf welche, statt auf Jehova, Israel sich verliess, nur Lug und Trug redeten und hiedurch Israel zu eitel Verkehrtheiten veranlassten, so musste das Volk auch die herben Früchte des Vertrauens auf solche trügerische Stützen kosten, es musste aus seiner Heimath in ein fremdes Land aufbrechen wie eine Herde, welche der Käufer von der gewohnten Weide weg zur Schlachtbank hintreibt, und darum muss es auch jetzt noch Unglück

---

sich schon desshalb kein Schluss ziehen auf ein vorexilisches Zeitalter desselben, weil er das Orakeln der Teraphim deutlich in eine frühere Zeit verlegt.

leiden[1] (das Imperf. יענו bezeichnet ähnlich wie die Imperf. ידברו und ינחמון das, was auch in der Gegenwart noch stattfindet), indem kein Hirte vorhanden ist, der sich seiner annähme; denn Israel hat zur Zeit keinen König mehr, wie David gewesen, welcher ein Hirte seines Volkes war und dessen Führung und Obhut es getrost vertrauen konnte, vgl. Num. 27, 17; Jer. 23, 4; Ez. 34, 23; 37, 24. Aber nicht blos der Mangel an einem guten König, sondern der Mangel an jeglichem Könige scheint durch die Worte כי אין רעה, wofür die LXX (*διότι οὐκ ἦν ἴασις*) wohl כי אין רפה gelesen haben, ausgedrückt werden zu sollen, so dass auch durch diese Worte die vorliegende Weissagung in die nachexilische Zeit versetzt wird. Zu der Behauptung (Hitzig, Maurer), dass V. 1 und 2 von Ephraim handle, dessen Wegführung in das Exil Hitzig trotzdem als zur Zeit des Propheten noch bevorstehend betrachtet, ist im Zusammenhang gar kein Grund vorhanden; denn Subject zu נסעו und יענו können nur dieselben seyn, auf die sich das Suffix von עליהם und die Ermahnung שאלו in V. 1 bezog: diese sind aber nach 9, 11—17 das gesammte aus Juda und Ephraim bestehende Israel. Das Verbum נסע (*scl.* יתר) bedeutet nicht *umherirren* (Luther), sondern *aufbrechen*, *fortziehen*, *wandern*.[2]

Fassen wir nun den Inhalt der zweiten Hälfte des Abschnittes 9, 1 — 10, 2 oder den Inhalt von 9, 9 — 10, 2 zusammen, so beschreibt der Prophet in diesen Versen, in welcher Weise Jehova das bereits 9, 8 angekündigte Heil beschaffen werde, nemlich zunächst in der Weise, dass er den König Messias kommen lässt, welcher ein Reich des seligsten Friedens gründet, das sich über

---

1) Ohne Noth will H. Grätz (in Frankel's Monatsschrift für Gesch. u. Wischft. des Judenth. 1861 H. 1 S. 27) יענו in ינעו, *sie werden hin und hergeworfen* umsetzen.

2) In den Handschriften und gewöhnlichen Ausgaben der LXX findet sich נסעו a. u. St. übersetzt durch *ἐξηράνθησαν, sie wurden vertrocknet.* Statt dieses sinnlosen *ἐξηράνθησαν* ist aber, wie auch Schleusner dafür hält, mit der Complutensischen Polyglotte zu lesen: *ἐξήρθησαν*.

die ganze Welt erstrecken wird (9, 9. 10). Von diesem Gipfelpunkt des Heiles aus geht dann der Prophet in 9, 11—17 rückwärts und verkündigt, was Jehova an Israel noch thut, bevor jenes absolute Heil in der Person des Messias erscheint, und in welcher Weise er es ermöglicht, dass das messianische Heil dem Volke Israel, und zwar dem ganzen Volke, zu Gute kommen könne. Er wird nemlich auch den Rest der Gefangenen Israels in die Heimath zurückführen und dem auch in der Gegenwart noch vorhandenen politischen Druck, welcher sich nach der Weissagung unter der Gewaltherrschaft Javan's sogar noch bis in's Unerträgliche steigern wird, ein Ende machen. Eine Erfüllung fanden diese Weissagungen durch die Heimkehr einer grossen Exulantenschaar unter Esra, durch die noch in geschichtliches Dunkel gehüllte Heimkehr derjenigen Juden, welche sich in Galiläa ansiedelten[1], und durch die Kämpfe der Makkabäer gegen die griechisch-seleucidische Tyrannei. Der Blick auf den hiedurch für Israel herbeigeführten Zustand des Glückes und Segens veranlasst dann den Propheten, Israel in 10, 1. 2 zu ermahnen, dass es doch diesen von seinem Gotte ihm auf's Neue beschafften Segen nicht selbst wieder durch Abfall von Jehova zerstören möge.

Cap. 10, 3—12. **Die Rettung Ephraims.**

V. 3. 4. Ueber die Hirten ist mein Zorn entbrannt und über die Böcke halte ich Heimsuchung, denn es sucht Jehova der Heerschaaren heim seine Herde, nemlich das Haus Juda, und macht sie wie sein herrliches Ross im Kampf; von ihm wird Ecke, von ihm wird Nagel, von ihm wird Kriegsbogen, von ihm wird ausgehen jeglicher Anführer zumal. Der in diesen Versen

1) Vgl. auch Hieronymus zu Cap. 10, 11: *Narrant Hebraei, captivum populum Judaeorum non solum in Medos et Persas, sed in Bosphorum quoque et septentrionalem plagam ab Assyriis atque Chaldaeis esse translatum, et postea eos ex parte revocatos, Dei eos ad se convertente clementia.*

beginnende Abschnitt schliesst sich eng an den unmittelbar vorhergehenden an, indem er von der in 10, 2 ausgesagten Gegenwart Israels, in welcher Israel eines eigenen treuen Hirten entbehrt und unter die trübsalsreiche Botmässigkeit fremder Gewalthaber gerathen ist, seinen Ausgang nimmt und mit einer Drohung gegen diese Gewalthaber beginnt (V. 3ᵇ); dessgleichen hangt dieser neue Abschnitt mit dem vorausgehenden auch sachlich insofern innig zusammen, als auch er von Israels heilwärtiger Zukunft handelt, ist aber insofern auch wieder von ihm verschieden, als er nur Ein Moment dieser Heilszukunft herausgreift und zur Darstellung bringt. In 9, 11 war verheissen worden, dass, wenn Jehova das schliessliche Heil Israels beschafft, auch für die zur Zeit noch gefangenen Glieder des erwählten Volkes die Erlösung angebrochen seyn werde. Zur Zeit Sacharja's nun befand sich noch ganz Ephraim in der Gefangenschaft, während von Juda wenigstens ein Theil bereits wieder zurückgekehrt war, freilich auch so immer noch unter fremdländischer Herrschaft stand. Auf Grund dieser Verhältnisse weissagt Sacharja, dass Jehova die fremdländische Obrigkeit seines Volkes seinen Zorn fühlen lassen werde, dass er Juda eine eigene Obrigkeit geben, es kriegstüchtig machen und hiedurch in den Stand setzen werde, für die Befreiung seines Brudervolkes Ephraim zu kämpfen, und dass alsdann das inzwischen in der Fremde stark vermehrte Ephraim wieder in die Heimath zurückkehren und reich gesegnet werden solle. — Zunächst wird es sich nun aber fragen, ob unter den Hirten und Böcken in V. 3 wirklich die fremden Gewalthaber Israels, ausländische Fürsten und Könige zu verstehen seyen. An und für sich sind die Hirten und die Böcke, welche der Herde als Leithämmel vorausgehen und sie anführen (Jes. 14, 9), bildliche Bezeichnung derer, welche Regenten oder einflussreiche Führer eines Volkes in irgend welcher Beziehung sind.[1]

---

1) Da die Böcke hier neben den Hirten und im Parallelismus mit ihnen gegenüber der Herde genannt sind, so ist עַתּוּדִים nicht mit Hitzig nach Ez. 34, 17. 21 von den Reichen, Mächtigen und

Daher können als Hirten und Böcke ebensowohl ausländische (Jes. 14, 9; 44, 28; Jer. 6, 3 ff.; 25, 34—36; 49, 19; Nah. 3, 18) als einheimische Regenten, wie auch Propheten oder Priester (Jer. 2, 8; 17, 16; 23, 1 ff.; Ez. 34, 2 ff.) bezeichnet werden. Ist nun die Gegenwart des Propheten, wie Cap. 9, 1—10, 2 hinlänglich gezeigt hat, die nachexilische Zeit, so können unter den Hirten und Böcken, über welche Jehova ob seines Erbarmens gegen seine Herde Juda Heimsuchung hält (פָּקַד sq. עַל nur im schlimmen, feindseligen Sinne), weder einheimische Fürsten und Regenten aus des Volkes eigener Mitte verstanden werden, denn Israel hatte damals keine selbstständigen politischen Führer mehr und die abhängigen, wie Serubabel, waren damals weit davon entfernt, sich so versündigt zu haben, dass der Prophet ihnen Jehova's Zorngericht hätte verkündigen müssen; noch auch können Priester und Propheten darunter verstanden werden, denn nach allen Nachrichten, die wir besitzen, entsprachen diese ja in jener Zeit dem Willen Jehova's.[1] Sonach bleibt nur übrig, mit Hengstenberg, Kliefoth — wenngleich aus anderen Gründen — die Hirten und Böcke von den heidnischen Gewalthabern und Heerführern zu erklären, unter deren Botmässigkeit und Herrschaft Israel, das immer noch keinen eigenen Hirten wieder gewonnen hat (vgl. V. 2), auch zu des Propheten Zeit noch steht. Jehova's Zorn haben diese Israel knechtenden heidnischen Regenten verdient, weil sie so unbarmherzig gegen Israel gewesen sind (Jes. 47, 6) und auch dann noch nicht von der Bedrückung Israels abliessen, als Jehova das Ende der Knechtschaft seines Volkes gekommen sehen wollte. Der Grund, weshalb Jehova jetzt über

---

Gewaltthätigen unter der Herde, sondern nach Jes. 14, 9 von den Führern der Herde zu verstehen.

1) Fast alle neueren Ausleger, auch Neumann, denken an die Fürsten, Priester und Könige Israels. Wenn Stähelin, Einl. S. 326, aus Neh. 5 u. 6 erweisen zu können glaubt, dass die Vorsteher Israels zu jener Zeit wegen ihres Eigennutzes Tadel verdienten, so ist dabei ausser Acht gelassen, dass Nehemia einer bedeutend späteren Zeit angehört als Sacharja.

die Führer und Regenten der Völkerwelt, hiemit zugleich aber auch über die Völkerwelt selbst, Heimsuchung hält, ist der, dass er jetzt seine Herde, das Haus Juda heimsucht d. i. dem Hause Juda seine Huld und Gnade zuwendet und so es aus all seiner bisherigen Trübsal erlöst. In diesem Begründungssatze gebraucht der Prophet wieder das Verb. פָּקַד — aber mit dem Accusativ, bei welcher Construction es meist in günstigem Sinne steht — nicht blos um ein Wortspiel hervorzubringen, sondern auch um darauf hinzudeuten, dass ein gnädiges Sichhinwenden Jehova's zu seinem Volke zur Zeit nicht denkbar sey ohne Zornheimsuchung seiner Unterdrücker. Aber nicht blos wird Jehova das Haus Juda durch seine Heimsuchung von allem Druck erlösen, sondern er wird es auch gegen seine eigenen Unterdrücker und die Unterdrücker seines Brudervolkes Ephraim, somit gegen die Weltvölker, in den Kampf führen, um auch Ephraim zu erlösen, vgl. V. 6. Darum macht er Juda so stark, so muthig und so kampfbegierig, wie das prächtige Schlachtross Jehova's in jedem Kampfe gegen dessen Feinde ist. Nur von einer Heimsuchung Juda's, und nicht zugleich auch Ephraims ist in V. 3 die Rede, weil die Vollendung der Erlösung und Befreiung Juda's, welches in der Jerusalemischen Kolonie bereits wenigstens einen Anfang der Erlösung besitzt, weiterhin das Mittel werden soll, um auch Ephraims Erlösung zu bewirken. Daher setzt denn auch V. 4 die Beschreibung davon fort, wie Jehovah durch Verleihung der rechten Führer und Waffen sein Volk Juda kriegstüchtig und wohlgerüstet macht zum Kampfe wider seine und Ephraims Feinde. Auf Jehova nemlich (Hitzig, Umbreit) und nicht auf das Haus Juda's (Theodorus Mopsv., Hengstenberg, Neumann, Kliefoth) geht das Suff. von מִמֶּנּוּ: denn einmal liegt es von vornherein am Nächsten, das singularische Suffix in מִמֶּנּוּ auf eben den zu beziehen, welcher mit dem singularischen Suffix des unmittelbar vorhergehenden הוֹדוֹ gemeint ist, während dagegen, wenn das Suffix von dem Hause Juda's zu verstehen seyn sollte, wohl ebenso das Suff. des Plurals מֵהֶם gebraucht wäre, wie in אוֹתָם V. 3 und in יַחְדָּו V. 5 der Pluralis steht; und dann würde auch der Sinn des

Ausdruckes *von Juda geht aus* oder *kommt her der Kriegsbogen* ziemlich schwer zu enträthseln seyn, wenn damit, wie doch offenbar am Tage läge, etwas anderes gesagt seyn sollte, als dass Juda selbst sich sein kriegerisches Geräthe verfertigen werde. Also nicht dass Israel fortan einheimische Führer und Waffen habe (Jer. 30, 21), besagt V. 4, sondern dass Jehova selbst ihm die rechten Führer und die rechten Waffen in dem beginnenden Kampfe verleihen werde, vgl. Hos. 8, 4. Die Ausdrücke פִּנָּה und יָתֵד, welche von den LXX (ἀπ' αὐτοῦ ἐπέβλεψε καὶ ἀπ' αὐτοῦ ἔταξε) irrig als Verbalformen angesehen wurden, fassen wir nun aber nicht mit Umbreit als Bezeichnung dessen, wodurch Haus und Zelt, deren ersterem der Eckstein, deren letzterem der Pflock nicht fehlen darf, Bestand und Festigkeit gewinnt, so dass die vier ersten Worte von V. 4 besagen würden, Jehova werde in Juda einen gesicherten Zustand im Frieden beschaffen: denn dass hier nur von der Herstellung der rechten Kriegstüchtigkeit und Kriegsbereitschaft in Juda die Rede seyn könne, zeigt der Zusammenhang, vgl. die letzten Worte von V. 3 und die nächsten von V. 4 und V. 5. Wir betrachten daher mit den meisten Auslegern beide Ausdrücke als metaphorische Bezeichnung eines Fürsten oder Anführers. Wie nemlich die einzelnen Seitenwände eines Hauses in der sie verbindenden Ecke ihre Einigung und ihren Halt gewinnen, so hat ein Volk in seinem Fürsten, ein Heer in seinem Führer seinen einigenden und verbindenden Mittelpunkt und Halt (Jes. 19, 13). Gleicher Bedeutung ist auch das Bild vom Nagel, יָתֵד (Jes. 22, 23. 24): wie nemlich der Nagel die Geräthe, welche an ihm aufgehängt werden, hält und trägt, auf ihm also alle Last ruht, ebenso ist auf den Fürsten oder Führer alle Last der Fürsorge für das Volk oder das Heer geworfen, an ihm hangt Alles, auf ihm liegt Alles. Wenn von Jehova auch der Kriegsbogen herkommt, so will hiemit gesagt seyn, dass Jehova seinem Volke Juda auch die rechten, siegverleihenden Waffen in die Hände geben werde. Das zweite Hemistich von V. 4 besagt nun in eigentlicher Rede, dass jeder Anführer, den Juda zu jener Zeit in seinem Kampfe gegen die Völkerwelt haben wird,

von Jehova ihm gegeben seyn werde: Mit נֹגֵשׂ, eigentlich *Antreiber*, wird zwar gewöhnlich der feindselige Bedränger, der Frohnvogt bezeichnet, vgl. 9, 8, hier jedoch, wie auch Jes. 60, 17 und wohl auch Jes. 3, 12, steht es ohne den Nebenbegriff des Harten und Gewaltsamen von dem, dessen ordnungs- und berufsmässige Pflicht es ist, das Volk zu bestimmten Leistungen anzuhalten, somit von dem Befehlshaber oder Anführer; im Aethiopischen ist *něgus* geradezu Namen des Königs. Um hervorzuheben, dass alle Befehlshaber, die Israel in jenen Kampf führen, ohne Ausnahme von Jehova gesetzt seyn werden, wird noch יַחְדָּו beigefügt, gleich als wäre nicht das individualisirende כָּל־נוֹגֵשׂ, sondern ein zusammenfassendes כָּל־הַנֹּגְשִׂים vorausgegangen.

V. 5. Und sie werden seyn wie Helden, niedertretend in den Koth der Gassen im Kampfe, und sie werden kämpfen, denn Jehova ist mit ihnen, und zu Schanden werden die da auf Rossen reiten. In der Weise, wie der Schluss von V. 3 und der 4. Vers ausgeführt haben, zum Kampfe vorbereitet und zugerüstet, wird das Haus Juda's seyn gleich Helden, wird seine Feinde vernichten. Subject zu וְהָיוּ können nicht die in V. 4 genannten vier Nomina seyn, da vom Kriegsbogen doch unmöglich gesagt werden kann, er sey wie ein Held; vielmehr ist Subject das Haus Juda's (V. 3) [1]. Zweifelhafter dagegen kann man seyn, ob בּוֹסִים zweites Prädicat zu וְהָיוּ oder Apposition zu כְּגִבֹּרִים sey, denn keinesfalls ist es als erstes und einziges Prädicat zu וְהָיוּ zu beziehen, so dass כְּגִבֹּרִים nur als nähere Erklärung zu בּוֹסִים figurirte und zu übersetzen wäre: *sie werden wie Helden* (d. i. heldengleich, nach der Weise von

---

1) Ganz verfehlt ist jedenfalls die Uebersetzung Neumann's: „und es sind wie Helden geworden, die im Gassenkoth hertreten im Kampfe"; Neumann scheint hienach בּוֹסִים als Subject zu וְהָיוּ betrachten zu wollen (anders dagegen in seiner Auslegung); allein abgesehen davon, dass die unvermittelt auftretende Bezeichnung des Subjects (der kämpfenden Judäer) als „im Gassenkoth hertretende" ziemlich unmotivirt wäre, so dürfte auch der Artikel vor בּוֹסִים nicht wohl fehlen.

Helden) *niedertretend seyn u. s. w.* (so, wie es scheint, Ewald): diess würde wenigstens nach gewöhnlicher Structur lauten: וְהָיוּ בּוֹסִים בְּטִיט חוּצוֹת בַּמִּלְחָמָה כְּגִבֹּרִים. Hitzig, Kliefoth u. A. fassen בּוֹסִים als erklärende Apposition zu גִּבֹּרִים: *wie Helden, die da niedertreten u. s. w.* Die grammatische Möglichkeit dieser Fassung liegt ausser allem Zweifel (vgl. z. B. Ps. 78, 65). Indessen scheint es doch natürlicher zu seyn, בּוֹסִים als zweites Prädicat anzusehen, näher: als Angabe des Tertium comparationis zwischen Juda und einem Helden: *sie werden seyn wie Helden, nemlich niedertretend u. s. w.* (so wohl Umbreit); der Gebrauch des Particips בּוֹסִים statt des Verbum finitum soll das Habituelle solchen Thuns hervorheben (Neumann). Die Form בּוֹסִים ist nemlich ein Particip Act. Kal von בּוּס statt בָּסִים (aus בָּוֵס), wobei der *a*- Laut sich in den *o*- Laut getrübt hat, vgl. 2 Kön. 16, 7; Ez. 32, 30; Ew. §. 151^b; Olsh. §. 164^d. Gewöhnlich gibt man dem Verbum בּוּס a. u. St. intransitive Bedeutung: *hintretend auf den Koth der Gassen*, wo dann entweder *Koth der Gassen* metaphorische Bezeichnung der Feinde seyn (Hengstenberg) oder der ganze Ausdruck nur das starke Auftreten des Beherzten (Hitzig) oder die Verachtung des Kriegsgetümmels, welches für Juda nicht mehr als Koth auf den Gassen sey (Neumann), ausdrücken soll. Beides aber ist gleich unwahrscheinlich, und die Erklärung: sie werden ihre Feinde niedertreten wie Koth der Gassen, ist völlig unmöglich, da es in diesem Falle כְּטִיט statt בְּטִיט heissen müsste. Um einen zusammenhangsgemässen und grammatisch unanfechtbaren Sinn zu erhalten, braucht man nur בּוּס in seiner sonst durchweg üblichen transitiven Bedeutung zu belassen: sie werden in dem Kampfe niedertreten in den Koth der Gassen neml. alles was sich ihnen entgegenstellt (Ch. B. Michaelis). Zur Uebernahme und Durchführung jenes Kampfes wird den Judäern Muth und Beharrlichkeit die Gewissheit verleihen, dass Jehova mit ihnen ist, d. h., dass Jehova selbst zu diesem Kampfe sie veranlasst hat und in demselben sie stärkt. Und so müssen denn ihre Feinde zu Schanden werden. Als auf Rossen Reitende werden die Feinde Israels bezeichnet, weil es

im Verhältniss zu dem schon an und für sich (Deut. 17, 16; 1 Kön. 10, 25. 28), insbesondere aber in den traurigen Zeiten des Propheten an Pferden armen Israel eine characteristische Eigenthümlichkeit der Heerschaaren sämmtlicher Israel befeindender Weltvölker war, dass sie eine stattliche und treffliche Reiterei besassen (Ex. 15, 1; Deut. 17, 16; 1 Kön. 10, 28; Jer. 46, 4; Jes. 21, 7; 36, 8; Dan. 11, 40. — Ps. 20, 8). Das Hiphil הוֹבִישׁוּ ist auch hier, wie gewöhnlich, nicht in activer Bedeutung zu fassen: *sie machen zu Schanden*, sondern in passiver: *es werden zu Schanden.*

V. 6. 7. Und ich werde stärken das Haus Juda's und das Haus Joseph's werde ich retten und werde sie zurückbringen, denn ich habe mich ihrer erbarmt, und sie werden seyn, wie wenn ich sie nicht verworfen hätte, denn ich, Jehova, bin ihr Gott und werde sie erhören. Und es wird Ephraim wie ein Held werden, und es wird sich freuen ihr Herz wie vom Weine, und ihre Kinder werden es sehen und sich freuen; jubeln soll ihr Herz über Jehova. Gleich als könnte er von jenem siegreichen Kampfe nicht loskommen, bemerkt der Prophet nochmals, dass Jehova das Haus Juda's in jenem Kampfe stärken und ihm den Sieg verleihen werde. Dass diess nicht von einer Versetzung in starken, heldenmässigen Zustand abgesehen von jenem Kampfe oder nach Vollendung desselben gemeint sey, geht daraus hervor, dass auch im Folgenden (vgl. V. 7. 11. 12) noch von diesem Kampfe, insofern nemlich auch Ephraim sich daran betheiligen wird, die Rede ist. Wenn nun an die Aussage, dass Jehova in dem Kampfe gegen die Weltvölker, welcher nach dem Bisherigen einstweilen allein von dem Hause Juda's geführt wird, dem Hause Juda's Kraft und Stärke verleihen werde, sofort die weitere Aussage angereiht wird: *und das Haus Ephraim's werde ich retten*, so liegt es nahe, diese Verbindung so zu verstehen, dass Jehova das Haus Ephraim's dadurch retten werde, dass er dem Hause Juda's im Kampfe wider seine und Ephraim's Feinde den Sieg verleiht. Bestätigt wird dann diese Auffassung auch

dadurch, dass im Verlaufe des Capitels, jedenfalls von V. 7 an, nur noch von Ephraim, dessen Rettung und Wiederherstellung die Rede ist. Soll aber das noch in der Gefangenschaft befindliche Ephraim als durch den Sieg des bereits wenigstens theilweise in die Heimath zurückgekehrten Juda gerettet bezeichnet werden, so wird sich das Suff. von וְהוֹשְׁבוֹתִים nicht auf Juda und Ephraim zusammen (Hengstenberg, Neumann), sondern nur auf Ephraim beziehen können (Hitzig). Die Form הוֹשְׁבוֹתִי scheint auf den ersten Anblick eine Forma composita zu seyn (Kimchi, Aben Esra, Rosenmüller, Köster, Burger, Neumann) und zwar zusammengesetzt aus הוֹשַׁבְתִּי und הֲשִׁיבוֹתִי, vgl. Jer. 32, 37; allein diess ist unmöglich, da eine solche zusammengesetzte Form analogielos wäre und zudem auch keinen logischen Sinn gäbe; denn sie müsste übersetzt werden: *ich lasse sie wohnen und führe sie zurück*, während doch das Zurückführen dem Wohnenlassen zeitlich vorausgehen und darum auch logisch voranstehen müsste. Wenig wahrscheinlich ist auch die Meinung Hitzig's, dass ursprünglich nur והשבתים, wie allerdings sechs Codices bei Kennicott lesen, in den Handschriften gestanden habe und diess nach der zwiefach möglichen Aussprache (וַהֲשִׁבֹתִים und וְהוֹשַׁבְתִּים) in der jetzt vorliegenden Weise (mit Einschaltung zweier ו) punktirt worden sey: zwar kommen solche zwiefache Vocalisationen in Einem Worte vor (vgl. Ex. 20, 3. 4. 13; Olsh. §. 37[b]), dass man aber zu dem Ende gewagt habe, die traditionellen Consonanten zu vermehren, ist nicht wohl anzunehmen. Die Schreibung והושבתים (וְהוֹשַׁבְתִּים), welche sich in 26 Handschriften bei Kennicott findet und welche Bleek, über das Zeitalter u. s. w. S. 273 f., für die ursprüngliche hält, scheint nur eine private Correctur nach der Lesart der LXX (*καὶ κατοικιῶ αὐτούς*) zu seyn. Es muss daher entweder angenommen werden, dass הוֹשְׁבוֹתִי ein Hiph. von יָשַׁב ist, in welchem nach Art der Verba ע״ע und der Verba ע״ו nach der Wurzel ein *o* eingeschaltet wurde (vgl. LXX, Maurer, Hengstenberg, Umbreit, Bleek, Kliefoth, Olsh. §. 255[c]), oder dass es ein Hiph. von שׁוּב ist, bei welchem hier ein Uebergang in die Hiphilform der

Verba פ"ן stattfindet (Targum, Vulg., Peschito, Hitzig, Ewald §. 196b Not. 1). Erstere Annahme hat aber diess gegen sich, dass man bei den Worten *ich lasse sie wohnen*, da Ephraim doch auch in der Gegenwart nicht wohnungslos ist, einen Zusatz erwarten müsste wie לָבֶטַח Jer. 32, 37 oder כְּקַדְמוֹתֵיכֶם Ez. 36, 11 oder עַל־אַדְמָתָם Ez. 28, 25. Wir folgen daher der letzteren Annahme und erklären, dass Jehova Ephraim um desswillen, dass er ihm wieder sein Erbarmen zugewandt hat, zurückführen werde aus der Gefangenschaft und Ephraim alsdann so werden solle, wie wenn Jehova es überhaupt nicht verworfen gehabt hätte: Ephraim wird also wieder in seinen früheren gottwohlgefälligen und darum reich gesegneten Zustand zurückversetzt werden. Zu כַּאֲשֶׁר, *wie wenn*, vgl. Jes. 29, 8; Hiob 10, 19. Eine solche Apokatastase Ephraims vollzieht der Redende, Jehova (יְהוָה ist gegen die Accente und die gewöhnliche Auslegung mit Umbreit nicht als Prädicat, sondern als Apposition zum Subject zu betrachten), um desswillen, dass er Ephraims Gott ist, der sich auch zu Ephraim in ein ewiges Bundesverhältniss gesetzt hat, vgl. zu 9, 11. Und um desswillen wird er auch die Gebete, welche Ephraim aus seiner Noth und seinem Gefängniss heraus um Befreiung an ihn richtet, erhören. V. 7 setzt nun die Beschreibung des Zustandes fort, in welchem sich Ephraim alsdann befinden wird, wann Jehova es gerettet und in das Land seiner Väter zurückgebracht haben wird: es wird alsdann auch Ephraim (vgl. V. 5) wie ein Held werden an Kraft, Muth und Kampfbegier, denn — und diess ist die Voraussetzung — auch das zurückgekehrte Ephraim soll Theil nehmen an dem noch keineswegs von Juda zu Ende geführten Kampfe gegen die Weltvölker, an jenem Kampfe, dessen Anfang ihm die Rückkehr in das Vaterland ermöglichte. Da nun mit der Aussage, dass die Ephraimiten wie Helden werden, die weitere Aussage, dass sie sich freuen werden wie infolge von Genuss aufregenden, begeisternden Weines (zu כְּמוֹ־יָיִן vgl. 9, 15), in Verbindung tritt, so kann nicht wohl die Freude an dem wiedererlangten Glück und Segen gemeint seyn (Neumann), sondern es ist vielmehr die Freude darüber ge-

meint, dass nun auch sie, von Jehova mit Heldenkraft ausgerüstet, in den siegreichen Kampf wider ihre Feinde, die Gottentfremdeten Weltvölker, eintreten sollen: in kriegerischem Freudentaumel werden sie sich nach der Schlacht sehnen und in den Kampf stürzen, vgl. Ps. 78, 65. 66: *da erwachte wie ein Schlafender der Herr, wie ein Held, aufjubelnd vom Wein, und schlug seine Widersacher u. s. w.* Und diese freudige Kampfeslust wird sich selbst ihren noch unmündigen, zum Kampfe noch ungeschickten (Maurer) Söhnen mittheilen: diese werden den Jubel ihrer Väter mit ansehen und hievon angeflammt in gleiche Kampfesfreudigkeit gerathen. In den letzten drei Worten von V. 7 schildert der Prophet nun noch kurz die Wirkung, welche nach Jehova's Absicht (daher der Jussiv יָגֵל) alle die in V. 6 und 7 geschilderten grossen Thaten Jehova's an Ephraim bei diesem hervorbringen werden: Ephraims Herz wird in Wonne über Jehova, der seine Macht und seine Gnade so herrlich an ihm bewiesen hat, laut aufjubeln. Aus dem abschliessenden, gleichsam ein volltönendes Finale bildenden Character dieses kurzen Satzes dürfte hervorgehen, dass man das Suffix von לִבָּם nicht blos auf die Kinder Ephraims, sondern auf ganz Ephraim zu beziehen habe, gleichwie im folgenden Verse mit לָהֶם jedenfalls wieder ganz Ephraim gemeint ist.

V. 8. 9. Ich will ihnen zischen und sie sammeln, denn ich habe sie erlöst, und sie werden viel werden, wie sie viel gewesen sind. Und ich werde sie säen unter den Völkern und in den fernen Landen werden sie mein gedenken, und werden am Leben bleiben mit ihren Kindern und werden zurückkehren. Wie der Prophet vorhin (V. 3—6) nicht loskommen konnte von dem Gedanken an den siegreichen Kampf, welchen Juda gegen die tyrannisirenden Weltvölker führt, sondern immer von Neuem wieder Juda's heldenmässiges siegreiches Kämpfen hervorhob, so ergeht es ihm auch jetzt wieder mit dem trostreichen Gedanken an Ephraims Erlösung und Heimkehr in das heilige Land: durch die an das Vorhergehende nicht angeschlossene Form אֶשְׁרְקָה

hebt er von Neuem an, diese zu schildern. Jehova wird den weithin über die Erde zerstreuten Söhnen Ephraims durch Zischen oder Pfeifen ein Zeichen geben, dass sie sich von da aufmachen und in ihre alte Heimath eilen sollen, von wo er ihnen ruft (Jes. 5, 26; 7, 18), und wird sie so wieder auf einen Haufen zusammenbringen in dem Lande ihrer Väter, denn er hat sie erlöst (die Erlösung ist zwar noch nicht geschichtlich vollzogen, wohl aber im göttlichen Rathschluss bereits eingetreten, daher das Perf. פְּדִיתִים), und er wird sie dort so sehr mehren, dass ihrer wieder so viele werden, als sie gewesen sind, bevor das Verderben über sie hereinbrach, vgl. Ez. 36, 10. 11. Ewald's Erklärung nach Analogie von Gen. 43, 14; Est. 4, 16: *die wachsen dann, wie sie wachsen!* d. i. sie werden so viel werden wie sie nur immer können und wollen (vgl. Delitzsch, Genesis S. 552; Ew. §. 360[b]), ist hier weder recht natürlich, da ein solcher gleichgültiger, resignirender, alle persönliche Einwirkung zurückweisender Ausspruch im Munde Jehova's befremden müsste, noch auch grammatisch unanfechtbar, da man, weil das erste רָבוּ durch das vorgesetzte ו consecutivum futurische Bedeutung hat, statt des zweiten רָבוּ das Imperf. יִרְבּוּ erwarten sollte. Wenn nun an die bisherige Heilsverheissung die Worte אֶזְרָעֵם בָּעַמִּים durch ו copulativum angeschlossen sind, so können dieselben, wenn anders unser Prophet in logisch richtiger Weise denkt und schreibt, nicht die Drohung eines Gerichts enthalten, welches nicht nur zur Zeit erst noch bevorsteht, sondern auch sich erst noch verwirklichen muss, bevor die bisherigen Heilsverheissungen eintreten können, welches also die sachliche Voraussetzung für jene Heilsverheissung bildet; es kann also nicht eine als Strafe erfolgende Zerstreuung Israels damit gemeint seyn (so z. B. Hitzig, Bleek). Nicht minder unthunlich aber, als wenn man erklärt: *ich werde sie austreuen unter die Völker*, ist es, wenn man mit Ewald וְאֶזְרָעֵם בָּעַמִּים als hypothetischen Vordersatz fasst und übersetzt: *zerstreu ich sie unter den Völkern, so gedenken sie doch in den Fernen mein:* denn auch bei dieser Uebersetzung wird die Zerstreuung oder das Exil erst in die Zukunft

verlegt, ja sein wirkliches Eintreten sogar noch als problematisch hingestellt; wie könnte der Prophet unter solchen Umständen zuerst mit froher Hoffnung so ausführlich die Erlösung aus jenen Drangsalen weissagen und dann hinterher das Eintreten der Drangsale als ein noch zukünftiges und auch in der Zukunft nur möglicher Weise geschehendes bezeichnen. Zwar hilft sich Ewald in der Erklärung dadurch, dass er umschreibt: „mag Gott die Ephraimiten auch noch ganz zerstreuen, wie sie jetzt schon halb zerstreut sind," allein dieses „auch noch ganz" hat im Zusammenhang gar keinen Anhalt; und dann wäre auch nicht abzusehen, wesshalb es etwas Sonderlicheres wäre, wenn Ephraim auch bei gänzlicher Zerstreuung unter die Völker noch Jehova's gedenkt, als bei blos theilweiser. An eine auf die in V. 8 geweissagte Rückkehr abermals erfolgende Zerstreuung Ephraims unter die Völker, wie sie in unserer Gegenwart vorliegt, und an eine auch uns noch zukünftige Bekehrung und Zurückführung in das Land der Väter bei V. 9 zu denken[1], ist selbstverständlich ganz unmöglich, da der Prophet ja in keiner Weise motivirt hätte, wodurch Ephraim dieses abermalige Exil verschulden werde; auch würde dann wohl schwerlich in V. 10 eine Rückkehr Ephraims gerade aus Egypten und Assur geweissagt seyn. Somit ist denn keine der Erklärungen möglich, welche das Verb. זָרַע a. u. St. in der Bedeutung *zerstreuen* oder als Bild des Zerstreuens fassen; wir werden daher bei der gewöhnlichen Bedeutung *säen*, *aussäen*, *besäen* stehen bleiben müssen. Nun sind aber die fraglichen Worte nicht mit den älteren Auslegern und neuerdings mit Neumann, Kliefoth dahin zu erklären, dass die Ephraimiten als Samenkörner unter die Völker zerstreut werden sollen, um unter den Völkern die Erkenntniss Jehova's zu verbreiten und aus denselben eine dem Herrn wohlgefällige Ernte für seine Scheuer zu beschaffen (Neumann be-

---

1) Kliefoth imputirt diese Meinung v. Hofmann, ohne jedoch anzugeben, wo dieser Gelehrte sie vorträge; mir ist keine derartige Stelle bekannt.

trachtet sogar die Völker als Subject zu יִזְכְּרוּנִי): denn diese Erklärung würde in den nur von Ephraims Zurückführung und Wiederherstellung handelnden Zusammenhang ein ganz fremdartiges Element eintragen; sie würde ferner sich einer Verwechslung schuldig machen zwischen der Verkündigung oder dem Worte Jehova's und den Trägern dieser Verkündigung, indem, wenigstens nach gewöhnlicher Anschauung, nur das Wort, nicht seine Träger, mit einem auszusäenden Samen verglichen werden, vgl. Luc. 8, 11: 1 Petr. 1, 23; 1 Cor. 3, 6; und endlich ist diese Erklärung auch keineswegs geeignet, die Schwierigkeit, die sich bei der anderen Erklärung: *ich werde sie zerstreuen* ergibt, zu heben: denn wenn man nicht zu der ganz widernatürlichen Deutung seine Zuflucht nehmen will, dass Jehova die bereits jetzt unter die Völker zerstreuten Ephraimiten dort zu Samenkörnern für Verbreitung der Erkenntniss Jehova's werden lassen wolle, so würde ja das Aussäen d. i. das Hinstreuen als fruchtbringende Samenkörner unter die Völkerwelt auch bei dieser Deutung immer noch als zur Zeit des Propheten erst noch bevorstehend hingestellt werden. Der Zusammenhang mit den letzten Worten von V. 8 zeigt aber, dass das Säen hier in ganz anderem Sinne gemeint ist: dort war von einer dereinstigen gewaltigen Mehrung Ephraim's die Rede, so wird denn auch das Säen in V. 9 Bild starker Mehrung seyn. Wie nemlich, wer ein Samenkorn aussäet, ihm hiedurch die Möglichkeit eröffnet, sich zu vermehren, wie somit der Säende sein Samenkorn vervielfältigt, wohl gar verhundertfältigt, so wird Jehova die Ephraimiten wunderbar vermehren und vervielfältigen (Hengstenberg), vgl. Jer. 31, 27; Hos. 2, 1. 2. 25. Und zwar wird er diess thun inmitten der Völker, so lange Ephraim noch unter den Völkern sich befindet. Also nicht erst, wenn sie in ihr Land zurückgekehrt seyn werden, wird Jehova die Kinder Ephraims viel werden lassen (V. 8), sondern auch schon während ihrer Gefangenschaft unter den Völkern wird er einen Anfang damit machen und sie sich mehren lassen. Diese unverdiente Gnade, dass sie auch in ihrer Gefangenschaft statt abzunehmen nur zunehmen und sich vermehren, wird dann das Ihrige dazu bei-

---

tragen, dass sie dort Jehova's gedenken als ihres Herrn, der sie um ihres Abfalls willen in die gegenwärtige Noth dahingegeben hat, der aber auch stets auf's Neue wieder bereit ist, sich ihrer bei bussfertiger Gesinnung und ernstlicher Besserung wieder zu erbarmen; dieses Gedenken Jehova's wird bei ihnen neuen Gehorsam gegen seine Gebote zur Frucht haben. Darum wird aber auch Jehova dafür Sorge tragen, dass sie trotz der Noth und des Elends ihrer Gefangenschaft mit ihren Kindern am Leben bleiben und in ihre Heimath wieder zurückkehren können. Die LXX (ἐκθρέψουσι τὰ τέκνα αὐτῶν) und Peschito sprachen וחיו weniger passend וְחִיּוּ aus.

V. 10—12. Und ich werde sie zurückführen aus dem Lande Egypten, und aus Assur sie sammeln, und ich werde sie in das Land Gileads und Libanons bringen, und es wird nicht Raum für sie gefunden werden. Und er wird dahinschreiten durch das Meer — Noth erhebt sich! — und wird schlagen in dem Meere die Wogen und es werden austrocknen alle Tiefen des Nil; und es wird niedergeworfen die Hoffarth Assurs und das Scepter Egyptens wird weichen. Und ich mache sie stark in Jehova, und in seinem Namen werden sie wandeln, Spruch Jehova's. In V. 10 u. 11[a] wird geschildert, in welcher Weise die Rückkehr, mit deren Verheissung V. 9 schloss, erfolgen werde, in der Weise nemlich, dass Jehova selbst Ephraims Rückkehr leitet und dabei alle Hindernisse so gewaltig aus dem Wege räumt, wie zu der Zeit, da er sein Volk aus Egypten führte. Man hat es auffallend gefunden (vgl. besonders Bleek S. 270 ff. und v. Ortenberg), dass hier als die Länder, aus denen Jehova Ephraim zurückführt, Egypten und Assur genannt werden, und hat hierin einen Beweis gesehen, dass der Prophet zu einer Zeit lebte, in welcher Egypten und Assyrien noch die gefährlichsten Feinde Israels unter den Heidenvölkern waren, Babylonien aber, geschweige denn Persien, sich noch nicht emporgeschwungen hatte. Allein mit Unrecht. Die Nomina מִצְרַיִם und אַשּׁוּר stehen in V. 10 offenbar nicht als Völkernamen, sondern

als Ländernamen. Da nun unter den Ländern am Euphrat und Tigris gerade Assyrien, und nicht Babylonien oder Persien, dasjenige war, wohin Ephraim gefangen geführt wurde (2 Kön. 15, 29; 17, 6), so musste auch als das Land, aus welchem Jehova die Kinder Ephraims zurückführen werde, gerade Assyrien genannt werden. Wenn auch nicht zu leugnen ist, dass in der nachexilischen Zeit Sacharja's בָּבֶל oder פָּרַס statt אַשּׁוּר hätte genannt werden können, so wäre diess doch in V. 10 nur vermöge einer Ungenauigkeit möglich gewesen. Grössere Schwierigkeiten — und zwar, bei der Annahme vorexilischer wie nachexilischer Abfassungszeit unserer Weissagung gleich grosse — bietet die Aussage einer Zurückführung von Kindern Ephraim's aus Egypten; denn kein historisches oder prophetisches Buch berichtet uns eine Gefangenführung oder eine Flucht einer grösseren Anzahl von Ephraimiten dahin. Die Erklärung Hengstenberg's, wonach Egypten mit Rücksicht darauf, dass es „das erste Land gewesen, in dem sich Israeliten in drückender Gefangenschaft befanden", hier „bildliche Bezeichnung der Länder sei, in welchen sich die Bürger des Zehnstämmereiches zur Zeit des Propheten im Exil befanden, und in Zukunft darin befinden sollten", ist nur eine Auskunft der Noth und schon darum unannehmbar, weil das parallel stehende Assur doch unmöglich „bildliche Bezeichnung" hiefür seyn kann, sondern jedenfalls im eigentlichsten und nächsten Sinne gemeint ist. Wenn Hitzig durch Egypten und Assur die fernen Länder, aus denen Jehova Ephraim zurückführt, nur beispielsweise bestimmt werden lässt, so geht diess offenbar nur unter der Voraussetzung an, dass Ephraimiten in zahlreichen Schaaren wirklich dahin verpflanzt wurden. Indess war es auch in der That Erwartung der Propheten, dass das Zehnstämmereich nicht blos nach Assyrien, sondern auch nach Egypten werde verpflanzt werden (Hos. 8, 13; 9, 3. 6), und dass wie überhaupt Israel (Jes. 11, 11; 27, 13; Mich. 7, 12), so insbesondere auch Ephraim (Hos. 11, 11) gerade aus Egypten wieder in die Heimath zurückkehren werde. Wir sind daher wohl zu der Annahme berechtigt, dass zur Zeit Tiglat-Pilesar's und Salmanassar's viele

Ephraimiten nach Egypten flohen, wohin man, wie es scheint, bei Bedrängnissen in der Heimath sehr gerne seine Zuflucht nahm (1 Kön. 11, 40; Jer. 26, 21) und wohin auch die Judäer vor der Rache der Babylonier flüchteten (Jer. 41, 17; 43, 7); möglicher Weise waren mit diesen Judäern auch Reste der noch im Lande ansässigen Ephraimiten nach Egypten geflohen. Dass nicht sowohl eine Gefangenführung der Ephraimiten nach Egypten, als vielmehr eine Flucht dahin statt hatte, wenigstens nach der Vorstellung Hosea's bevorstand, zeigt der Ausdruck Hos. 9, 6: כִּי הִנֵּה הָלְכוּ מִשֹּׁד מִצְרַיִם תְּקַבְּצֵם. Wenn nun Jehova die Kinder Ephraim's zurückführt, so bringt er sie in das Land Gileads und Libanons (וְאֶרֶץ לְבָנוֹן = וּלְבָנוֹן). Auch in dieser Verheissung glaubte man einen Beweis dafür zu finden, dass der Verfasser unserer Weissagungen in der vorexilischen Zeit, und zwar bald nach der Wegführung durch Tiglat-Pilesar (2 Kön. 15, 29; 1 Chron. 5, 6. 26), geschrieben habe (Berthold, Maurer, Ewald, Bleek S. 274, v. Ortenberg); und allerdings können die nördlichen Strecken des rechtsjordanischen Palästina und das linksjordanische Palästina durch den Ausdruck *Land Gileads und Libanons* bezeichnet werden, aber es kann dieser Ausdruck auch Bezeichnung des ganzen ephraimitischen Gebietes nach seinen beiden, durch den Jordan von einander getrennten Theilen seyn (vgl. Kimchi), und nach den bisherigen kritischen Ergebnissen unserer Auslegung werden wir annehmen müssen, dass er in der That in letzterem Sinne gemeint sey. Wie nemlich in jedem Falle das Land Gileads hier als *pars pro toto* das ganze von Israel bewohnte transjordanische Palästina bezeichnet, so ist wohl auch das Land Libanons d. h. das Land, welches von dem im Westen des Jordan belegenen Libanon als höchstem Berge beherrscht wird, als *pars pro toto* eine Bezeichnung des diesseitigen Palästina. In ganz gleicher Weise bezeichnet Mich. 7, 14 der Wald Carmels das ganze rechtsjordanische Palästina, während dagegen Basan und Gilead zum Ausdruck des linksjordanischen dient; vgl. auch Ez. 17, 3. — Infolge davon, dass die Ephraimiten sich schon während des Exils nach V. 9 so stark vermehren werden,

wird bei ihrer Zurückkunft die Heimath gar nicht mehr ausreichen, sie alle zu fassen, vgl. Jes. 49, 20. Die Worte וְלֹא יִמָּצֵא לָהֶם sind wohl schwerlich nach Num. 11, 22; Richt. 21, 14, wo übrigens das Kal מָצָא steht, zu übersetzen: *und nicht wird es ihnen ausreichen* (Hitzig, Ewald), oder wörtlich: *nicht wird es* (das Land Gileads und Libanons) *sich zu ihnen finden* d. h. zu ihnen gelangen und reichen, für sie hinreichen (vgl. Knobel zu Num. 11, 22), denn in diesem Falle würde wohl in Rücksicht auf das Femininum אֶרֶץ auch das Femininum תִּמָּצֵא stehen, — sondern vielmehr: *es wird von ihnen* (im Lande Gileads und Libanons) *nicht gefunden werden*, nemlich was sie dort finden müssen, wenn sie anders dort wohnen sollen, also hinreichender Raum. Mit V. 11 geht die Rede Jehova's in Rede des Propheten über, jedoch nur, um sofort wieder in V. 12 dem selbsteigenen Worte Jehova's Raum zu geben; vgl. den ähnlichen Uebergang eines Wortes Jehova's in Worte des Propheten und dann wieder die Rückkehr in Worte Jehova's 9, 7. 8. Wie 9, 11—16 im Verhältniss zu 9, 10, dessgleichen 10, 9 im Verhältniss zu 10, 8 die Schilderung rückwärts greift, ein Moment, über welches im Vorhergehenden schon hinweggegangen war, wieder aufnimmt und des Näheren ausführt, so auch hier V. 11 im Verhältniss zu V. 10. Der Prophet kommt nemlich in V. 11 wiederum auf die Zurückführung Ephraim's zu sprechen und führt nun individualisirend aus, wie vor dem sein Volk heimführenden Jehova alle Hindernisse, die der Heimkehr entgegen treten wollen, weichen müssen. Die Farben zu dieser Schilderung entlehnt der Prophet von den grossen Thaten Jehova's beim mosaischen Auszug aus Egypten. Jehova wird wieder auf das Meer hintreten, dass es darob in Bedrängniss geräth und flieht (Ps. 77, 17; 114, 5; Hab. 3, 10; Jos. 3, 13 ff.), und wird in dem Meere die Wogen schlagen, dass sie zurückweichen (2 Kön. 2, 8. 14; Ex. 14, 16. 21), und wird alle Tiefen des vielarmigen Nil austrocknen, dass die aus Egypten heimkehrenden Ephraimiten trockenen Fusses werden hindurchgehen können (Jes. 11, 15). Die beiden ersten Glieder von V. 11 werden auf das mannichfaltigste erklärt. Dass Subject zu עָבַר weder צָרָה (Delitzsch, Habakuk S. 179), noch das Volk Is-

rael (so wieder Neumann), sondern Jehova sey, dürfte als von vorneherein sicher anzunehmen seyn, da Subject zu dem parallelen הִכָּה eben nur Jehova seyn kann. Hitzig findet in V. 11 zwei verschiedene יַמִּים erwähnt, von denen das eine צָרָה genannt werde in Anspielung auf מָצוֹר = מִצְרַיִם und den Nil, den Repräsentanten Egyptens, bedeute, das andere גַּלִּים genannt werde und symbolische Bezeichnung des Euphrats, des Repräsentanten Assurs, sey. Dieser Auffassung widerspricht aber schon der Umstand, dass das nächste Glied von einem Vertrocknen blos des Nil [1], und nicht zugleich auch des Euphrat redet, somit vorzugsweise ein Gericht über Egypten ausgesagt wäre, wozu weder aus der Geschichte noch sonst woher eine Veranlassung ersichtlich wäre. Auch ist es rein willkürlich, den Nil oder Egypten durch den Ausdruck *Meer der Angst*, und den Euphrat oder Assur durch den Ausdruck *Meer der Wogen* bezeichnet seyn zu lassen. Es ist vielmehr beidemale nur ein einziges Meer, oder genauer: das Meer überhaupt gemeint, und צָרָה nebst גַּלִּים nicht als eine den Namen des Meeres angebende Apposition zu יָם zu beziehen. Ueberhaupt ist צָרָה nicht Apposition zu בַּיָּם; denn es ist auch unnatürlich, wenn Ch. B. Michaelis, Rosenmüller, de Wette, Hengstenberg צָרָה als permutativische Apposition zu בַּיָּם fassen: *er geht durch das Meer, nemlich die Noth*, da man dann unter den Wogen, welche in dem Meere der Noth geschlagen werden, die einzelnen Bedrängnisse, und unter den vertrockneten Tiefen des Nil die Trübsale, welche Egypten über Ephraim verhängt, verstehen müsste — eine weit ausgesponnene Allegorie —, vor Allem aber darum unnatürlich, weil der Prophet

1) Nach Ewald, Kliefoth S. 146 wäre יְאוֹר der Euphrat; allein wo im alten Testamente יְאוֹר wie hier Eigenname ist, bedeutet es immer den Nil. In Dan. 12, 5. 6, welche Stelle man gewöhnlich dagegen anführt, ist הַיְאֹר nicht Eigenname, sondern Nomen appellativum und bezieht sich auf den Dan. 10, 4 genannten חִדָּקֶל. — יְאֹר, koptisch *jaro*, ist nemlich das *aur* der Hieroglyphensprache, welches zwar gewöhnlich den Nil bezeichnet, eigentlich aber Name des Flusses überhaupt ist.

gerade dadurch, dass er trotz seiner poetischen Rede das verdeutlichende Permutativ צָרָה zu יָם hinzuzufügen sich gedrungen fühlte, bekennen würde, dass das von ihm zur Bezeichnung der Noth gebrauchte Bild des Meeres allzu unverständlich sey. Gegen den Sprachgebrauch verstossen die Uebersetzungen der LXX, Vulgata: ἐν θαλάσσῃ στενῇ, *in maris freto, das Meer der Enge*, *die Meerenge* (das rothe Meer): zwar wäre das bei dieser Uebersetzung nöthige Streichen des Artikels, wie auch Ewald und Bleek thun, ganz unbedenklich, nicht unbedenklich aber diess, dass צָרָה als Nomen im Hebräischen nicht von räumlicher Enge oder Beschränktheit gebraucht wird. Nur als ein Nothbehelf ist es anzusehen, wenn Maurer, v. Ortenberg, Kliefoth gegen den hebräischen Sprachgebrauch צָרָה nach dem Aramäischen in der Bedeutung *er spaltet es* fassen, oder wenn Delitzsch (Habakuk S. 179) sich auch geneigt erklärt, צָרָה als Acc. absol. (nicht ohne syntaktische Härte) zu erklären: *und er zieht durch das Meer*, *Angst verbreitend* (ähnlich auch Marckius, Köster, *mel. pg.* 44). Am Einfachsten dürfte es seyn, צָרָה zwar nicht als eigentlichen Ausruf *o der Noth!* (nach Jes. 29, 16; Jer. 49, 16), in welchem Falle der Artikel nicht wohl entbehrt werden könnte, wohl aber als interjectionalen Aussagesatz mit ausgelassenem Verbum zu fassen: *Noth entsteht!* d. h. das Hintreten Jehova's auf das Meer, durch welches er die Kinder Ephraim's hindurchführen will, ist für dieses mit grosser Drangsal verknüpft, indem seine Wasser durch das Hintreten Jehova's auseinander gerissen werden; vgl. die analogen Beispiele interjectionaler Aussagesätze Nah. 2, 10. 11; 3, 2. 3; Joel 4 14; Jer. 50, 22. 28. — Wird dereinst Jehova sein gefangenes Volk erlösen, so wird er aber nicht blos, wie V. 11ᵃ ausgeführt hat, alle äusseren von der vernunftlosen Creatur entgegengesetzten Hindernisse durch seine Allmacht aus dem Wege räumen, sondern er wird auch, wie V. 11ᵇ verheisst, den jetzt seiner Gnadenabsicht gegen Ephraim noch widerstrebenden Willen derjenigen Völker brechen, unter deren Druck die Kinder Ephraim's in der Gegenwart seufzen. Wenn als solche Völker die Assyrer und Egypter genannt werden, so

ist diess ebensowenig bildlich gemeint (gegen Hengstenberg), als Egypten und Assyrien in V. 10 bildlicher Ausdruck war, sondern sie sind hier individualisirend als die hauptsächlichsten der Völker genannt, unter deren Druck die Ephraimiten zu des Propheten Zeit standen. Aber standen denn die ausgewanderten Bürger des Zehnstämmereichs wirklich zur Zeit des nachexilischen Sacharja noch unter dem Drucke Assurs oder Egyptens? Allerdings. Zwar hatte Assur inzwischen seine Selbstständigkeit an Babel, und sogar dieses wieder die seine an Persien verloren: allein damit hatten sich die inneren Zustände Assur's in keiner andern Weise geändert, als dass es erst den Babyloniern, dann den Persern tribut- und kriegspflichtig wurde; die von den Assyriern bezwungenen und geknechteten Völker blieben nach wie vor von ihnen bezwungen und geknechtet, während sie selbst nach wie vor die Herrschaft über diese Völker führten. Ebenso änderte sich die Lage der dunkelfarbigen, von den später eingewanderten Ariern bezwungenen Urbevölkerung Ostindiens (Sudras; Parias) in nichts Wesentlichem, als im Verlauf der Zeit diese eingewanderte Bevölkerungsschichte ihre Selbstständigkeit an die Muhamedaner und die Europäer verlor. Und ebenso blieb in Egypten das Verhältniss der untergeordneten Kasten zu den höheren, herrschenden Kasten auch dann noch fortbestehen, als diese unter fremde (z. B. persische) Oberhoheit geriethen. Es konnte daher auch noch in der nachexilischen Zeit von einem גְּאוֹן אַשּׁוּר, einer hoffärthigen Hoheit Assur's Ephraim gegenüber die Rede seyn. Aber selbst wenn גְּאוֹן אַשּׁוּר nicht blos im Verhältniss zu Ephraim, sondern ganz allgemein und absolut gemeint wäre, liesse sich hieraus bei den anderweitigen Spuren eines nachexilischen Zeitalters unseres Propheten nichts für ein vorexilisches Zeitalter folgern; denn so gut jene heidnische Weltmacht des Ostens, deren Führer und Fürsten in der nachexilischen Zeit die Perser waren, auch Esr. 6, 22 *Assur* und Esr. 5, 13; Neh. 13, 6 *Babel* genannt wird, konnte sie auch a. u. St. so genannt werden: es blieb immer ein und dieselbe ostasiatische Weltmacht, nur ihre Führerschaft wechselte zwischen verschiedenen Völkern und ging all-

mählich von den Assyriern an die Babyloniern, und von diesen dann an die Perser über. Nach Egypten waren freilich die Ephraimiten, so viel wir wissen, weder in grösserer noch in geringerer Anzahl deportirt worden, sondern sie waren nur, wie oben wahrscheinlich gemacht wurde, zur Zeit der assyrischen und wohl auch der babylonischen Katastrophe dahin geflohen; gleichwohl aber war auch so ihnen dort kein leichtes Loos bereitet, da die alten Egypter bekanntlich eine grosse Abneigung gegen alle Fremden hegten (vgl. Diodorus Siculus 1, 67; Witsius, *Aegyptiaca lib.* III, *cap.* 13, §. 18) und insbesondere gegen die Juden bis in die späteste Zeit herab nicht eben freundlich gesinnt waren (vgl. Winer, Realw. I, 33). Indem sich daher die Ephraimiten, durch die Noth im Vaterlande gezwungen, theilweise dem Scepter Egyptens untergaben, untergaben sie sich einer Zuchtruthe, deren Zurückweichen von ihren Schultern ein Gegenstand der Sehnsucht und des Gebetes für sie seyn musste. Wird aber dereinst Jehova Ephraim aus der Gewalt und dem Drucke Assurs und Egyptens erlösen, dann wird er nach V. 12 die Ephraimiten auch wie bereits V. 7 hervorgehoben und V. 5. 6. von Juda ausgesagt hatte, mit Heldenkraft begaben, damit sie fortan selbst aller ihrer Dränger sich erwehren können. Diese ihnen alsdann zukommende Heldenkraft wird, wie durch das beigefügte בַּיהוָה ausdrücklich hervorgehoben wird, beruhen und begründet seyn in Jehova, von ihm allein ausgehen. Die Beifügung dieses בַּיהוָה ist insofern doppelt auffällig, als einmal das durch בַּיהוָה Ausgesagte bereits in der Subjectsbezeichnung von גִּבַּרְתִּים thatsächlich enthalten ist, und als andererseits die redende Person, Jehova, hier eine Aussage von sich nicht in der ersten Person (בִּי), sondern in der dritten Person (בַּיהוָה) thut (zu letzterem vgl. Hos. 1, 7; Gen. 19, 24). Beides aber erklärt sich vollkommen aus der Absicht, mit besonderem Nachdruck darauf hinzuweisen, dass der dem Volke Israel in den mannichfaltigsten Offenbarungen kundgewordene Gott Israels, und er allein, es ist, von welchem dem Hause Ephraim jene Heldenkraft zuströmt. Aus dem gleichen Grunde steht auch in den folgenden Worten nicht בִּשְׁמִי, sondern בִּשְׁמוֹ,

darum nemlich, weil der Gott, in dessen Namen Israel fortan wandeln werde, ausdrücklich als der dem Volke Israel aus seinen Offenbarungen kund gewordene Gott, dessen Wesen sich in dem Namen Jehova ausdrückt, bezeichnet werden soll. Die Worte וּבִשְׁמוֹ יִתְהַלָּכוּ in ihrer Verbindung sagen aus, worin das Wandeln d. i. die gesammte Selbstbethätigung Ephraims hinsichtlich all seiner Werke, Worte und Gedanken begründet und wodurch sie bedingt seyn werde, nemlich lediglich durch den Namen Jehova's: Jehova und sein geoffenbarter Wille ist es also ausschliesslich, wodurch, wie in וּבִשְׁמוֹ יִתְהַלָּכוּ verheissen wird, die gesammte Selbstbethätigung Ephraim's nach der Rückkehr in die Heimath ermöglicht seyn wird (diess die objective Seite des Wandelns im Namen Jehova's) und wonach alles Thun und Lassen Ephraim's sich bestimmen wird (diess die subjective Seite); zum Ausdruck vgl. Mich. 4, 5 und Caspari, Micha S. 145. Der Name Jehova's ist die der Welt zugekehrte Seite seines Wesens oder das, was er der Welt von seinem Wesen durch That und Wort, durch Belehrung und Gebot, durch Verheissung und Drohung offenbart. Durch diese Offenbarung thut er sein der Welt an und für sich verborgenes Wesen kund, verlautbart er gleichsam sein Wesen und nennt er, so zu sagen, der Welt einen Namen, welcher einerseits das aussagt, was er der Welt ist, und an dem daher andererseits die Welt die Erkenntniss des göttlichen Wesens besitzt; vgl. Oehler's trefflichen Artikel „Name" in Herzog's Realencykl. X, 193 ff. Mit den Worten נְאֻם ה' bekräftigt der Prophet, dass, was in V. 12 als Ephraim's Zukunft ausgesagt ist, auch in der That von Jehova beabsichtigt, ja sein selbsteigenes Wort sey.

Cap. 11. Die Strafe für Israels abermalige Undankbarkeit und Versündigung.

V. 1—3. Oeffne, Libanon, deine Thore, und es fresse Feuer unter deinen Cedern! Heule, Cypresse, dass die Ceder gefallen ist, dass die Herrlichen verheeret sind! Heulet, ihr Eichen Basans, dass niedergesunken ist

der unnahbare Wald! Lautes Heulen der Hirten, dass ihre Pracht verheeret ist! Lautes Brüllen der jungen Löwen, dass der Stolz des Jordans verheeret ist! Den Versen 1—3 eignet, wie fast alle Ausleger anerkennen, eine gewisse Selbstständigkeit sowohl dem Vorhergehenden als dem unmittelbar Folgenden gegenüber; streitig dagegen ist, ob diese Verse eine abgerissene kurze Weissagungsrede für sich bilden (Flügge, Rosenmüller, de Wette, Knobel, Prophetismus II, 170, Bleek, v. Ortenberg, Bunsen), oder aber entweder mit dem Vorhergehenden (v. Hofmann, Schlier) oder dem Folgenden (Hitzig, Umbreit, Ewald, Hengstenberg, Neumann, Kliefoth) in näherer Beziehung stehen. Die Entscheidung hierüber wird von dem Verständniss der Einzelheiten in diesen Versen und von der Gesammtauffassung des Inhaltes derselben abhangen. In V. 1 ist das zweite Hemistich ein dem ersten coordinirter Befehl oder Wunsch, welcher aber den Werth eines Zwecksatzes hat: der Libanon soll seine Thore oder Zugänge, welche, da der Libanon steil und schwer zu besteigen ist, von Natur verschlossen sind, aufthun, damit das Feuer an seinen prächtigen Cedernwald hinankommen und ihn verzehren könne. Es wird somit dem fast unnahbaren und darum scheinbar vor jeder Verwüstung sichern Cedernwald des Libanon völlige Verwüstung gedroht. V. 2 droht den Cypressen und den Eichen Basans gleiches Verderben wie den Cedern. Die Cypresse soll heulen über den Sturz der Ceder, nicht sowohl aus Mitgefühl und Mitleid, als vielmehr in der sicher drohenden Aussicht, dass nunmehr auch sie, der geringere und unwerthere Baum, werde zu Grunde gehen müssen, da selbst der herrlichste unter allen Bäumen, die Ceder, von dem verheerenden Feuer niedergestürzt wurde; zum Ausdruck vgl. Jes. 32, 19. Wie den Bäumen hier vermöge einer Personification ein in Worten sich Luft machender Gemüthsaffect zugeschrieben wird, so auch Jes. 14, 8; 44, 23; 55, 12; Ez. 31, 15. אֲשֶׁר hier s. v. a. כִּי, *weil, denn,* vgl. Gen. 30, 18; 31, 49 u. o.[1]. Die אַדִּירִים sind nicht die Herrlichen unter

1) Aus dem אֲשֶׁר ist sonach kein Grund zu entnehmen, die Worte

ım Volke (Hengstenberg), sondern die herrlichen unter den ingen, von welchen im Zusammenhang die Rede ist, somit die errlichen unter den Bäumen d. i. die Cedern, vgl. Ez. 17, 23. ı gleicher Weise wie die Cypressen werden nun auch die schönen unter den Eichen im Lande Israels, die Eichen Basans, zur Vehklage darüber aufgefordert, dass der unersteigliche Wald, əmlich der Cedernwald des Libanon, niedersinken musste. Die əsart des Keri יַעַר הַבָּצִיר entstand wahrscheinlich dadurch, ıss man an der Verbindung יַעַר הַבָּצוֹר wegen des vor יַעַר angelnden Artikels, während derselbe doch bei dem appositioellen Participium steht, Anstoss nahm und daher יַעַר zu einem t. c. in Verbindung mit dem Nomen הַבָּצִיר machen wollte. as Fehlen des Artikels vor יַעַר ist aber nach Ges. §. 111, 2ª anz unanstössig, während בָּצִיר als Substantivum in der Bedeung *Steile, Unnahbarkeit* sonst nicht weiter vorkommt. V. 3 ist n interjectionaler Aussagesatz mit ausgelassenem Prädicat, woei קוֹל fast in die Bedeutung einer Interjection, *horch!* übergengen ist, vgl. Gen. 4, 10; Jer. 50, 22. 28; Nah. 3, 2. Die Hirn wehklagen, weil ihre Pracht verheeret ist; die Pracht der irten, deren diese sich rühmen, kann weder von der trefflichen Veide, oder übertragen: von dem „Gut des Landes, da Milch und onig fliesst, das ihnen zur Verfügung steht" (Hengstenberg), ɔch von der *dignitas, opulentia, magnificentia principum* (Mauer), noch von den „Koryphäen unter ihnen" (Hitzig), sondern, ie an und für sich allein natürlich ist und auch das parallele גְּאוֹן הַיַּרְדֵּן zeigt, nur von ihren Heerden verstanden werden, eren Wohlbefinden und Gedeihen ihr grösster Stolz ist. Wie ie Hirten wehklagen über die Verheerung ihrer prächtigen eerden, davon sie ihre Nahrung zogen, so die jungen Löwen ber die Verheerung des Stolzes des Jordans, darin sie ihren Auf-

---

אֲשֶׁר אַדִּרִים שֻׁדָּדוּ mit v. Ortenberg für ein Glossem zu halten; und ebensowenig ist aus dem Parallelismus, welcher angeblich durch diese Worte gestört werden soll, ein Grund hiefür zu gewinnen, da unter Beibehaltung der fraglichen Worte Vers 2 in ein Tetrastich (genau nach den Accenten) zerfällt.

enthalt haben; der Stolz des Jordan ist nemlich das an seinen Ufern üppig wuchernde Gebüsch und Röhricht, von dem er wie von einem grünen Kranze prächtig eingefasst ist, vgl. Jer. 12, 5; 49, 19; 50, 44. — Suchen wir nun eine Gesammtauffassung des Inhaltes dieser drei Verse zu gewinnen, so ist zunächst sicher, dass dieselben von einer Zerstörung handeln, und zwar, wenn anders der Imperativ פְּתַח und der Jussiv וְתֹאכַל eine Bedeutung haben sollen, nicht eine bereits geschehene beschreiben (**Hitzig**), sondern eine noch zukünftige weissagen. Als das, was zerstört werden soll, erscheinen Pflanzen und Thiere eines bestimmten Landes, sey es blos des Landes Ephraim's, oder des ganzen Landes des Zwölfstämmevolkes. Mehrere Ausleger, wie **Bleek**, v. **Ortenberg**, **Bunsen**, vgl. auch **Kahnis**, Dogmatik I, 356, sehen nun hierin eine Beschreibung hereinbrechender Verwüstung dieses Landes (durch ostasiatische Kriegsschaaren in der letzten Zeit des Zehnstämmereichs). Da aber bei einem verheerenden Einfall fremder Kriegsvölker in Israel sicher nicht blos und nicht in erster Linie die Waldbäume auf dem Libanon und in Basan und das Röhricht des Jordans verwüstet wurden, sondern gewiss auch und vornehmlich die Saatfelder und Weinberge, die Dörfer und Städte, und da deren Verwüstung offenbar von den Feinden mehr beabsichtigt und von den Bewohnern schmerzlicher empfunden wurde, als die Verheerung der Waldbäume und des Röhrichts, so lässt sich nicht absehen, was den Propheten hätte veranlassen können, eine Verwüstung des Landes individualisirend durch eine Zerstörung seiner Waldbäume u. s. w. zu schildern. Und da ferner vollends unannehmbar ist, dass der Prophet blos eine Verwüstung der Waldbäume im Libanon und in Basan u. s. w. weissagen wolle, so bleibt nichts übrig, als die Cedern, Cypressen, Eichen, Hirten und jungen Löwen symbolisch zu verstehen und von Hohen, Mächtigen und Gewaltigen, von Volksführern und gewaltthätigen Volksobern zu deuten; vgl. Jes. 2, 12 ff.; Jer. 25, 34 ff.; Nah. 3, 18; Zeph. 3, 3 [1]. Die Ausleger,

---

1) Wenn ältere Ausleger unter dem Libanon den Tempel (**Hierony-**

lche diess zugeben, theilen sich aber wieder in zwei Classen, em die Einen, wie das Targum, Ephräm[1], Kimchi, v. Hofınn, Umbreit, Kliefoth, an heidnische Weltherrscher den-ı, die Andern dagegen, wie Hitzig, Maurer, Hengstenberg, vald, Neumann, an die Vornehmen und hervorragenden Füh-des israelitischen Volkes, und — bei Voraussetzung vorexilien Zeitalters — speciell an die Fürsten und Vornehmen hraims. An heidnische Fürsten, Weltherrscher, kann nicht wohl lacht werden, da all das Hohe und Herrliche, dem in V. 1—3 glück und Verderben angekündigt wird, als in den Grenzen Is-ls befindlich theils ausdrücklich bezeichnet, theils wenigstens ausgesetzt ist. Zwar wendet v. Hofmann, Weiss. I, 317 f. gegen ein: „die schönsten Cedern, welche der Prophet kennt, hen eben auf dem Libanon, die stärksten Eichen auf dem Ba-: will er also die prächtigen und starken, die Fürsten der lt unter dem Bilde von Cedern und Eichen dem Verderben

---

mus, Münster, Grotius u. A.) oder das heilige Land (Rosenmüller), unter den Cedern die Cedernpaläste um den Tempel (Grotius) oder die Städte Judäa's (Piscator, Rosenmüller), unter den Cypressen und Eichen die kleineren Städte, (Grotius) und unter יַעַר הַבָּצִיר Jerusalem (Vatablus, Grotius) verstanden, so hat diess nur noch ein historisches Interesse. — Schon der Talmud sah in V. 11, 1 eine Weissagung auf die Zerstörung des zweiten Tempels; denn als nach jüdischer Tradition (Josephus, *bell. jud.* 6, 5. 3; Tacitus, *hist.* V, 13) unter andern schreckenden Zeichen vor der Zerstörung desselben auch, und zwar 40 Jahre zuvor, das östliche schwere eherne Tempelthor zur Mitternacht von selbst sich öffnete, rief R. Jochanan ben Zakkai: o Tempel, Tempel, was erschreckst du dich selbst? Ich weiss, dass du zerstört werden wirst: denn also hat Sacharja, der Sohn Iddo's, von dir geweissagt: Oeffne, o Libanon, deine Thore u. s. w.; vgl. b. Joma, fol. 39b; j. Joma, fol. 43c; Schöttgen, *horae* II, 617; Lightfoot, *descriptio templi cap.* XX, *sect.* 1; *horae* zu Matth. 26, 3 und zu Joh. 10.

1) Ephräm's syrischer Commentar zu Sacharja findet sich in der römischen Gesammtausgabe seiner Werke *tom.* II *pag.* 285 *sqq.*

überliefern, so wird er sie Cedern Libanon's, Eichen Basan's nennen"; hieraufliesse sich aber schon diess erwiedern, dass es als zweifelhaft angesehen werden müsse, ob für den Propheten die im Jordangebüsche hausenden Löwen die stärksten und die zahlreichsten gewesen seyen; doch auch abgesehen hievon, so hätte man erwarten müssen, dass der Prophet, wollte er wirklich „allem natürlich Hohen, Herrlichen, Starken, Wünschenswerthen und Erfreulichem" m. a. W. „den Fürsten der Welt" Verderben ankündigen, nicht blos solches Hohe und Herrliche nennen würde, das sich im Lande Israels befindet, sondern, wie Jes. 2, 12—17, auch solches, was ausserhalb des israelitischen Landes sich befindet. Wenn wir sonach V. 1—3 nur auf einheimische Fürsten und Führer des israelitischen Volkes beziehen können, so müssen wir uns doch entschieden gegen die Beschränkung auf ephraimitische erklären; denn in V. 1—3 liegt offenbar kein Grund zu dieser Beschränkung, da der Stolz des Jordans ebenso gewiss auch dem Reiche Juda angehörte, als der Libanon und Basan nur theilweise im Besitze Ephraim's waren; auch aus V. 4 ff. lässt sich kein Grund hiefür entnehmen, denn wenn man glaubte, V. 8 von ephraimitischen Königen deuten und demnach V. 4 ff. auf ephraimitische Verhältnisse beziehen zu müssen, so beruht diess, wie sich bei V. 8 zeigen wird, auf einem Irrthum; dazu kommt aber noch, dass sich uns bis jetzt das nachexilische Zeitalter des zweiten Theiles Sacharja's fortwährend bewährt hat und wir daher nicht geneigt seyn werden, ein vorexilisches Zeitalter anzunehmen, wenn anders nicht entscheidende Gründe dafür sprechen.— Bedroht sonach V. 1—3 die Fürsten und Führer des israelitischen Volkes mit Verderbensgerichten, werden dieselben aufgefordert zu wehklagen, weil das von ihnen geleitete Volk von Unglück schwer heimgesucht (שֻׁדְּדָה אַדִּרְתָּם) und das Land, darin sie wohnen, verheert wird (שֻׁדַּד גְּאוֹן הַיַּרְדֵּן), so besteht offenbar keine inhaltliche Verwandtschaft und kein Zusammenhang zwischen dieser Weissagung und der Vorhergehenden, in welcher dem Volke Israel, insbesondere Ephraim, ein Anbruch des Heiles geweissagt war. Wohl aber besteht eine sehr nahe Verwandt-

schaft mit dem Inhalt der folgendn Verese 4—17, wo eine neue Verschuldung und eine darauf folgende schwere Bestrafung Israels vorausverkündigt wird. Auffallend könnte nur diess erscheinen, dass das infolge seiner neuen Verschuldung auf's Neue über Israel hereinbrechende Uebel schon in V. 1—3 geschildert wird, bevor noch in V. 4—14 von jener neuen Verschuldung die Rede ist; man könnte darnach geneigt seyn, V. 1—3 als eine selbstständige kurze Drohweissagung zu fassen[1]. Allein wir hatten schon mehrmals Gelegenheit zu bemerken, wie im zweiten Theile Sacharja's das, worauf die betreffende Weissagung gerade tendirt, gleichsam als ein Thema vorausgestellt wird, dessen nähere Ausführung dann erst nachfolgt, vgl. 9, 9. 10 mit 9, 11 ff. oder 10, 6. 7 mit 10, 8 ff.; so wird denn auch V. 1—3 in diesem Verhältnisse zu V. 4 ff. stehen, vgl. besonders V. 16. Ist nun der zweite Theil Sacharja's nachexilisch[2], so weissagt V. 1—3, ganz allgemein angesehen, eine Bedrängniss Israels, welche erst hereinbricht, nachdem ihm zuvor das in Cap. 9 u. 10 geweissagte Heil zu Theil geworden ist, und welche darum hereinbricht, weil es sich, wie die folgenden Verse zeigen, von Neuem gegen Jehova versündigt, der jenes Heil ihm bereitet. Wir haben daher die Erfüllung der Weissagung V. 1—3 in dem Unheil zu sehen, welches über alle hohen und niederen Führer und Oberen des Volkes wie über das ganze Volk selbst (שֻׁדְּדָה אַדַּרְתָּם) um desswillen

1) So auch diejenigen Ausleger, welche, wie z. B. Stier (Reden Jesu VI, 178) in V. 1—3 eine Ankündigung der Verwüstungen unter Antiochus Epiphanes erblicken.

2) Wie schwierig, ja unmöglich es ist, Cap. 11 unseres Propheten aus den Verhältnissen der vorexilischen Zeit zu erklären, scheint auch Bertheau zu fühlen, wenn er in seiner interessanten Abhandlung über die alttestamentliche Weissagung von Israels Reichsherrlichkeit in seinem Lande da, wo er die Weissagungen Sach. 9—11 bespricht (Jahrbücher für deutsche Theologie IV, 647—652), welche er in die Zeit des Propheten Hosea und des Königs Jerobeam II verlegt, von dem elften Capitel nichts weiter sagt, als dass es weissage, das nördliche Reich werde von Bürgerkriegen heimgesucht und fremden Völkern preisgegeben werden.

kam, weil sie dasselbe zur Verwerfung seines Messias angeführt hatten.

V. 4—6. **So sprach Jehova, mein Gott: Weide die Schafe der Schlachtung, welche ihre Käufer erwürgen und büssen nicht dafür; und ihre Verkäufer sprechen: Gebenedeit sey Jehova, ich werde ja reich! und ihre Hirten schonen ihrer nicht. Denn nicht werde ich fürder schonen der Bewohner der Erde, Spruch Jehova's; und siehe, ich übergebe die Menschen, einen in die Hand des andern und in die Hand seines Königs, und sie werden die Erde verwüsten, und ich werde nicht aus ihrer Hand erretten.** Mit V. 4 beginnt der Prophet jene göttliche Offenbarung darzulegen, auf Grund deren er in V. 1—3 den Cedern, Cypressen u. s. w. das Verderben angekündigt hat. Eigenthümlich ist die Darstellung dieser göttlichen Offenbarung. V. 4—17 ist nemlich Erzählung eines symbolischen Vorganges von theils die Vergangenheit mit dem Lichte Jehova's beleuchtendem, theils weissagendem Charakter. Was der Prophet in diesen Versen als zwischen ihm, Jehova, einer Herde und drei Hirten geschehen berichtet, hat jedoch nicht in empirischer Wirklichkeit stattgefunden, sondern ist ein — freies oder unfreies — Gedankenproduct, um einen anderweitigen Vorgang in kurzer Uebersichtlichkeit und lebhafter Anschaulichkeit abbildlich darzustellen [1]. Zum Verständniss ist vor allen Dingen

---

1) Ob dieser symbolische Vorgang ein freies Gedankenprodukt sey, d. h. ob er nur eine freie schriftstellerische Form sey, in welche der Prophet die ihm gewordene göttliche Offenbarung einkleidete (so z. B. Bleek S. 281), oder ein unfreies Gedankenprodukt, d. h. ob dieser Vorgang eine visionäre Wirklichkeit gehabt habe, in einer Vision des Propheten wirklich vor sich gegangen sey (so z. B. Maimonides, *More Nebochim, transl. a* J. Buxtorfio *p.* 324, vgl. auch v. Hofmann Schrftbw. II, 2 S. 609), lässt sich mit Sicherheit nicht entscheiden; doch ist letzteres an und für sich und insbesondere bei einem Propheten wie Sacharja das Wahrscheinlichere.

nothwendig, dass man zwischen dem symbolischen Vorgang und dem dadurch abgebildeten scharf unterscheidet, und dann, dass man den Vergleichungspunkt zwischen den einzelnen Personen, Handlungen u. s. w. des symbolischen Vorgangs und den dadurch abgebildeten richtig feststellt. — In dem symbolischen Vorgange nun, der uns von V. 4 an berichtet wird, ertheilte Jehova einen Auftrag, zu weiden. Kliefoth (S. 161. 162) fasst den Begriff des Weidens als ein Vorbereiten und Zubereiten der Herde zu künftiger Schlachtung, oder, aus der bildlichen Rede in eigentliche Rede übersetzt, als die göttliche Leitung der Wege der Menschheit, durch welche dieselbe zum schliesslichen Gerichte geführt wird. Allein wenn auch für gewöhnlich eine Herde nur zu dem Ende geweidet wird, damit sie endlich geschlachtet werde, so hat doch das Bild des Weidens überall in der Schrift, wo das Weiden von Jehova ausgesagt wird oder in seinem Namen geschieht, stets nur die günstige Bedeutung: in gnädige Obhut nehmen, für alle Bedürfnisse sorgen und vor allem Uebel behüten und bewahren, vgl. Ps. 23; Joh. 10. Dass das Weiden auch hier nur so gemeint sey, geht mit Sicherheit daraus hervor, dass der von Jehova bestellte Hirte in unserem Capitel die Weidung der Herde nur so lange besorgt, bis die Herde sich an ihm versündigt, dass während seines Weidens die Herde sich wohlbefindet, von da an aber, wo der Hirte die Weidung aufgibt in einen elenden, jammervollen Zustand geräth. Die Person, welcher Jehova in dem symbolischen Vorgang den Auftrag des Weidens ertheilte, kann nur der Prophet seyn, vgl. V. 7 ff. 15. Das Object, welches von dem Propheten geweidet werden soll, ist eine Schafherde, welche sicher nicht desshalb Herde der Schlachtung oder Erwürgung genannt wird, weil sie von Jehova zu künftiger Schlachtung bestimmt wäre und sonach nur geweidet würde, damit sie endlich geschlachtet werde (Kliefoth S. 155. 156. 161), sondern, wie V. 5 ausführt, um desswillen, weil sie von denen, in deren Gewalt sie sich zur Zeit befindet, schonungslos nach Willkür und Vortheil hingeschlachtet wird. Diejenigen, welche sie gekauft haben und darum zur Zeit besitzen, erwürgen sie und

bekommen doch die Schuld solcher Frevelthat nicht als Strafe an sich zu erfahren. Die Worte ולא יאשמו sind nicht so zu verstehen, als hegten die Würgenden blos das irrthümliche Gefühl, sich nicht verschuldet zu haben (Targum, Luther, Neumann, vgl. den Ausdruck dieses Gedankens Jer. 50, 7), noch weniger freilich dahin, dass sie durch ihre Würgung sich in der That nicht verschulden (Peschito, Hengstenberg, Hesselberg), denn gerade darum vertraut ja Jehova die Hut dieser Herde dem Propheten an, weil er nicht will, dass der Herde das widerfahre, was ihre bisherigen Besitzer und Hirten ihr anthun; ferner sind jene Worte auch nicht dahin zu verstehen, dass die Würgenden hinterher über ihr Thun keine Reue und kein Bedauern empfinden (LXX, Vulgata), denn dem widerstreitet die Wortbedeutung von אשם, — sondern vielmehr dahin, dass die Würgenden für diesen ihren Frevel bis jetzt straflos ausgehen, ja sich ganz glücklich befinden (so z. B. Gesenius, Fürst, Hitzig, Ewald, Maurer); zu אשם vgl. Hos. 5, 15; Ps. 34, 22. 23. Wie, wer diese Herde besitzt, sie straflos hinschlachten darf, wenn es eben sein Vortheil ist, so sieht auch, wer sie verkauft, nicht darauf, dass es ihr bei ihrem neuen Besitzer nicht schlimm ergehen möge, sondern nur darauf, dass er durch ihren Verkauf sich bereichere; von allen ihren Verkäufern glaubt ein jeder (יאמר im Sing.) Jehova nur dafür danken zu sollen, dass er von ihrem Verkauf Gewinn habe. In der Form ואעשיר für ואעשיר ist der Hauchlaut des א für die Aussprache verloren gegangen (synkopirt) und daher der Vocal unter das ו getreten, vgl. Ew. §. 54b; Olsh. §. 78a. In syntaktischer Beziehung fasst Ewald (§. 235b) ואעשיר als bezüglich-fortschreitenden Voluntativ, dessen Bedeutung dahin geht, eine Folge oder einen Zweck auszudrücken. An u. St. kann sich aber ואעשיר offenbar nicht als Zweck- oder Folgesatz an den Ausruf „gebenedeit sey Jehova!" anschliessen, sondern nur als Begründungssatz, wie denn auch Ewald in seinen Propheten sachlich ganz richtig übersetzt: *denn ich werde reich*. Es ist daher contextgemässer, das ו in ואעשיר als ein erklärendes und begründendes *nemlich* zu fassen

(ich werde nemlich reich!), wie es auch anderweitig vorkommt, vgl. 1 Sam. 2, 15: וְלֹא־יִקַּח מִמְּךָ בָּשָׂר מְבֻשָּׁל; Ps. 7, 10: וּבֹחֵן לִבּוֹת וגו׳; Ps. 55, 20; Prov. 23, 3. Die derzeitigen Hirten der Herde d. i. diejenigen, in deren Gewalt und Besitz Jehova die Schlachtschafe gerathen liess und denen er damit zugleich auch die Hut und Weidung dieser Schafe als Pflicht auferlegte, schonen ihrer nicht: sie treiben ihre Herde nicht auf Wegen und an Orte, welche der Heerde am zuträglichsten sind, sondern auf solchen Wegen und an solche Orte, welche ihnen selbst am angenehmsten und bequemsten sind, mag die Herde auch darüber zu Grunde gehen; sie gebrauchen also die ihnen über die Herde gegebene Macht nicht mit der weisen Schonung, durch welche das Gedeihen der Herde befördert wird, sondern mit jener schonungslosen Rücksichtslosigkeit, die stets nur das Ihre sucht[1]. — Nach dieser unserer Auffassung sind die Imperfecta von V. 5 mit den meisten Auslegern von einem in der Gegenwart noch andauernden Zustande, von noch währenden Verhältnissen zu verstehen, so dass V. 5 aussagt, wie es mit der Herde, deren Hut Jehova fortan dem Prophet anvertraut hat, in der Gegenwart aussieht. Nach dem Vorgange von Marckius dagegen wollen v. Hofmann und Schlier diese Imperfecta als Futura betrachtet wissen, so dass V. 5 angäbe, was mit der dem Propheten zur Hut anvertrauten Herde in der Zukunft, nemlich

---

1) Auffallender Weise steht in רֹעֵיהֶם das Suff. masc., während nicht nur vorher immer das Suff. fem. gebraucht war, sondern auch unmittelbar darauf in עֲלֵיהֶן wieder folgt; aus einer Ausdehnung der Masculinform auch auf die Nomina fem. gen. hat man sich diess hier wohl schwerlich zu erklären, sondern daraus, dass sich dem Propheten momentan statt des symbolischen Begriffes der dadurch symbolisirte (Israel) aufdrängt, wie denn auch in dem gleich folgenden Vers 6 so geredet wird, als würde nicht ein symbolischer Vorgang erzählt, sondern die durch denselben symbolisirte Sache unmittelbar selbst dargelegt. Indessen lesen mehrere Codices und Ausgaben רֹעֵיהֶן, dessgleichen auch einige קֹנֵיהֶם und עֲלֵיהֶם.

der in V. 15. 16 beschriebenen Zukunft, geschehen werde, dass sie nemlich dereinst gewissenlosen Hirten, gewinnsüchtigen Herren werde überlassen werden [1]. So gewiss nun auch die sprachliche Möglichkeit dieser Auffassung unbestreitbar ist, so entschieden muss doch die sachliche Möglichkeit bestritten werden; denn wenn bereits hier, wo Jehova dem Propheten befiehlt, die Herde in seine gute Obhut zu nehmen, wo also Jehova's gnädiges Erbarmen gegen die seines Erbarmens bedürftige Herde gezeichnet wird, bereits ausführlich und des Breiten (V. 5 u. 6) von jenem Fluchgeschick gehandelt würde, welches sich die Herde später durch ihr undankbares Verhalten gegen den von Jehova ihr bestellten Hirten sich zuziehen wird, so wäre diese weitläufige Behandlung des dereinstigen Fluchgeschickes der Herde hier um so mehr am unrechten Orte, als man doch zunächst erwarten muss zu hören, wesshalb Jehova den Propheten zum Hirten der Herde bestellt, und als — nach unserer Auffassung — das Elend, von welchem die Herde dereinst infolge ihrer Versündigung betroffen werden wird, bereits in V. 1—3 gleichsam als Thema dargestellt war. Je nachdem man nun aber V. 5 mit v. Hofmann von dem zukünftigen Geschick der dem Propheten anvertrauten Herde, oder aber von ihrem gegenwärtigen Ergehen versteht, wird auch die Auffassung von V. 6 eine ganz verschiedene seyn. Im ersteren

---

1) Auch Kliefoth folgt, indem er (S. 156) nach V. 6 „die unter der Schlachtherde verstandenen Menschen künftig so behandelt werden" lässt, „wie V. 5 beschreibt", thatsächlich der Hofmann'schen Auffassung, obwohl er es nicht Wort haben will und eine Ausflucht in der Erklärung sucht: „der V. 5 gibt nicht die Zeit an wann die Heerde V. 4 geschlachtet wird, sondern legt ganz allgemein und abstract dar, was mit dem V. 4 gebrauchten Bilde einer Schlachtheerde verstanden werden will." Allein wenn in V. 5 von Handlungen die Rede ist, so muss auch eine Antwort auf die Frage gefordert werden können und gegeben werden, ob diese Handlungen der Vergangenheit, Gegenwart oder Zukunft angehören, ob sie als vollendet oder unvollendet, als momentan oder dauernd zu denken seyen.

Falle verhält sich V. 6 zu V. 5 als eine in eigentlicher Rede gegebene nähere Erklärung darüber, wie der symbolisch ausgedrückte Gedanke von V. 5 zu verstehen sey (*ich werde nemlich nicht mehr schonen u. s. w.*); in letzterem Falle gibt V. 6 den Grund an, wesshalb Jehova es jetzt an der Zeit findet, seine unglückliche Herde nicht länger der Gewaltsamkeit ihrer bisherigen Besitzer zu überlassen, sondern sie jetzt vielmehr der Hut des Propheten übergibt. Gemäss unserer bisherigen Auffassung müssen wir das Letztere für das unbedingt Richtige halten. Insoferne stimmen wir mit Hengstenberg überein. Wenn nun aber Hengstenberg (vgl. auch Hitzig) in V. 6 unter יֹשְׁבֵי הָאָרֶץ dieselben versteht, welche V. 4 durch צֹאן הַהֲרֵגָה symbolisirt waren (nemlich Israel), hiernach übersetzt: *denn ich will nicht schonen der Bewohner des Landes u. s. w.* und diess erklärt: „mache den letzten Versuch sie zum Heile zu führen; denn ich kann und darf nicht länger ihren gräulichen Abfall ungestraft lassen", so müssen wir diess entschieden bekämpfen. Denn für die Aufforderung: „Weide die Herde!" könnte die Aussage: „denn ich kann und darf ihrer nicht länger mehr schonen" nur dann zur Begründung dienen, wenn ausdrücklich gesagt wäre, dass dieser Versuch, sie zum Heile zu führen, der letzte seyn solle, und dass, wenn dieser Versuch missglücke, ein weiterer Versuch nicht mehr gemacht werden solle; es würde dann aber diese Aussage nicht sowohl die Aufforderung: „Weide die Herde!" als vielmehr die Aufforderung: „Weide sie zum letztenmale!" begründen. Da aber nicht gesagt ist und nach V. 17; Cap. 12, 9 ff. auch nicht gesagt werden konnte, dass das dem Propheten aufgetragene Weiden der Herde der letzte Versuch zu ihrer Rettung seyn solle, so müssen wir die Hengstenberg'sche Erklärung des begründenden Momentes von V. 6 sowie die derselben zu Grunde liegende Voraussetzung, dass unter יֹשְׁבֵי הָאָרֶץ die Schlachtherde zu verstehen sey, für irrig halten. V. 6 kann nur dann der Aufforderung von V. 4 zur Begründung dienen, wenn die mit יֹשְׁבֵי הָאָרֶץ Bezeichneten nicht die צֹאן הַהֲרֵגָה, sondern solche sind, in deren Mitte die Würgeherde lebt und mit deren Geschicken die

Geschicke der Würgeherde nach dem gewöhnlichen Lauf der Dinge innig verflochten sind. Der Begriff ישבי הארץ muss daher weiteren Umfangs seyn als der Begriff צאן ההרגה. Ist nun letzterer, wie unten dargethan werden wird, symbolische Bezeichnung Israels, so müssen mit ישבי הארץ die Bewohner der Erde gemeint seyn. Dann aber stellt sich das Verhältniss von V. 6 zu V. 4 dahin, dass Jehova die Hut seiner ihm theuern unglücklichen Herde um desswillen dem Propheten aufträgt, weil er der Bewohner der Erde fortan nicht mehr wie bisher schonen, sondern um ihrer Sünde willen ein wechselseitiges Sich - bekämpfen und Sich - vergewaltigen unter denselben hervorrufen wird, hievon aber seine bis dahin von ihren Gewalthabern so übel behandelte Herde nicht mit betroffen, sondern sie vielmehr hieraus wie überhaupt aus der Gewalt ihrer Unterdrücker gerettet sehen will. Worin das Nicht - schonen bestehen soll, führt V. 6[b] aus. In der Verbindung ממציא את־האדם איש ביד־רעהו (vgl. 2 Sam. 3, 8) steht das Verbum מצא, welches die Bedeutung der aramäischen Verba מטא und מצא umschliesst, in seiner ursprünglichen intransitiven Bedeutung *wohin gelangen*, *wohin kommen*, vgl. Hiob 11, 7; daher Hiph.: *kommen lassen*, *gelangen lassen*, *gerathen lassen*. Jehova gibt fortan die Menschen der Vergewaltigung preis, und zwar sowohl einer Vergewaltigung, die einer dem andern anthut und deren Folge daher ein Krieg Aller gegen Alle ist, als auch einer Vergewaltigung, welche an einem jeden je sein König üben wird, indem die Könige ihre Herrschaft nicht in väterlicher Weise zum Wohle ihrer Unterthanen, sondern in tyrannischer Weise zu deren Nachtheil führen werden. Mit מלכו ist nicht ein bestimmter König bezeichnet, und am wenigsten der römische Kaiser (Hengstenberg), sondern, wie das dem Suffix von רעהו parallel stehende und daher gleichfalls auf איש bezügliche Suffix von מלכו zeigt, je der König, welchen der in seine Hand Gegebene als seinen König anerkennen muss (ähnlich — jedoch von andern Voraussetzungen aus — Schmieder)[1]. Statt רעהו mit

1) Mit Hitzig, Maurer, Bleek u. s. w. an ephraimitische Könige

J. D. Michaelis, Beckhaus, Ueber die Integrität der prophet. Schriften S. 374, zu lesen רֵעֵהוּ, ist nicht nur unnöthig, sondern auch wegen des folgenden מַלְכּוֹ, welches hier wohl schwerlich einen synonymen Parallelismus bilden soll, fasst unpassend. Infolge der Vergewaltigung, welche die Gewaltigen an den in ihre Hand gegebenen Schwächeren üben, wird es dahin kommen, dass die blühende, fruchtreiche, mit Dörfern und Städten besäete Erde verwüstet seyn wird. Subject von כִּתְּתוּ [1] sind, wie aus dem auf רֵעֵהוּ und מַלְכּוֹ bezüglichen Suffix von יָדָם im folgenden Gliede erhellt, ebenfalls רֵעֵהוּ und מַלְכּוֹ, somit die Vergewaltigenden. Das Verbum כִּתֵּת, eigentlich *schlagen*, *zerschlagen*, kommt in der übertragenen Bedeutung *verwüsten*, *verheeren* nur hier vor. Bei jener allgemeinen und gegenseitigen Vergewaltigung, welche Jehova über die Erde kommen lässt, wird, wie das letzte Glied von V. 6 sagt, schonungslos Alles vergewaltigt werden: denn Jehova wird aus der Vergewaltigenden Hand keine Rettung schaffen. Gerade darum ist es aber auch doppelt nöthig, dass Jehova für die ihm theure Herde einen Hirten bestellt, welcher diese Herde inmitten der über die Bewohner der Erde hereinbrechenden Strafgerichte behütet und weidet.

Suchen wir nun zu bestimmen, was durch den symbolischen Vorgang, so weit er in V. 4—6 dargestellt ist, abgebildet seyn soll! Zunächst wird es sich fragen, was unter צֹאן הַהֲרֵגָה zu verstehen sey. Bereits oben zeigte sich uns, dass יֹשְׁבֵי הָאָרֶץ ein Begriff weiteren Umfangs seyn müsse als צֹאן הַהֲרֵגָה. Ersteres nun kann übersetzt werden: *Bewohner des Landes*, oder: *Bewohner der Erde*. Uebersetzt man: *Bewohner des Landes* (selbstverständlich des israelitischen Landes), so muss man die

---

zu denken, ist für uns schon darum unmöglich, weil wir יֹשְׁבֵי הָאָרֶץ nur von den Bewohnern der ganzen Erde verstehen können.

1) Das erste ת von כִּתְּתוּ hat gegen die Analogie von הַלְלוּ, הִנְנִי Dagesch, weil der zu verdoppelnde Buchstabe eine Aspirata ist, in welcher das Dagesch forte zugleich die Wirkung eines Dagesch lene hat, somit von Einfluss auf den Laut des Buchstabens ist und daher nicht gerne (doch vgl. זִכְרוֹן, הַבְּרֵכָה) ausgelassen wird.

Jehova theure Würgeherde, deren Hut er dem Propheten anvertraut, von den Frommen in Israel verstehen (so z. B. Schmieder). Letztere Annahme hat aber schon darum sehr wenig Wahrscheinlichkeit für sich, weil die Würgeherde im Verlauf des Capitels keineswegs als sehr fromm, sondern im Gegentheil als sehr unfromm erscheint, so dass zu vermuthen steht, es seyen unter der Würgeherde, über welche Jehova einen Propheten als guten Hirten bestellt, nicht solche zu verstehen, deren er sich wegen ihrer Frömmigkeit erbarmen will, wie diess bei den Frommen in Israel der Fall wäre, sondern vielmehr solche, deren er sich ohne und wider ihr Verdienst um desswillen erbarmen will, weil er sich nun einmal in ein freies Gnadenverhältniss zu ihnen gesetzt hat, wie diess bei Israel als Volk der Fall ist. Wir werden daher besser thun, die Worte צֹאן הַהֲרֵגָה von Israel zu deuten und demgemäss יֹשְׁבֵי הָאָרֶץ durch *Bewohner der Erde* zu übersetzen. Dann passen auch die Aussagen von V. 10. 11 und V. 14 vortrefflich, während sie bei der Deutung der Würgeherde von den Frommen in Israel und bei der Erklärung des V. 6 von einer gegenseitigen Vergewaltigung der Israeliten untereinander unnatürlich, wenn nicht überhaupt unbegreiflich wären; denn entweder müsste man dann annehmen, dass wegen der Aussage von V. 6 das in V. 14 als noch geeinigt gedachte Juda und Israel (d. i. Ephraim) nur von den Frommen in Israel zu verstehen sey — und diess wäre unnatürlich —, oder aber man müsste annehmen, dass trotz der Aussage von V. 6 die sich gegenseitig vergewaltigenden und das ganze Land verwüstenden Israeliten in V. 14 noch als eine Gesammtheit betrachtet würden, in welcher Juda und Ephraim brüderlich geeint wären und brüderlich zusammen lebten — und diess wäre unbegreiflich. Müssen wir daher die Schlachtherde von Israel verstehen, so wird jedoch auch nur an Gesammtisrael zu denken seyn; denn versteht man blos Ephraim darunter (wobei übrigens vorexilisches Zeitalter vorausgesetzt wird, vgl. z. B. Hitzig, Ewald, Maurer), so lässt sich V. 8 nicht erklären; auch weist nicht die geringste Spur darauf hin, dass der Abschnitt V. 4—17 sich ausschliesslich

auf Ephraim beziehe. — Wer ist nun aber unter dem Hirten, welchem die Schlachtherde zur Weidung überwiesen wurde, zu verstehen? Wenn man um desswillen, weil das Wort Jehova's in V. 4 sich an den Propheten richtet, uud der Prophet in V. 7—14 als der Hirte der Schlachtherde erscheint, kurzweg annimmt, dass eben der Prophet, sey es als Einzelner oder als Vertreter des Prophetenthums, der Hirte sey, welchem die Weidung Israels von Jehova anbefohlen wurde (v. Hofmann, Hitzig, Burger, Ewald, Bleek), so übersieht man, dass der Vergang zwischen dem Propheten und der von ihm geweideten Herde, welcher uns in V. 4—17 berichtet und als bereits der Vergangenheit angehörig dargestellt wird, ein symbolischer Vorgang ist, durch welchen eine anderweitige Kette von Ereignissen abgebildet werden soll und in welchem daher auch die auftretenden Figuren eine symbolische Bedeutung haben werden. Zwar behauptet v. Hofmann, Weiss. I, 319 f., V. 4 ff. sey nichts weiter als „symbolische Rede" d. h. eine Allegorie. Dass aber V. 4 ff. in der That nicht als symbolische (allegorische) Rede, sondern als Bericht eines symbolischen Vorgangs gemeint sey, geht mit Sicherheit 1, daraus hervor, dass das in V. 4 ff. dargestellte Ereigniss nicht als ein in der Gegenwart oder Zukunft geschehendes in fortgesetzten Metaphern geschildert, sondern als ein bereits der Vergangenheit angehöriges einfach erzählt wird (beachte V. 4: כֹּה אָמַר, V. 7: וָאֶרְעֶה u. s. f., und dann wieder V. 15: וַיֹּאמֶר), dieses der Vergangenheit angehörige Ereigniss aber nicht um sein selbst willen, sondern wegen seiner die Zukunft abschattenden symbolischen Bedeutung mitgetheilt wird; 2, daraus, dass das dem Propheten in V. 15 aufgetragene Thun offenbar nur als ein symbolisches aufgefasst werden kann, dieses Thun aber durch das עוֹד V. 15 deutlich als ein dem in V. 4 ihm aufgetragenen Thun analoges und dasselbe fortsetzendes bezeichnet wird, so dass auch das in V. 4—14 beschriebene Thun des Propheten als ein symbolisches betrachtet seyn will. So wenig nun der Prophet selbst der in V. 14 u. 15 beschriebene gottlose Hirte seyn kann, so wenig ist er selbst auch der gute Hirte, den er in V. 4—14 darstellt, son-

dern er ist vielmehr nur eine symbolische Figur. Derjenige nun, welcher durch den Propheten in V. 4—14 symbolisirt wird, muss einerseits so sehr mit Jehova identisch seyn, dass, was er thut, Jehova selbst thut, und dass, was er erleidet, Jehova selbst erleidet (vgl. V. 13), andererseits aber auch wieder von Jehova selbst unterschieden seyn, da der Prophet auch als symbolische Figur sich ausdrücklich von Jehova unterscheidet (vgl. V. 11 u. 13). Der Prophet kann daher auch nicht in V. 4—14 Jehova selbst abbilden (Maurer, Ebrard[1], Kliefoth S. 155). Dessgleichen kann auch weder an den Engel Jehova's (Hengstenberg und theilweise Neumann S. 406), da dieser ja überhaupt nur zur Versichtbarung und Versinnlichung der Weltgegenwart und Weltwirksamkeit Gottes dient und keineswegs mit dem Erzengel Michael (Dan. 10, 13. 21; 12, 1) identisch ist (vgl. nachexil. Proph. II, 59—64), noch an den Messias zu denken seyn (so nach dem Vorgang der älteren Ausleger zuletzt wieder Stier, Reden Jesu VI, 178), da, wie sich im Verlauf zeigen wird, der reale Vorgang, welchen der V. 4—14 berichtete symbolische Vorgang abschattet, einen viel längeren Zeitraum umfasst, als das Leben und Wirken des Messias währte. Ist das, was Jehova in dem symbolischen Vorgang dem Propheten aufträgt, ein Weiden, und ist das Weiden ein Begriff so segensreichen Inhaltes und so weitschichtigen Umfangs, dass wir denselben nur als ein Vermitteln von Segen und Heil auffassen können, so muss der Prophet, dem dieses Weiden in Bezug auf die Schlachtherde aufgetragen wird, einen Heilsmittler für Israel darstellen; beachten wir nun aber, was wir als Resultat der Auslegung des Folgenden hier gleich vorwegnehmen dürfen, dass der symbolische Vorgang nicht ein plötzliches Ereigniss, sondern eine lange, über Jahrhunderte hin sich erstreckende Geschichte darstellt, so werden wir

1) Ebrard, Offenb. Joh. S. 94: „den Propheten, der hier wie als Seher so als idealer Vollstrecker der Beschlüsse Jehova's erscheint, d. h. dem die Zukunft in Form von auszurichtenden Befehlen geoffenbart wird u. s. w.“, S. 97: „Der Prophet — immer als Sinnbild des guten Oberhirten — u. s. w.“

nicht an einen einzelnen Heilsmittler, sondern an ein Heilsmittlerthum zu denken haben mit wechselnden Trägern des heilsmittlerischen Berufes. Träger solchen mittlerischen Berufes für Israel waren aber je an ihrem Theile ebenso wohl die aus Israels Mitte nach Gottes Willen hervorgegangenen weltlichen Obrigkeiten als die Propheten und Priester Israels; sie alle hatten Israel zu weiden. Seine Vollendung und seinen Abschluss aber sollte alles Heilsmittlerthum für Israel in dem Messias erhalten, in welchem wie in dem Mittelpunkte alle Radien heilsmittlerischer Thätigkeit zusammenlaufen. Durch V. 4 wird sonach dargestellt, dass Jehova für das dem Verderben preis gegebene Israel ein Heilsmittlerthum bestellt habe. Wann aber geschieht oder geschah diess? Selbstverständlich zu einer Zeit, in welcher Israel eines solchen Mittlerthums entbehrte, desselben aber in hohem Grade bedürftig war; V. 5 beschreibt uns jene Zeit näher als eine solche, in welcher die Würgeherde ganz der Gewalt ihrer Herren preisgegeben war, von welchen sie schonungslos nach Vortheil und Willkühr hingemordet wurde, somit als eine Zeit, in welcher Israel nicht sein eigener Herr, sondern vielmehr der erbarmungslosen Gewalt fremder Mächte preisgegeben war. Diess war aber der Fall zur Zeit des assyrisch-babylonischen Exils, und nur zu dieser Zeit [1]. Zur Zeit des assyrisch-babylonischen Exils stand Israel unter der uneingeschränkten, oft mit Härte und Grausamkeit geltend gemachten Botmässigkeit heidnischer Völker, welche sonach durch die רֹעֵיהֶם, מֹכְרֵיהֶן, קֹנֵיהֶן V. 2 versinnbildet sind; zur Zeit des assyrisch-babylonischen Exils hatte auch das Heilsmittlerthum für Israel aufgehört: die theokratischen Könige waren entthront, die Priester waren ohne Tempel, Altar und Opfer, das Prophetenthum war mit Jeremia und Ezechiel verstummt. In dieser schweren Zeit nun lässt Jehova, als seine Strafgerichte an Israel ihre Wirkung hervorgebracht hatten, von Neuem ein Heilsmittlerthum für

1) An die Zeit der egyptischen Dienstbarkeit kann darum nicht gedacht werden, weil Israel damals noch keine Herde war, sondern erst zu einer Herde wurde, noch kein Volk war, sondern zuerst zu einem Volke heranwuchs.

Israel entstehen; der erste Träger desselben, von dem uns die Geschichte berichtet, ist Daniel, welcher als wirklicher Prophet erst am Schlusse des Exils, nemlich im 1. Jahre des letzten babylonischen Königs [1], auftrat (Dan. 7, 1) und sowohl Israel tröstete durch die Wiederaufnahme der alten Weissagungen von der dem Volke Israel noch bevorstehenden herrlichen Zukunft, als auch den heidnischen Völkern, insonderheit den Weltmächten, Jehova's Strafgerichte verkündigte. Gerade in jener Zeit aber war es nöthig, dass Jehova in Israel wieder ein schützendes, helfendes, heilendes Heilsmittlerthum erstehen liess, weil er nach V. 6 in jener Zeit beschlossen hatte, die gesammte Völkerwelt, alle Menschen, für ihre Sünden, besonders für ihre Versündigungen an Israel zu züchtigen, Israel aber um seines Erbarmens willen von diesen Züchtigungen nicht wollte mitbetroffen werden lassen.

V. 7—8ᵃ. Und ich weidete die Schafe der Schlachtung, somit die elendesten der Schafe; und ich nahm mir zwei Stäbe: den einen nannte ich *Lieblichkeit* und den andern nannte ich *Verbindung*, und ich weidete die Schafe und vertilgte drei der Hirten in Einem Monat. Der Prophet erzählt in diesen Worten, dass und wie er dem ihm in dem symbolischen Vorgange gewordenen Auftrage nachgekommen sey und die Schlachtschafe geweidet habe. Da nun, wie oben gezeigt, durch die Schlachtherde zu der Zeit, da der Prophet ihre Weidung übernimmt, das Israel des Exil abgebildet wird, so können unter den von V. 7 an erzählten Ereignissen nicht, wie das Targum annimmt, solche gemeint seyn, welche sich vor dem Exil begeben hatten (z. B. die Trennung

1) Daniel hatte zwar bereits früher zweimal Träume Nebukadnezar's gedeutet (Dan. 2; 4); allein diess wie auch seine spätere Deutung der Schrift auf der Wand (Dan. 5) war so wenig eine prophetische Wirksamkeit unter Israel, als Joseph um desswillen ein Prophet genannt werden kann, weil er die Träume des Mundschenks, des Mundbäckers und Pharao's kraft göttlicher Erleuchtung zu deuten vermochte.

des salomonischen Reiches in Juda und Ephraim, der Einfall des Sanherib), sondern nur solche, welche sich von der Zeit des Exils an begaben. Grosse Schwierigkeiten bereiteten in V. 7 zunächst die Worte לָכֵן עֲנִיֵּי הַצֹּאן, welche daher auch die mannichfachste Auslegung erfuhren. Zu den einer Widerlegung nicht bedürftigen Deutungen ist es zu rechnen, wenn die LXX übersetzen *εἰς τὴν Χαναανῖτιν* und demnach, was Schleusner, *thes.* V, 501, sogar billigt, gelesen zu haben scheinen לִכְנַעֲנִית אֶרֶץ, oder wenn die Vulgata übersetzt: *propter hoc* (d. i. wegen des in V. 5 u. 6 Ausgesagten), *o pauperes gregis*, oder wenn L. Cappellus, P. Lyser u. A. לָכֵן als Präposition ansehen und übersetzen: *propter afflictas oves*, oder wenn Ch. B. Michaelis nach dem Vorgange der Masora die Form לָכֵן als לשון נקבה, somit als identisch mit לָכֶן fasst und übersetzt: *propter vos*, *o miseri gregis*, oder wenn Coccejus die Form לָכֵן für eine Zusammenziehung von לְהָכֵן (Hiph. von כון) hält und übersetzt: *ad praeparandum inopes ovium*, oder wenn Burger (wie früher bereits Flügge gethan) לכנעניי הצאן liest, diess durch *les marchands du courtiers du troupeau* erklärt und somit den Sinn gewinnt: *le prophète se charge de la direction spirituelle du peuple pour le comte des marchands du troupeau* — anderer Erklärungen gar nicht zu gedenken. Unerweislich ist aber auch die Bedeutung *wahrlich*, *wirklich*, welche Raschi, Kimchi, L. de Dieu, Dathe, Rosenmüller, Ewald u. A. dem לָכֵן a. u. St. zuschreiben: *ich weidete die Schafe der Schlachtung*, *wirklich die unglücklichsten Schafe.* Die Partikel לָכֵן, wörtlich: *bei dem Sosein der Dinge*, kommt gewöhnlich nur in folgernder Bedeutung vor: *darum*, *somit*, vielleicht auch in gegensätzlicher: *dennoch*, *gleichwohl.* Dass a. u. St. die adversative Bedeutung nicht zulässig ist, leuchtet sofort ein; es kann sich daher nur darum handeln, in welcher näheren Bestimmtheit die folgernde Bedeutung hier statt habe, oder m. a. W., woraus gefolgert werde und was gefolgert werde. Nach Hitzig und Hengstenberg soll לָכֵן sich auf V. 5. 6 beziehen, jedoch nicht um anzudeuten, dass die von dem Propheten geweideten Schlachtschafe mit Rücksicht darauf, dass

ihnen das V. 5. 6 Ausgesagte widerfährt, als die elendesten Schafe bezeichnet werden: (*da weidete ich die Schlachtschafe*, *unter diesen Umständen die elendesten Schafe)*, sondern um anzudeuten, dass der Prophet die Schlachtschafe wegen des nach V. 5. 6 über sie hereinbrechenden Unheils zu weiden übernommen habe: *da weidete ich die Schlachtschafe*, *darum* (nemlich wegen des in V. 5 u. 6 von der Schlachtherde Ausgesagten) *weidete ich die elendesten der Schafe.* Nach unserem oben begründeten Verständniss von V. 6 nun kann לָכֵן sich von vorneherein in keiner Weise an V. 5 u. 6 anlehnen, da wir fanden, dass V. 6 überhaupt gar nicht von den Schlachtschafen handelt; am allerunzulässigsten aber ist die Hitzig-Hengstenberg'sche Auffassung: denn nicht das Elend der Schlachtschafe kann für den Propheten als das Motiv gedacht seyn, sich derselben anzunehmen, sondern nur Jehova's verpflichtender Befehl in V. 4. Maurer will denn auch in der That לָכֵן auf V. 4 beziehen (so auch bereits J. Cappellus); allein dem steht entgegen, was auch gegen Hitzig's und Hengstenberg's Auffassung gilt, dass dann לָכֵן am Anfang des Verses hätte erwartet werden müssen, und dass, wenn gleichwohl, um grösseren Nachdruck hervorzubringen, noch einmal insbesondere das Motiv des Weidens genannt werden sollte, bei לָכֵן der Hauptbegriff, auf den es gerade ankäme, nemlich das Weiden (רָעִיתִי), hätte wiederholt werden müssen, statt dass gerade dieser Begriff nach לָכֵן ausgelassen und in עֲנִיֵּי הַצֹּאן eine neue Bezeichnung des Objects eingetreten ist. Wir schliessen uns daher an diejenigen Ausleger an, welche לָכֵן auf צֹאן הַהֲרֵגָה beziehen und hieraus eine Folgerung ableiten lassen; wir übersetzen daher auch לָכֵן nicht durch *darum*, sondern durch *somit.* Die sprachliche Möglichkeit dieser Auffassung ist nicht zu bestreiten: denn durch das folgernde לָכֵן wird nicht blos ausgedrückt, dass ein im Folgenden zu beschreibendes Thun oder Geschehen durch ein im Vorhergehenden angegebenes Verhältniss veranlasst sey (*darum*, *desshalb*), sondern auch, dass ein im Folgenden hervorzuhebendes besonderes Moment mit dem Inhalt des im unmittelbar Vorhergehenden ausgesprochenen allgemeineren Satzes bereits un-

mittelbar gegeben und darum dessen logische Folge sey (*somit, mithin*), vgl. z. B. Jes. 26, 14; 61, 7; Jer. 2, 33; Hiob 34, 25. Der Prophet weidete die Schafe der Schlachtung, somit die elendesten unter den Schafen. Wenn nun aber manche Ausleger, trotzdem dass sie לָכֵן wesentlich ebenso erklären, dennoch die עֲנִיֵּי הַצֹּאן von einem Theil der mit צֹאן הַהֲרֵגָה bezeichneten Schafe verstehen, und zwar, je nach ihrer Deutung der Schlachtschafe, entweder von Israel als einem Theil der Menschheit (so z. B. v. Hofmann) oder von den wahrhaftigen Kindern Gottes als einem Theile der Menschheit (Kliefoth) oder von den Frommen in Israel als einem Theile des gesammten israelitischen Volkes (so z. B. Burk), und wenn sie sonach durch die Beifügung der Worte לָכֵן עֲנִיֵּי הַצֹּאן diess hervorgehoben finden, dass der Prophet, weil er das Ganze (צֹאן הַהֲרֵגָה) geweidet, somit auch und vorzugsweise den mit עֲנִיֵּי הַצֹּאן bezeichneten Theil geweidet habe, so tragen diese Ausleger unberechtigter Weise dieses auch oder vorzugsweise nach לָכֵן in den Text ein. Wie der Text lautet, muss vielmehr עֲנִיֵּי הַצֹּאן eine aus dem Begriff צֹאן הַהֲרֵגָה gefolgerte nähere Bestimmung dessen seyn, was es um die von dem Propheten geweideten Schafe sey. Weil die Schafe, deren Weidung der Prophet übernimmt, solche sind, welche von ihren Gewalthabern schonungslos nach Vortheil oder Willkür hingemordet werden (vgl. V. 5), so sind sie die elendesten unter allen Schafen, die es nur gibt. Dass aber die von dem Propheten geweideten Schafe die unglücklichsten und elendesten unter allen Schafen gewesen seyen, wird ausdrücklich hervorgehoben, um darauf hinzudeuten, wie gross die Wohlthat gewesen, die der Prophet durch seine Weidung ihnen erwiesen habe, und wie sehr er daher berechtigt gewesen sey, auf Anerkennung und Dankbarkeit von Seiten der Schafe zu rechnen. In der Verbindung עֲנִיֵּי הַצֹּאן steht somit הַצֹּאן nicht im Sinne von צֹאן הַהֲרֵגָה, sondern als Bezeichnung aller Schafe, die es überhaupt auf Erden gibt; der Ausdruck עֲנִיֵּי הַצֹּאן selbst aber hat superlativische Bedeutung wie z. B. צְעִירֵי הַצֹּאן Jer. 49, 20; 50, 45; קְטֹן בָּנָיו 2 Chron. 21, 17 (Neumann). Darüber, dass

עֲנִיֵּי nicht durch *demüthig* (Stier)[1], sondern durch *niedrig, elend* zu übersetzen sey, vgl. zu 9, 9. Um nun die ihm übergebene Herde als ein guter Hirte zu weiden, nimmt sich der Prophet zwei Hirtenstäbe, denen er besondere Namen beilegt, um damit auf die Güter hinzuweisen, deren er seine Herde dadurch theilhaftig werden lässt, dass er die nach ihnen benannten Hirtenstäbe über sie ausstreckt. Auffallend ist die Punctation לְאַחַד, wofür man לְאֶחָד erwartete. Indessen ist אַחַד hier wohl nicht mit Ew. §. 267[b]; Olsh. §. 161[a] für einen Stat. abs. zu halten, sondern als wirklicher Stat. constr. anzusehen, welcher von einer nothwendig zu ergänzenden präpositionalen Näherbestimmung (מֵהֶם) regiert ist, vgl. Gen. 48, 22; 2 Sam. 17, 22; Jes. 27, 12[2]. Den einen der beiden Hirtenstäbe nennt der Prophet נֹעַם, *Lieblichkeit* d. i. liebliches Ergehen, glückliche angenehme Lage (vgl. Prov. 3, 17; Ps. 16, 11; so auch Dathe, Hitzig, Maurer). Meist übersetzt man נֹעַם durch *Huld* (so z. B. Ewald, Umbreit, Bleek, v. Ortenberg, Neumann, Kliefoth); allein weder war der Herde, als der Prophet später seinen Stab נֹעַם zerbrach, Jehova's und seines Propheten Huld bereits völlig verloren gegangen, da der Prophet sich infolge des יֵדַע V. 11 veranlasst sieht, die Herde fortan doch noch wenigstens mit dem andern Stabe zu weiden (vgl. V. 11—14), und diess immerhin als ein Zeichen von Huld Johova's und seines Propheten gegen die Herde angesehen werden muss, noch auch lässt sich bei dieser Uebersetzung V. 10 befriedigend erklären, da Jehova's und des Propheten Huld gegen die Herde sicher nicht blos und auch nicht vorzugsweise darin sich bethätigt hatte, dass er der Herde zu Gute einen Bund mit allen Völkern abschloss. Den andern Stab nannte er חֹבְלִים. Die Form

---

1) Stier in seinen Reden Jesu VI, 178 (2. Ausg. 1855): „die rechten, demüthigen Schafe", dagegen in seiner Bibelübersetzung (1856): *die elenden Schafe.*

2) Gen 48, 22 ist אַחַד abhängig von אַל־אַחֶיךָ und gegen die Accente zu übersetzen: *ich gebe dir einen Landrücken, Einen über deine Brüder hinaus, welchen u. s. w.*; 2 Sam. 17, 22 ergänzt sich zu אַחַד von selbst מֵהֶם, und dessgleichen מִכֶּם zu לְאַחַד Jes. 27, 12

חֹבְלִים ist jedenfalls Part. Act. Kal von חָבַל. Das Verb. חָבַל bedeutet 1, ursprünglich *drehen*, *winden*; daher חִבֵּל *Drehungen, schmerzhafte Windungen machen*, *kreisen*, *gebären*; חֲבָלִים *die Krümmungen der Gebärenden*, *die Geburtswehen*, *die Schmerzen*; 2, *zusammendrehen*, *zusammenwinden*, *verbinden*, daher speciell *durch ein Pfand verbunden machen und als solchen behandeln*, *pfänden*, wovon חֶבֶל *die Zusammendrehung*, *das Zusammengedrehte, der Strick*; 3, *umdrehen*, *umkehren*, und zwar a, in physischer Beziehung *zerstören*, *schädigen*, vgl. z. B. Hohesl. 2, 15; b, in ethischer Beziehung *sein Thun verkehren*, *gottlos handeln*, vgl. Neh. 1, 7. In der intransitiven Bedeutung *verbunden seyn* kommt wohl חָבַר, aber nie חָבַל vor. Hiernach kann denn auch חֹבְלִים nicht bedeuten *die Verbundenen*, *Verbündeten*, (so z. B. L. de Dieu, Beckhaus, Hitzig, Hengstenberg, Maurer, Umbreit, Kliefoth) [1], sondern wörtlich nur entweder 1, (als Verb. denom. von חֵבֶל) *Schmerzensreiche*, *Schmerz Erleidende*; oder 2, *Bindende, Verbindende* (Drusius, Marckius, Venema, Rosenmüller, Gesenius, Neumann) [2]; oder 3, *Uebel Anthuende, Wehthuende* (Kimchi, Luther, Draconites und die meisten älteren Ausleger, Burk, Stier, v. Hofmann, Weiss. I, 323; Schriftb. II, 2 S. 606). Dass nun nicht die erste Bedeutung a.

1) Die Uebersetzung *Verbundene* passt auch nicht in den Zusammenhang; denn wie der erste Stab nicht die von dem Propheten geweidete Herde, sondern das eine der beiden Güter versinnbildet, welche der Herde durch die Weidung des Propheten zufliessen, so soll doch wohl auch der andere Stab nicht die geweidete Herde, sondern das andere derselben zu Theil werdende Gut abbilden, vgl. V. 14: הָאַחֲוָה.

2) Die alten Versionen, wie die LXX (σχοίνισμα), Vulgata, Peschito, übersetzen durchweg *Bänder*, *Stricke*, wobei aber zweifelhaft bleibt, ob sie חֹבְלִים oder חֲבָלִים, welches Letztere Calvin, Grotius, Bleek vorziehen (vgl. auch Burger), gesprochen haben; dass die Aussprache חֹבְלִים auf Tradition beruhe, dürfte daraus hervorgehen, dass dieselbe trotz ihrer grösseren Schwierigkeit von den Punktatoren aufgenommen wurde; fünf Codices bei Kennicott schreiben geradezu חוֹבְלִים.

u. St. statthaben könne, ist allgemein anerkannt; es kann daher nur zwischen der zweiten und der dritten zu wählen seyn. Im einen wie im andern Falle aber ist der Plur. חֹבְלִים nicht als numerischer *die Verbindenden* oder *die Wehthuenden*, sondern nach Analogie von נֹעַם und entsprechend dem הָאַחֲוָה V. 14 als Pluralis der Abstraction (vgl. Ew. §. 179) zu fassen [1] und entweder zu übersetzen durch *Verbindung* oder durch *Wehe*. Diejenigen Ausleger nun, welche חֹבְלִים durch *Wehe* übersetzen, werden dazu durch die Voraussetzung bestimmt, dass die beiden Stäbe einen Gegensatz zu einander bilden sollen. Allein diess kann so wenig der Fall seyn, als das, was bei der alsbald erfolgenden Zerbrechung der beiden Stäbe aufgehoben wird und dessen Aufhebung durch das Zerbrechen der Stäbe symbolisirt wird, zu einander im Gegensatz steht, vgl. V. 10 u. 14. Da nun mit Zerbrechung des zweiten Stabes das brüderliche Verhältniss zwischen den einzelnen Bestandtheilen der Herde, oder, bei Umdeutung des Symbolisirenden auf das Symbolisirte, das brüderliche Verhältniss zwischen Juda und Israel aufgehoben wird, so ist der zweite Stab חֹבְלִים oder *Verbindung* genannt, weil dadurch, dass der Prophet mit diesem Stabe die Schlachtherde weidet, ein brüderliches Verhältniss ihrer einzelnen Glieder zu einander hergestellt und bewahrt werden soll. Ist aber diess die Bedeutung des zweiten Stabes, soll derselbe das Gut der Verbindung und Gemeinschaft darstellen, dessen die Herde unter der Hut ihres guten Hirten geniesst, so ergibt sich, dass die Punctatoren mit feinem Tact חבלים nicht als das Concretum חֲבָלִים *Stricke, Bänder*, sondern als das Abstractum חֹבְלִים *Verbindung* ansahen und punktirten [2]. Da-

---

1) Vgl. die Collectivform حِبَالٌ *nahe, innige Beziehungen* von حَبْلٌ *funis, vinculum*, siehe Willmets, *Lex. arab. p.* 172. Abstractivbedeutung nehmen auch einige Ausleger an, welche חֹבְלִים wörtlich durch *Verbundene* übersetzen, z. B. Ewald, Schmieder, Ebrard, Bunsen.

2) Jos. Kimchi deutet wunderlicher Weise die beiden Stäbe in der Weise symbolisch, dass er mit dem Stab נֹעַם den Hohepriester,

mit nun, dass er die beiden Hirtenstäbe zur Hand genommen hat, um durch deren Gebrauch die Herde mit den dadurch symbolisirten Gütern zu begaben, beginnt der Prophet sein Hirtenamt an der Herde zu üben. Mit וָאֶרְעֶה אֶת־צֹאן וגו׳ am Anfang von V. 7 war gesagt, dass der Prophet, dem Befehle Jehova's in V. 4 gehorsam, die Hut der Herde übernommen habe, das וָאֶרְעֶה אֶת־הַצֹּאן am Schlusse von V. 7 besagt, dass der Prophet nach den nöthigen Vorbereitungen die Weidung der Herde auszuführen begonnen habe. Dass die von dem Propheten nunmehr geweidete הַצֹּאן nur von der צֹאן הַהֲרֵגָה (Israel), und nicht etwa von allen Schafen, die es überhaupt gibt und von denen die צֹאן הַהֲרֵגָה nur einen Theil bilden (Schmieder), verstanden werden könne, versteht sich nach dem Zusammenhang von selbst. Was nun der Prophet als der rechte, gute Hirte an der seiner Obhut anvertrauten Herde gethan habe, beschreibt V. 8a: er vertilgte drei der Hirten in Einem Monate. Versuchen wir zuerst uns des Wortsinnes dieser Aussage zu vergewissern! Was zunächst die Grundbedeutung von כחד anlangt, so wird dieselbe nicht, wie J. D. Michaelis, *Suppl. p.* 1257 ff., Hitzig, Ebrard, Kliefoth nach Analogie des Aethiopischen, wo das Verbum bedeutet *den Glauben verläugnen*, *ein Apostat werden*, und des dem Hebräischen keineswegs ganz entsprechenden arab. Verbum جحد annehmen, das abstracte *negiren*, *Nein sagen zu etwas*, sondern vielmehr trans. *wegthun*, *entfernen*, intrans. *abfallen*, *abnehmen* seyn (so auch Meier, Wurzelwb. S. 29, Fürst, Delitzsch, Psalmencommentar II, 136). Hieraus entwickeln sich folgende zwei Bedeutungen: 1, *verbergen*, *verheimlichen*, vgl. Ps. 40, 11; Hiob 27, 11; und weiter: *ableugnen*, *verleugnen*, vgl. Hiob 6, 10 und die Bedeutung des Verbums im Aethiop.: *den Glauben ableugnen*, *Apostat werden;* 2, *wegschaffen*, *vertilgen*, vgl. 1 Kön. 13, 34; Ps. 83, 5. Da nun das Hiph. הִכְחִיד überall, wo es lebende Wesen zum Objecte hat,

---

mit dem Stabe חֹבְלִים den König Israels gemeint seyn lässt. Abraham von Toledo (ben Dior) versteht unter נֹעַם die Herrschaft Serubabels und Nehemia's, und unter חֹבְלִים die Herrschaft gottloser Priester, wie solcher die den Tempel auf Garizim bauten.

vertilgen bedeutet, und das Niph. in der entsprechenden Bedeutung auch sofort wieder in V. 9 u. 10 vorkommt, so ist auch in V. 8 keine andere Bedeutung zu statuiren. Die folgenden Worte אֶת־שְׁלֹשֶׁת הָרֹעִים übersetzte man früher (vgl. jedoch die LXX: τοὺς τρεῖς ποιμένας) schlechtweg: *drei Hirten;* in neuerer Zeit ist man aber auf den Artikel aufmerksam geworden, erkannte in Folge dess die Unrichtigkeit jener Uebersetzung und übersetzt nun meist: *die drei Hirten* (so z. B. Ewald, Hengstenberg, Bleek, Neumann, Kliefoth); Hitzig behauptet sogar, dass man nach V. 12. 13; Gen. 40, 10. 12; 2 Sam. 23, 16; Jos. 4, 4 nur so übersetzen könne. Bei dieser Uebersetzung entsteht aber der Uebelstand, dass hier von drei Hirten als solchen, die dem Leser in ihrer Dreizahl bereits bekannt sind, geredet wäre, während doch von einer Dreizahl von Hirten bisher weder etwas gesagt, noch etwas angedeutet war. Hitzig und v. Ortenberg (vgl. auch Kahnis, Dogm. I, 357) suchen sich nun freilich dadurch zu helfen, dass sie בְּיֶרַח אֶחָד als elliptischen Relativsatz zu אֶת־שְׁלֹשֶׁת הָרֹעִים beziehen: *die drei Hirten, welche in einem Monate waren.* Allein dass בְּיֶרַח אֶחָד nicht zu dem Verbum, sondern zum Objecte gehöre, dass also nach diesem das Relativum zu ergänzen sey, ist doch bei der durch und durch schlichten, prosaischen Erzählungsweise des Verfassers in diesem Capitel ganz und gar unwahrscheinlich. Jene Uebersetzung *die drei Hirten* ist aber keineswegs die einzig mögliche, sondern die Uebersetzung *drei der Hirten* nicht minder möglich. Wie nemlich bei einem Nomen, welches durch einen folgenden mit dem Artikel versehenen Genitiv näher bestimmt ist, dieser Artikel sich sehr oft nur auf den Genitiv bezieht (vgl. Ges. §. 111 Anm.), so ist es auch, wenn ein im Stat. constr. stehendes Zahlwort einen solchen Genitiv mit dem Artikel bei sich hat, vgl. Ex. 26, 3. 9; Jos. 17, 11; 1 Sam. 2, 13; 20, 20; 2 Kön. 25, 18; Jes. 30, 26. Es wird daher der Artikel in הָרֹעִים die Hirten, deren der Prophet drei vertilgte, als bestimmte, bekannte Hirten bezeichnen; dann aber kann nur an die in V. 5 erwähnten gottlosen Hirten (רֹעֵיהֶם) der Schlachtherde gedacht werden: eine Dreizahl derselben ver-

tilgte der Prophet in Einem Monat. Weist aber הָרֹעִים auf V. 5 zurück, so können die von dem Propheten vertilgten drei Hirten nicht unter ihm stehende Unterhirten seyn (so Hezel, Ebrard, Kliefoth), sondern nur solche, welche die Schlachtschafe selbstständig, aber zugleich auch eigenmächtig und ohne von Jehova eigentlich dazu beauftragt zu seyn, weideten, mit deren Weidung daher Jehova auch so unzufrieden ist, dass er statt ihrer den Propheten mit der Weidung betraut; zwischen den drei Hirten und dem Propheten besteht daher von vorneherein ein gegensätzliches Verhältniss. Ein Gegengrund gegen unsere Erklärung von שְׁלֹשֶׁת הָרֹעִים kann daraus nicht entnommen werden, dass die Nota des Accusativus determinatus אֶת davor steht; denn es ist bekanntlich (vgl. Ew. §. 277[d]) eine Eigenthümlichkeit des hebräischen Styls, dass bei Zahlwörtern, welche im Accusativ stehen und den gezählten Gegenstand bei sich haben, gewöhnlich אֶת gesetzt wird, vgl. 1 Sam. 9, 3; 26, 20; 2 Sam. 15, 16; 1 Kön. 6, 16; 2 Kön. 25, 18. Diese Eigenthümlichkeit erklärt sich daraus, dass das Zahlwort durch den gezählten Gegenstand näher bestimmt ist. Die drei besagten Hirten nun vertilgte der Prophet in Einem Monat. Da er sie nicht an Einem Tage und somit nicht auf einmal vertilgt, sondern die Vertilgung in einer längeren Zeitperiode geschieht (Hengstenberg), so werden die drei Hirten auch nicht auf einmal, sondern nach einander aufgetreten seyn (v. Hofmann, Weiss. I, 323); es ist diess auch darum von vorneherein wahrscheinlich, weil die Schlachtschafe, welche zusammen eine Herde bilden, nicht wohl zu gleicher Zeit im Besitze und unter der Hut dreier Hirten stehen können. Beachten wir nun, dass, wenn drei nacheinander erstehende Hirten einer Herde in Monatsfrist vertilgt werden, die Vertilgung der einzelnen sehr rasch auf einander folgt, so wird mit בְּיֶרַח אֶחָד zunächst gesagt seyn sollen, dass die Vertilgung der drei Hirten in sehr kurzer Zeit geschah (Kimchi, Luther, Calvin, Balduinus, Vatablus, Drusius, Hesselberg, Umbreit). Indessen lässt sich doch nicht leugnen, dass diese Erklärung der bestimmten Zeitangabe *in Einem Monat* noch nicht völlig Genüge thut, dass es sogar eine kurze Zeit wäre,

wenn der Prophet auch nur etwa in einem Jahre drei Hirten vertilgt hätte. Dass nun aber der Eine Monat auch nicht mit v. Hofmann, Schlier als prophetische Zeitangabe auf Grund von Dan. 9, 24 ff., dessgleichen auch nicht mit der neueren Kritik aus vorexilischen Zeitverhältnissen erklärt werden könne, wird sich unten bei der Deutung des symbolischen Vorgangs zeigen. Wir sind daher genöthigt, die Zeitangabe von Einem Monat oder 30 Tagen mit Hülfe der im A. T. nicht zu umgehenden Zahlensymbolik zu erklären. Der Eigenthümlichkeit unseres Propheten widerstrebt eine solche Erklärungsweise nicht, da auch 3, 9 die Siebenzahl offenbar mit Rücksicht auf ihre symbolische Bedeutung genannt war; und eben so wenig widerstreitet sie der Eigenthümlichkeit des vorliegenden prophetischen Abschnittes von 11, 4 an, da ja hier Alles, sogar die zwei Hirtenstäbe, symbolische Bedeutung hat. Am Wenigsten darf aber diess von der symbolischen Deutung abschrecken, dass es heisst *in Einem Monat*, und nicht *in dreissig Tagen;* denn es ist auch anderwärts irrelevant, ob z. B. der Zeitraum von $3^{1}/_{2}$ Jahren ausgedrückt wird durch עִדָּן וְעִדָּנִין וּפְלַג עִדָּן (Dan. 7, 25), oder durch *μῆνες τεσσαράκοντα καὶ δύο* (Apoc. 11, 2), oder durch *ἡμέραι χίλιαι διακόσιαι ἑξήκοντα* (Apoc. 11, 3). Mit Absicht ist aber hier der Ausdruck *Ein Monat* gebraucht, um nemlich hervorzuheben, dass die denselben bildenden 30 Tage eine zusammenhängende Zeitperiode bilden, deren einzelne Theile durch keine Intervallen von einander getrennt sind. Bereits Kliefoth hat die Zahlensymbolik hier in Anwendung gebracht, ist aber gleich von vorneherein auf einen falschen Weg gerathen, indem er, trotz seiner Beziehung des יֶרַח אֶחָד zu וָאַכְחִד, die 30 Tage des Monats nicht als die Zeit behandelt, innerhalb welcher das Vertilgen erfolgte, sondern als die Zeit, innerhalb welcher die drei Hirten auftraten und wirksam waren. Suchen wir daher diesen Fehler zu vermeiden! Die 30 Tage des Einen Monats zerfallen von selbst in 3 mal 10 Tage, so dass je 10 Tage als die Zeit anzusehen sind, welche der Prophet auf die Tödtung je eines Hirten verwenden musste. Die Zehnzahl nun ist die Zahl der Vollendung, insbesondere gegenüber der Sieben-

zahl die Zahl derjenigen Vollendung, welche menschliches Thun erreicht[1]. Eine Zeit von 10 Tagen ist nach der Zahlensymbolik eine Zeit, innerhalb welcher ein bestimmtes menschliches Thun in der Mannigfaltigkeit aller seiner Momente sich entwickelt und zur Vollendung kommt (vgl. auch Apoc. 2, 10). Diese Zeit, welche zur Vollendung menschlichen Thuns nöthig ist, wird aber in der Wirklichkeit je nach Maassgabe dessen, was da gethan werden soll, somit je nach der verschiedenen Art des menschlichen Thuns und der verschiedenen Objecte, auf welche es sich bezieht, eine verschiedene seyn. Hatte nun der Prophet drei Hirten nacheinander zu vertilgen, so musste die Thätigkeit des Vertilgens dreimal vor sich gehen und sich vollenden; es bedurfte also hiezu einer Zeit, in welcher menschliches Thun dreimal sich vollenden konnte, somit einer Zeit von 30 Tagen. Genügten 30 Tage oder Ein Monat, um die drei aufeinanderfolgenden Hirten zu vertilgen, so muss die Vertilgung des einen immer unmittelbar auf die des andern gefolgt seyn, während dagegen, wenn die drei Hirten nicht unmittelbar nacheinander vertilgt worden wären, ein längerer Zeitraum als 30 Tage zu ihrer Vertilgung nöthig gewesen wäre. Somit wird die Zeitangabe von Einem Monat besagen, dass die Vertilgung je eines der drei schlimmen Hirten immer unmittelbar auf die des andern folgte und dass somit die Vertilgung der drei Hirten zusammen in dem kürzesten Zeitraum sich vollendete, welchen die Vertilgung eines jeden einzelnen Hirten je nach seiner besonderen Art und Beschaffenheit überhaupt möglich machte. Folgte aber die Vertilgung des einen der drei schlimmen Hirten immer unmittelbar auf die des andern, so wird auch nach der Vertilgung des ersten und zweiten immer unmittelbar der zweite und dritte aufgetreten seyn.

Auf der Grundlage dessen, was zu V. 4—6 ausgeführt wurde und was sich uns als Ergebniss der Wortbedeutung von V. 7 u. 8a ergab, wird sich die Deutung des in V. 7 u. 8a berich-

1) Vgl. Bähr, Symbolik I, 175 ff.; v. Hofmann in Delitzsch's Genesis S. 640.

teten symbolischen Vorgangs ziemlich von selbst ergeben. Gegen Ende des assyrisch-babylonischen Exils erweckte Jehova in Israels Mitte wieder ein Heilsmittlerthum, welches für Israels Heil und Wohlergehen zu sorgen hatte. Der erste Vertreter dieses Heilsmittlerthums war Daniel: ihm folgten bald andere, wie Haggai und Sacharja, welche Daniels prophetische Thätigkeit fortsetzten. Die anderen Seiten der heilsmittlerischen Thätigkeit wurden bald nach Daniel theils von Serubabel und dessen Nachfolgern in den bürgerlich-obrigkeitlichen Aemtern Israels, theils von Josua und dem mit ihm wieder in Wirksamkeit tretenden Priesterthum aufgenommen. Durch dieses Heilsmittlerthumes Thätigkeit sollte Israel in den Genuss der Güter kommen, welche durch die nach ihrem Endzwecke benannten Hirtenstäbe נֹעַם und חֹבְלִים angedeutet sind: infolge des von Jehova aufgerichteten Heilsmittlerthums sollte Israel einerseits ein liebliches Ergehen, eine angenehme, erfreuliche Lage zu Theil werden, und andererseits eine Verbindung seiner nun schon seit fast einem halben Jahrtausend getrennten und doch so enge zusammengehörigen Glieder Juda und Ephraim. Und in der That wurde die Lage Israels seit der Wiederherstellung seines Heilsmittlerthumes eine im Vergleich mit seiner vorherigen Lage immer günstigere und lieblichere; obgleich der Druck von Seiten der heidnischen Weltmächte noch nicht völlig aufhörte, so wurde er doch immer geringer und damit die Wohlfart Israels in jeder Beziehung immer grösser. Desgleichen finden wir auch, dass mit dem Exil der Gegensatz, ja sogar auch der Unterschied zwischen den Gliedern des ehemaligen Reiches Juda und denen des ehemaligen Reiches Ephraim immer mehr schwindet; seit dem Exil und der inzwischen vor sich gegangenen Ausscheidung der Samariter fühlen sich alle Glieder Israels als die zusammengehörigen Glieder des Einen zwölfstämmigen Volkes. Um Israel in den Vollbesitz dieser bisher von ihm so schmerzlich entbehrten Güter zu setzen, muss aber das Heilsmittlerthum alle diejenigen, welche Israel diesen Besitz, insbesondere seine Selbstständigkeit und sein Wohlergehen verkümmern, aus dem Wege räumen. Daher vertilgt es denn auch in

kurzer Frist drei der heidnischen Mächte, unter deren Botmässigkeit Israel nacheinander zu stehen kommt[1]. Die erste Macht, unter deren Botmässigkeit Israel auch nach der Wiederherstellung seines Heilsmittlerthumes noch steht, ist Babel. Die Vernichtung Babels wird daher durch die Vertilgung des ersten der drei Hirten symbolisirt seyn. Unmittelbar auf die babylonische Weltmacht folgte die persische, und eben damit, dass Israel aufgehört hatte, unter der babylonischen Weltmacht zu stehen, war es unter die Botmässigkeit der persischen gerathen. Dessgleichen folgte auf die persische Weltmacht unmittelbar die griechische, Israel ging aus der Gewalt des persischen Königs unmittelbar in die des griechischen über[2]. Daher ist unter dem zweiten Hirten die persische, unter dem dritten die griechisch-macedonische Weltmacht zu verstehen (so auch v. Hofmann, Ebrard, Schlier, Kliefoth). Wenn nun die Vertilgung dieser drei Weltmächte dem Heilsmittlerthume zugeschrieben wird, so ist diess, wie v. Hofmann, Weiss. I, 319, treffend ausgeführt hat, ebenso zu verstehen, wie wenn etwa der Prophet Jeremia von Jehova über die Völker und die Königreiche gesetzt wird, um auszureissen, zu zerbrechen, zu verderben, zu verstören, zu bauen und zu pflanzen (Jer. 1, 9. 10). Wie dort Jeremia Völker und Königreiche durch sein Wort ausreisst und zerbricht, indem er ihnen nemlich im Namen und Auftrag Jehova's Ausreissung und Zerbrechung verkündigt, so vertilgt auch das gottgeordnete Heilsmittlerthum, von welchem ja das Prophetenthum nur eine bestimmte Seite ist, die drei heidnischen Weltmächte durch das Wort, indem es im Namen und Auftrag Jehova's Vertilgung über sie ausspricht. Diese Vertilgung

1) Dass hier die bestimmte Zahl *drei* nicht für die unbestimmte Zahl *einige, mehrere* stehe (Calvin, Marckius, Rosenmüller, Köster), versteht sich von selbst.

2) Zur Zeit Sacharja's war zwar erst der zweite der drei schlimmen Hirten aufgestanden, die zweite d. i. persische Weltmacht in's daseyn getreten; dass aber dieser noch eine dritte, die griechische, folgen werde, mussten die Leser bereits aus dem Buche Daniel (z. B. Cap. 7) wissen.

fängt bei einer jeden der drei Weltmächte schon unmittelbar mit ihrem Auftreten an sich zu vollziehen, denn schon unmittelbar mit ihrem Auftreten beginnt das von dem heilsmittlerischen Prophetenthum ausgesprochene Gerichtswort von ihrer Vertilgung wider sie wirksam zu seyn. Wenn nun die Vertilgung der drei Weltmächte in Einem Monat, somit in dreimal zehn Tagen geschehen soll, so will diess besagen, dass immer eine Weltmacht unmittelbar nach der andern vertilgt wird und mithin die Vertilgung aller drei Weltmächte zusammen in der kürzesten Zeit zu Ende gebracht wird, welche bei der eigenthümlichen Beschaffenheit einer jeden der drei zu vertilgenden Weltmächte überhaupt nur möglich ist. Dass die Vertilgung des persischen Weltreiches durch das Heilsmittlerthum Israels in der Wirklichkeit eine längere Zeit in Anspruch nahm, das persische Weltreich somit auch längere Zeit bestand und über Israel herrschte, als diess z. B. bei dem griechischen der Fall war, kann den Propheten nicht hindern, auch für dessen Vertilgung nur zehn Tage anzusetzen: denn dass die Vertilgung des persischen Weltreichs eine längere Zeit in Anspruch nahm als die der beiden andern, war durch seine Eigenthümlichkeit, seine sittliche Beschaffenheit und providentielle Stellung bedingt, und auch bei ihm ist die ganze Zeit seines Bestandes nur als diejenige Zeit anzusehen, welche nöthig war, damit seine Vertilgung sich vollziehen und zu ihrem Ende kommen konnte.

Es erübrigt nun noch, uns mit zwei anderen Deutungen der Zeitangabe von einem Monat, als in welchem die drei Hirten vertilgt wurden, und einer damit zusammenhängenden Deutung der Hirten selbst aus einanderzusetzen. v. Hofmann, Weiss. I, 324, betrachtet den Monat a. u. St. als eine prophetische Zeitangabe auf Grund von Dan. 9, 24 ff. Die an letzterer Stelle erwähnten siebenzig שָׁבֻעִים sind nach v. Hofmann in zwiefachem Sinne gemeint, zunächst (hinsichtlich der 62 und 1 Woche) als Zeiträume von je 7 Jahren, dann aber auch als 70 Zeiträume von je 7 Sabbathperioden oder 49 Jahren (vgl. v. Hofmann, die siebenzig Jahre des Jeremias u. s. w. Nürnberg 1836. S. 104 ff.). Folgt

man letzterer Rechnungsweise, so ist der Tag einer Woche gleich 7 Jahren, und 30 Tage oder ein Monat gleich 210 Jahren. Da nun von der Eroberung Babylons durch Cyrus bis zum Tode Alexander's 215 Jahre seyen, so treffe es zu, dass die drei Weltmächte in Einem Monate zerstört worden seyen. Aber abgesehen davon, dass die Zeitangabe von Einem Monat oder 210 Jahren eben doch nur annäherend richtig wäre, so wäre vor allen Dingen der Nachweis zu liefern gewesen, dass die Zeitangabe bei Sacharja wirklich nach Maassgabe jener Danielischen Zeitangabe zu erklären sey; ein solcher Nachweis wird sich aber um so schwerer führen lassen, als zwischen der Danielischen und unserer Sacharjanischen Stelle durchaus keine Verwandtschaft besteht: Daniel sagt, wie lange es noch währe, bis das verheissene und ersehnte Heil endlich sich verwirklichen werde, Sacharja dagegen führt aus, in welch kurzer Zeit das bereits gegenwärtige Heilsmittlerthum die grössten Dinge zum Heile Israels vollführe. Hiezu kommt endlich noch, dass auch bei Daniel, was wir freilich hier nicht weiter begründen können, unter den 70 שָׁבֻעִים nicht zugleich 70 Perioden von je 49 Jahren und solche von je 7 Jahren, sondern nur eines von beidem und zwar das letztere, Perioden von je 7 Jahren, zu verstehen seyn können [1]. — Die neuere Kritik betrachtet V. 8^a als einen der hauptsächlichsten Beweise dafür, dass der zweite Theil Sacharja's aus vorexilischer Zeit stamme, und insbesondere unser Capitel von dem Zehnstämmereich handele; sie versteht nemlich die Zeitangabe von einem Monat ganz eigentlich und sucht nun drei ephraimitische Herrscher ausfindig zu machen, welche in Monatsfrist entthront wurden (Ewald, Maurer, Knobel, Bleek, Bunsen), oder wenigstens in Monatsfrist regierten (Hitzig, v. Ortenberg, Kahnis). Letzteres thut schon dem Wortlaut kein Genüge; denn dass mit בְּיֶרַח אֶחָד

1) Vgl. auch Ebrard, Offenbarung S. 95. Note. — Nach Analogie von Dan. 9, 24 ff. fassen bereits Abraham von Toledo, Abrabanel, L. Osiander, Coccejus, Ch. B. Michaelis, den Einen Monat als einen Zeitraum von 30 Jahren.

nicht gesagt seyn will, in welcher Zeit die drei vertilgten Hirten regierten, wurde bereits oben dargethan; und wenn Hitzig, v. Ortenberg, Kahnis nun noch speciell an Sacharja, Sallum, Menahem (2 Kön. 15, 8—14) denken, so ist zu bemerken, dass Sallum nach 2 Kön. 15, 13 allein schon einen Monat lang regierte. Eben so wenig können diejenigen Ausleger, welche V. 8a von der Vertilgung dreier ephraimitischen Könige binnen eines Monats verstehen, diese namhaft machen; Knobel (Proph. II, 171) verzichtet von vorneherein auf jeden Nachweis, indem er V. 8a eben nur auf das Interregnum 784—773 bezieht, wo Viele sich zu Königen aufgeworfen, aber sich nicht gehalten haben mögen; Maurer, Bleek, Bunsen denken an Sacharja, Sallum und einen dritten jener Zeiten angehörigen Ursurpator, müssen aber zugeben, dass nicht einmal von der Existenz dieses Dritten etwas bekannt sey und Sallum's Tod allein schon durch Monatsfrist von dem Tode Sacharja's getrennt war. Ewald (Gesch. des Volkes Isr. III, 1. S. 305) endlich glaubt nach dem Vorgang der LXX (2 Kön. 15, 10) entdeckt zu haben, dass zu jener Zeit auch ein gewisser Kobolam als Usurpator aufgetreten, aber bald getödtet worden sey, und dieser Kobolam daher der Dritte der drei Hirten neben Sacharja und Sallum sey — eine Entdeckung, welche nicht leicht Jemand billigen wird, da sie die weitere Annahme nöthig macht, dass die Worte קבל־עם 2 Kön. 15, 10 ursprünglich nur an den Rand geschrieben gewesen seyen, um das Andenken auch an diesen dritten König zu erhalten, später aber aus Versehen und an ungeschickter Stelle in den Text gekommen seyen [1].

---

1) Es gibt gegen 40 Deutungen der drei Hirten; Burger p. 93. 94 hat deren — abgesehen von seiner eigenen — 25 zusammengestellt. Die meisten Deutungen sind aber schon von vorneherein wegen ihrer Willkürlichkeit abzulehnen, so z. B wenn man unter den drei Hirten Moses, Aaron, Mirjam (Hieronymus, b. Taanith *fol.* 9a), oder die jüdischen Könige Joahas, Jojakim, Zedekia (Dav. Kimchi), oder Eli und seine beiden Söhne oder Samuel und seine beiden Söhne (Burger), oder David, seinen Sohn Adonia und Joab (Grotius), oder die Nachfolger des Hohepriesters Josua, des Soh-

V. 8b—10. **Und es ward meine Seele ungeduldig er sie und auch ihre Seele ward meiner überdrüssig. d ich sprach: ich will euch nicht mehr weiden; s Sterbende sterbe, und das zu Grunde Gehende he zu Grunde und das Uebrige — eins fresse das eisch des andern. Und ich nahm meinen Stab, nemh** ***Lieblichkeit***, **und zerbrach ihn, um aufzulösen inen Bund, welchen ich abgeschlossen hatte mit en Völkern.** Die älteren Ausleger, veranlasst durch die sammenziehung von V. 8a u. V. 8b in Einen Vers, beziehen t ausnahmslos die Suff. von בָּהֶם und נַפְשָׁם in V. 8b auf die i Hirten von V. 8a; so unter den Neueren auch noch ngstenberg, Ebrard, Kliefoth. Da aber das ו consecuum von וַתִּקְצַר weder als explicatives *nemlich* noch als begründdes *denn*, sondern nur als ein den Bericht weiter führendes *und r da* gefasst werden kann, andererseits aber auch der Prophet

---

nes Jozadaks (Theodorus Mopsv.), oder die Makkabäer Judas, Jonathan und Simon (Abrabanel), oder die Propheten Haggai, Sacharja und Maleachi (Joseph Kimchi), oder die Herrschaft des Hauses David's, die Herrschaft der Makkabäer und das Reich der Herodianer (Abraham von Toledo), oder die römischen Kaiser Galba, Otho und Vitellius (Calmet), oder die Priester, Pharisäer und Sadducäer (L. Osiander), oder drei Synedrien (J. Cappellus), oder die Pharisäer, Sadducäer und Essener (Lightfoot, *horae* zu Joh. 10), oder das Reich der zehn Stämme, das Reich der zwei Stämme und das gesetzliche Priesterthum (Franc. Lambertus) u. dgl. verstand. Mehr Wahrscheinlichkeit hat auf den ersten Anblick diejenige Erklärung für sich, welche die drei Hirten von den drei leitenden Ständen in Israel, von den Fürsten, Priestern und Propheten deutet (so mit manchen Modificationen im einzelnen Ephraem Syrus, Cyrillus, Theodoret, Luther, Draconites, Balduin, Münster, Vatablus u. A., Hengstenberg, Hesselberg, Umbreit, Neumann, Reinke); hatten wir aber Recht mit unserer Deutung der symbolischen Figur des weidenden Propheten und mit unserer Beziehung der Worte אֶת־שְׁלֹשֶׁת הָרֹעִים auf V. 5, so müssen wir jene Erklärung für eine Unmöglichkeit halten.

über die drei Hirten nicht mehr ungeduldig werden konnte, nachdem er sie bereits vertilgt hat, die Unzufriedenheit mit den Hirten vielmehr ihrer Vertilgung voraus gegangen seyn muss, so müssen die Suffixa von בָּהֶם und נַפְשָׁם sich auf die צֹאן הַהֲרֵגָה, die עֲנִיֵּי הַצֹּאן beziehen; diese Beziehung ist aber um so unbedenklicher, als auch das Suff. von אֶתְכֶם in V. 9, wie alle Ausleger mit alleiniger Ausnahme von Kliefoth annehmen, hierauf zurückgeht [1]. Nachdem der Prophet der von ihm geweideten Herde die Wohlthat erwiesen hat, drei ihrer schlechten Hirten nacheinander zu vertilgen, wird seine Seele ungeduldig über sie; die Herde wird also durch Unfolgsamkeit und Undankbarkeit die Ungeduld und den Zorn des Propheten gereizt haben. Dass dem auch wirklich so sey, dass der Prophet nicht von Unlust an seinem schwerem Hirtenberufe, sondern von Unlust an seiner unfolgsamen Herde erfasst wird, erhält seineBestätigung dadurch, dass sofort hinzugefügt wird, auch die Herde sey seiner überdrüssig geworden, habe also an seinen oberhirtlichen Anordnungen und Leitungen keinen Gefallen gefunden. Das Verb. בָּחַל kommt im Hebr. nur noch in Kethib Prov. 20, 21 vor; seine Bedeutung ist nicht nach dem Arab. بخل *geizig seyn* oder dem Chald. בְּחַל *reifen*, sondern mit Gesenius und Fürst nach dem Syr. *b^echilo* als *Ekel empfinden, überdrüssig seyn* zu bestimmen; so auch unter den Versionen das Targum: קוּץ; die andern alten Uebersetzungen denken theils gegen den Zusammenhang an die Bedeutung des chald. בְּחַל (Aquila: *περκάζω, sich schwarzblau färben, reifen;* Symmachus: *ἀκμάζω, blühen, gedeihen*), theils befinden sie sich ganz im Unklaren (LXX: *ἐπωρύομαι, anheulen*); — Vulg.: *variare*. Wegen des nach V. 8b obwaltenden Missverhältnisses kündigt der Prophet in V. 9 der Herde an, dass er sie fortan nicht mehr zu weiden gedenke und dass es ihm gleichgültig sey, wenn sie infolgedess theils durch äussere Einflüsse, theils durch innere Zwistigkeiten zu Grunde gehe. Hengstenberg fasst die Futura in

---

1) Kliefoth nimmt S. 175 wirklich an, dass der Prophet nach V. 9 die drei Hirten nicht mehr weiden wolle.

V. 9[b] als einfache Aussage dessen, was nunmehr, nachdem der Prophet die Weidung der Herde aufgegeben hat, mit dieser geschehen werde; allein dem Zusammenhang entsprechender ist es, wenn man diese Futura mit den übrigen Auslegern in Jussivbedeutung nimmt: es ist des Propheten Wille, dass die Herde an sich erfahre, was das heisse, den guten, von Jehova bestellten Hirten zur Ungeduld zu reizen. Die Participia הַמֵּתָה u. הַנִּכְחֶדֶת stehen in der Bedeutung von Participien des Praesens; die Femininform in הַמֵּתָה, הַנִּכְחֶדֶת u. s. w. ist wohl nicht „der weiblichen Anschauung von der Herde entnommen“ (Neumann), denn es herrscht vielmehr von V. 8[b] an (בָּהֶם, נַפְשָׁם, אֶתְכֶם) die Rücksicht darauf vor, dass die Schafe nur Symbol der Israeliten sind, sondern es stehen die Feminina als Neutra zur Bezeichnung des Collectiven, vgl. Ges. §. 107, 3[d]. Zum Inhalt von V. 9 vgl. Jer. 15, 1. 2; 19, 9; Deut. 28, 53. Zum Zeichen, dass es ihm mit seinem in V. 9 ausgesprochenen Worte Ernst sey, beginnt der Prophet sofort V. 10, sein Verhältniss zu der Herde aufzulösen und darum auch die Hirtenstäbe, mit welchen er bisher die Herde geweidet hatte, zu zerbrechen. Zuerst ergreift er den erstgenannten der beiden Hirtenstäbe, den Stab *Lieblichkeit*, und zerbricht ihn. Hiemit aber entzieht der Prophet der Herde das Gut, welches ihr bisher dadurch zu Theil geworden war, dass er sie mit diesem Stabe geschützt und geweidet hatte, es hört also für die Herde die Lieblichkeit und Annehmlichkeit ihres bisherigen Ergehens und ihrer bisherigen Lage fortan auf. Diess hebt der Prophet dadurch noch besonders hervor, dass er — im Ausdruck aus dem symbolischen Vorgang auf den dadurch symbolisirten übergreifend — als Zweck der Zerbrechung des Stabes diess hinstellt, dass er damit den Bund, den er mit allen Völkern der Erde abgeschlossen hatte, zu zerbrechen beabsichtigte. Denn nur von allen Völkern der Erde, und nicht von allen Stämmen Israels (so z. B. Calvin, Grotius, Marckius, H. E. G. Paulus, Umbreit) kann der Ausdruck כָּל־הָעַמִּים verstanden werden. Da wir nun die Schlachtschafe nicht von der Menschheit, sondern von Israel deuten zu müssen glaubten, so können wir nun auch

den mit allen Völkern abgeschlossenen Bund nicht von einem Bunde verstehen, der mit ihnen um ihrer selbst willen und nur ihnen zu Gute abgeschlossen worden wäre, somit weder von einem Verhältniss Jehova's zur Herde des gesammten Völkerthums, durch welches das Völkerthum es gut haben und seiner Dränger immer wieder los werden sollte (v. Hofmann, Schrftbw. II, 2 S. 607), noch von einem Bund, den Jehova zunächst zwar mit Israel, aber in Israel zugleich mit allen Völkern abgeschlossen hätte (Neumann), und am Wenigsten von dem Bund mit Noah als dem nachsintfluthlichen Stammvater aller Menschen (Kliefoth S. 177). Es muss vielmehr ein Bund gemeint seyn, welchen der Prophet um Israels willen und Israel zu Gute mit allen Völkern abgeschlossen hatte, und durch welchen die Völker der Erde verpflichtet wurden, Israel nicht zu schädigen, widrigenfalls sie wie jene drei schlimmen Hirten mit schweren Strafen heimgesucht werden sollten (Hitzig, Ewald, Maurer, Hengstenberg); vgl. zu dieser Auffassung Hos. 2, 20; Jes. 28, 15. 18; Hiob 5, 23; Sir. 14, 12. Durch diesen Bund waren die Völker der Erde so lange verpflichtet, mit Israel Friede zu halten und Israels Glück und Wohlstand ungestört gedeihen zu lassen, als der Prophet, der den Bund mit ihnen abgeschlossen hat, Israel die hiedurch herbeigeführte Annehmlichkeit seiner Lage erhalten wissen will, oder mit andern Worten: so lange er zum Zeichen dieses seines Willens Israel mit dem Stabe *Lieblichkeit* weidet. Zerbricht nun aber der Prophet diesen seinen Stab, so geschieht diess selbstverständlich in der doppelten Absicht, um einmal hiedurch der Völkerwelt anzudeuten, dass er den mit ihr Israel zu Gute abgeschlossenen Bund, durch welchen Israels bisherige glückliche Lage bedingt war, als aufgehoben betrachte und Israel wieder fremder Gewalt preisgebe, und sodann, um durch diese Auflösung des Bundes mit der Völkerwelt das liebliche Loos, welches Israel bisher unter seinem sanften Hirtenstabe genossen hatte, wieder zu nichte werden zu lassen.

V. 11. Und er ward aufgelöst an selbigem Tage; und es erkannten infolgedess die elendesten der Schafe, die nemlich, welche auf mich Acht hatten, dass

es ein Wort Jehova's sey. Was der Prophet durch Zerbrechung seines Stabes beabsichtigt hatte, erfolgt sofort (בַּיּוֹם הַהוּא): die Heidenvölker fühlten sich ihrer Verpflichtung gegen Israel wieder ledig (Subj. zu וַתֻּפַר ist בְּרִיתִי), von Neuem vergewaltigen sie Israel und machen seinem bisherigen Wohlergehen abermals ein Ende. Der Umstand nun, dass das durch die Zerbrechung des Stabes von dem Propheten Beabsichtigte nicht ausbleibt, sondern sofort eintritt, dass also, sobald der Prophet Israel die Güter zu entziehen anfängt, welche seine Hut Israel bisher verschafft hatte, diese Güter auch wirklich dahin fallen, macht Eindruck auf die Herde; dieselbe erkennt — so viele unter ihr das Thun des Propheten beobachtet haben —, dass es ein Wort Jehova's sei. Die Partikel כֵּן in der Bedeutung *infolgedess* findet sich nur hier; ähnlich aber steht sie auch Hos. 11, 2; 1 Sam. 9, 13. Zweifelhaft ist, was als Jehova's Wort erkannt wurde. Manche Ausleger, wie v. Hofmann Weiss. I, 324, Neumann, denken an die bisherige Hirtenthätigkeit des Propheten, welche als auf einem Worte Jehova's beruhend erkannt worden sey; allein dass diess von der Würgeherde bisher in Zweifel gezogen worden sey, ist mit nichts angedeutet, es ist nur diess in V. 8[b] zu verstehen gegeben, dass die Würgeschafe sich so benahmen, dass der Prophet sie nicht mehr weiden mochte. Andere Ausleger, wie Ewald, Hengstenberg und auch Hitzig, der nur unnöthiger Weise אֹתִי durch *mein Zeichen* übersetzen will, denken an die in V. 9 u. 10 enthaltene drohende Vorherverkündigung, dass der Friede mit der Völkerwelt und damit zugleich das bisherige friedliche und behagliche Daseyn jetzt ein Ende haben werde; diese Drohung sey als ein Wort Jehova's erkannt worden; allein V. 9 u. 10 enthalten, genau genommen, keine Vorherverkündigung oder Drohung, sondern berichten die Ankündigung eines Entschlusses (V. 9) und ein Thun des Propheten (V. 10[a]), durch welch letzteres er das in V. 10[b] Ausgesagte herbeizuführen bestrebt ist. Es wird daher natürlicher seyn, unter dem, was infolge der Verwirklichung des von dem Propheten Beabsichtigten als ein Wort Jehova's erkannt wurde, die nunmehr eingetretene Thatsache selbst zu verstehen:

daraus, dass die von dem Propheten beabsichtigte Auflösung des Bundes mit allen Völkern und damit zugleich die Aufhebung des bisherigen Wohlergehens in Israel wirklich eintrat, gewann man die Ueberzeugung, dass diese Auflösung des Bundes und das damit verbundene Aufhören des Wohlergehens wirklich von Jehova ausgesprochen und verhängt sey, auf einem Worte Jehova's beruhe, vgl. Jer. 32, 8. Als diejenigen, welche diese Ueberzeugung gewannen, nennt uns der Prophet עֲנִיֵּי הַצֹּאן הַשֹּׁמְרִים אֹתִי. Unter den עֲנִיֵּי הַצֹּאן können offenbar nur diejenigen zu verstehen seyn, welche auch V. 7ª als solche bezeichnet worden waren, somit nach unserer Auffassung die Israeliten. Durch den Zusatz הַשֹּׁמְרִים אֹתִי kann daher auch nicht das Acht haben auf den Propheten als eine den עֲנִיֵּי הַצֹּאן inhärirende Eigenschaft hingestellt seyn wollen (*jene allerunglücklichsten Schafe, welche als solche auf mich Acht hatten*), denn trotz ihres grossen Elendes war ihnen ja nach V. 8ᵇ an dem Propheten nichts gelegen, derselbe ihnen vielmehr widerwärtig; und noch weniger kann damit gesagt seyn wollen, dass jene allerunglücklichsten Schafe, da sie zufällig einmal auf das Thun des Propheten Acht hatten, jene Ueberzeugung gewonnen hätten, denn diess hätte nach der gewöhnlichen hebräischen Redeweise ausgedrückt werden müssen וַיִּשְׁמְרוּ אֹתִי עֲנִיֵּי הַצֹּאן וַיֵּדְעוּ וגו'. Somit kann הַשֹּׁמְרִים אֹתִי nur näher bestimmende und einschränkende Apposition zu עֲנִיֵּי הַצֹּאן seyn: jene unglücklichsten Schafe, nemlich diejenigen unter ihnen, welche sich gegen den Propheten noch nicht so weit verstockt hatten, dass sie nicht wenigstens ihn und sein Thun noch der Aufmerksamkeit und Beobachtung werth gehalten hätten. Das Verb. שָׁמַר drückt a. u. St. weder ein Gehorsamen (Hengstenberg) noch ein hoffendes, harrendes, spähendes, trauerndes Hinrichten der Augen auf Jehova und den in seinem Namen weidenden Hirten aus (Neumann), sondern nur ein Aufmerken auf etwas, ein Beobachten, vgl. 1 Sam. 1, 12; Hiob 39, 1; Koh. 11, 4. Das, was beobachtet wurde, ist das in V. 10 geschilderte Thun des Propheten.

Der Inhalt von V. 8ᵇ—11 symbolisirt ein je länger desto

mehr um sich greifendes Missverhältniss zwischen dem Heilsmittlerthum und dem Volke, für welches jenes thätig war, dem Volke Israel; Israel verachtet sein Heilsmittlerthum und infolge dessen beginnt das Heilsmittlerthum sich von seiner bisherigen segensreichen Thätigkeit zurückzuziehen. Hiemit fangen aber auch die Güter an zu schwinden, welche Israel dem Walten jenes Mittlerthums bisher verdankte. Zunächst geräth das äusserliche Wohlergehen in Wegfall, welches Israel damit, dass die Heidenvölker ihm verhältnissmässig Ruhe lassen mussten, bis dahin genossen hatte. Dass aber das Aufhören der bisherigen verhältnissmässig friedlichen Beziehungen der Völkerwelt zu Israel und damit zugleich das hievon abhängige Wohlergehen Israels mit dem Sichzurückziehen des Heilsmittlerthums unmittelbar zusammenfällt, bringt Israel, soweit es dem Thun des Heilsmittlerthums einige Aufmerksamkeit schenkt, zu der Erkenntniss, dass es in Wirklichkeit Jehova's Wille sey, dass nunmehr das friedliche Verhalten der Völkerwelt und damit Israels äusserliches Wohlergehen aufhöre. — Die Erfüllung dieser Weissagung lässt sich in ihren allgemeinen Zügen bestimmt nachweisen; zum Nachweis der Einzelheiten fehlt es uns aber an den nöthigen geschichtlichen Quellen. Bereits aus den Büchern Esra (vgl. bes. Cap. 9 u. 10) und Nehemia (vgl. bes. Cap. 5 u. 13) und aus den Weissagungen Maleachi's ersehen wir, dass bald nach der Wiederherstellung des Heilsmittlerthums in Israel und der Zurückführung Israels in die Heimath eine Sinnesrichtung in Israel um sich griff, welche keineswegs mit der von jenem Mittlerthum geforderten in Uebereinstimmung stand und nur bei geringschätziger Vernachlässigung desselben und seiner Forderungen möglich war. Dass diese Gesinnung im Laufe der Zeit immer mächtiger wurde und immer weiter sich ausbreitete, geht daraus hervor, dass es beim Beginn der makkabäischen Periode Viele in Israel gab, welche Israels Nationalität und Religion ganz und gar verleugneten, vgl. 1 Makk. 1, 11 ff. Mit dem Umsichgreifen dieser Gesinnung trat aber auch die heilsmittlerische Thätigkeit immer mehr in den Hintergrund, ja es begann eine eigentliche Auflösung des Heilsmittlerthums selbst. Die Factoren

des Heilsmittlerthums waren das Priesterthum, das Königthum und das Prophetenthum. Das Letztere nun war mit Maleachi verstummt; das davidische Königthum hatte von Anfang an in der Person Serubabels nur eine unvollkommene Wiederherstellung gefunden, und in wie weit nach Serubabels Tode dessen Nachkommen noch die gottgeordnete bürgerliche Obrigkeit repräsentirten, lässt sich nicht bestimmen; doch scheinen sie noch einige Zeit lang fürstlichen Rang und Machtstellung in Israel bekleidet zu haben, vgl. Ewald, Gesch. III, 2 S. 136 ff. Selbst das Priesterthum, dessen heilsmittlerische Thätigkeit sich nach dem Aufhören der beiden andern Seiten des Heilsmittlerthums allein noch fortsetzte, wurde eine Zeit lang in der Verrichtung seiner Obliegenheiten gestört, als Antiochus Epiphanes den Versuch machte, Israel zu hellenisiren, und das Heiligthum entweihte. Von da an nun, wo das Heilsmittlerthum immer mehr zurücktrat, ging es auch mit den friedlichen Beziehungen der Völkerwelt zu Israel und mit Israels bisherigem Wohlbefinden immer mehr zu Ende. Nachdem noch die dritte Weltmacht (Alexander der Gr.) vertilgt war, wurde Israel von Neuem eine Beute der Völkerwelt, um deren Besitz sich vornehmlich die Ptolemäer und Seleuciden zankten und bekriegten. Es begann damit für Israel wieder eine trübsalsreiche Zeit, welche von nun an zwar niemals mehr völlig aufhörte, aber Israel auch den Gewinn brachte, dass der Kern des Volkes zu neuer Treue gegen Jehova zurückkehrte und nach dem Wiederaufleben der erloschenen heilsmittlerischen Thätigkeiten, der prophetischen und königlichen, sich wiederum sehnen lernte, vgl. 1 Makk. 4, 46; 14, 41 ff.; Psalter Salomo's 17, 5. 23 f. 35 ff.; 18, 6 ff.[1]. Eine

1) Das Psalterium Salomonis findet sich bei J. A. Fabricius, *Codex pseudepigraphus vet. Test. pg.* 914 *sqq.* Ueber die Entstehung dieses wenig bekannten Buches in der Zeit des Antiochus Epiphanes vgl. Ewald, Gesch. III, 2 S. 343 f.; Dillmann, in dem Artikel „Pseudepigraphen des A. T." in Herzog's Realencyklopädie XII, 305 f. Dagegen lässt Delitzsch, Psalmen II, S. 380. 451 nach dem Vorgang von Movers dieses Psalterium erst zur Zeit des Pompejus entstanden seyn.

solche Umkehr ist aber, obgleich das 1. Buch der Makkabäer keine geschichtlichen Belege dafür liefert, nicht denkbar ohne die Anerkenntniss, dass das bisherige Unheil verdient gewesen und von Jehova als Strafe verhängt worden sey.

V. 12. **Und ich sprach zu ihnen: wenn es euch gut deucht, gebt mir meinen Lohn, und wo nicht, lasst es seyn! Da wogen sie meinen Lohn dar, dreissig Silberlinge.** Auf Grund unseres Verständnisses von V. 11 können wir diese Worte weder an die Hirten (Jahn) noch an den grösseren und mächtigeren Theil des Volkes mit Ausschluss des kleineren und verachteteren Theiles (Hengstenberg), sondern nur an die עֲנִיֵּי הַצֹּאן, insonderheit an diejenigen gerichtet seyn lassen, welche auf den Propheten Acht hatten. Wenn der Prophet von den Schafen Lohn verlangt, so ist diess natürlich nur in Rücksicht darauf möglich, dass durch die Schafe Menschen, die Israeliten, versinnbildet sind. Wie aber kommt der Prophet dazu, von seinen Schafen Lohn zu verlangen, nachdem er doch bereits durch Zerbrechung seines ersten Stabes *Lieblichkeit* sein Hirtenverhältniss zur Herde aufzugeben angefangen hat? Die Forderung des ihm gebührenden Lohnes kann nicht als die Forderung einer Ablohnung, wie sie ein aus dem Dienste Tretender vor seinem Weggange für seine geleistete Dienste noch in Anspruch nimmt, und somit nicht als Zeichen betrachtet werden, dass er sein Hirtenamt aufgeben wolle (Hitzig), denn sonst hätte er ihn fordern müssen, bevor er noch seinen ersten Hirtenstab zerbricht und hiedurch das Verhältniss zur Herde bereits theilweise gelöst hat. Beachten wir, dass die Lohnforderung zwischeneintritt zwischen die Zerbrechung des ersten und des zweiten Stabes und angeschlossen ist an den Bericht davon, dass die Schafe die über sie hereingebrochene Trübsal als ein Gericht Jehova's anerkannt haben, so werden wir mit Ewald annehmen müssen, dass der Prophet die Hut der Herde nicht sofort völlig aufzuheben gewillt war, sondern noch eine Möglichkeit bestehen lassen wollte, dass er das Hirtenamt, soweit es nach Zerbrechung des ersten Stabes noch möglich war, auch ferner noch fortführen werde; ja wir werden sogar annehmen müssen,

dass er nur um die Herde noch weiter weiden zu können auf Zahlung des ihm gebührenden Lohnes drang, oder doch dieselbe in Anregung brachte. Zahlt die Herde jetzt und fortan den entsprechenden Lohn, d. h., erwiedert sie die Leistung ihres Hirten mit der entsprechenden Gegenleistung, so kann und will der Prophet noch weiter ihr Hirte bleiben. An dieser Gegenleistung hat es die Herde bis jetzt fehlen lassen, da sie ja des Propheten als ihres Hirten satt war; denn der Lohn, welchen diese Herde diesem Hirten schuldete, konnte selbstverständlich in nichts anderem bestehen, als in demüthigem Gehorsam und herzlicher dankbarer Liebe. Da nun die Herde nach V. 11 das über sie hereingebrochene Unheil als eine von Jehova wegen ihres Verhaltens gegen den guten Hirten verhängte Strafe erkannte, so konnte der Prophet erwarten, die Herde werde es ihm jetzt durch entsprechende Gegenleistung danken, wenn er sie fortan wenigstens mit dem zweiten noch übrigen Stabe *Verbindung* weiden werde. Und hiezu erbietet er sich, indem er auf nunmehrige Zahlung des ihm gebührenden, aber bisher nicht gegebenen Lohnes dringt. Indem er es aber ganz in ihr Belieben stellt, ob sie ihm den Lohn zahlen wolle oder nicht, deutet er ihr an, dass er dem Lohne als solchem keinen Werth für sich beilege und desselben nicht bedürftig sey, dass er sie daher auch nicht um des Lohnes willen bisher geweidet habe und künftighin weiden wolle, dass er vielmehr zu ihrer Weidung und zur Lohnforderung durch ganz andere Gründe bestimmt werde: er weidet die Schlachtschafe ja nur, weil es ihm von Jehova aufgetragen ist, und er fordert Lohn von ihnen nur darum, weil er aus der Verweigerung oder Zahlung des Lohnes und aus der Weise, wie sie ihn etwa zahlt, erkennen muss, ob und welchen Werth seine Weidung für sie habe. Indem daher der Prophet die Zahlung des Lohnes ganz in das Belieben der Schlachtschafe stellt, will er die weitere Fortführung des Hirtenamtes ganz und gar abhängig machen von der Entscheidung der Herde darüber, wie hoch oder niedrig sie seine Hirtendienste anschlage. Die Herde zahlt nun auch in der That einen Lohn, aber was für einen? Einen Lohn in Geld und eine Summe von

überaus geringem Betrage! Sie wägt ihm dreissig Sekel Silbers dar. Ueber die Auslassung von שֶׁקֶל vor כֶּסֶף vgl. Ges. §. 120, 4. Anm. 2. Gerade dreissig Sekel zahlt sie ihm, nicht mit Rücksicht darauf, dass er sie 30 Tage geweidet habe (v. Hofmann), denn dass er sie nicht länger als 30 Tage geweidet habe, ist in V. 8 nicht gesagt, sondern nur, dass er während seiner Weidung drei Hirten binnen 30 Tagen getödtet habe, — sondern mit Rücksicht darauf, dass dreissig Sekel das Wehrgeld für einen getödteten Knecht betrug (Ex. 21, 32) und dreissig Sekel somit der Preis waren, um den man einen leibeigenen Knecht kaufen konnte. Indem daher die Herde dem Propheten dreissig Sekel zahlt, sagt sie ihm, dass sie seine Hut nicht höher anschlage als die Hut des ersten besten leibeigenen Knechtes, den sie sich um dreissig Sekel kaufen könne. Und mit Rücksicht hierauf waren die dreissig Silberlinge nicht nur ein unangemessener, sondern auch ein schnöder, höhnender Lohn.

V. 13. 14. Und es sprach Jehova zu mir: Wirf ihn dem Töpfer zu, den prächtigen Werth, dess ich von ihnen werthgeschätzt worden bin! Da nahm ich die dreissig Sekel Silbers und warf ihn im Hause Jehova's dem Töpfer zu. Und ich zerbrach meinen zweiten Stab, nemlich *die Verbindung*, um aufzulösen die Brüderschaft zwischen Juda und Israel. Da der Prophet von Jehova zum Hirten über die Würgeherde bestellt worden war und er diese somit im Auftrage und in der Kraft Jehova's geweidet hat, so sieht Jehova die Löhnung des Propheten mit dreissig Silberlingen als ihm selbst widerfahren an und sagt, dass er selbst, sofern er nemlich für die Hut der Würgeherde sorgte und durch Vermittlung seines Propheten dieselbe besorgte, auf dreissig Silberlinge sey geschätzt worden. Als eine Werthschätzung, Abschätzung (אֲשֶׁר יָקַרְתִּי מֵעֲלֵיהֶם) betrachtet Jehova die dem Propheten widerfahrene Löhnung mit dreissig Sekel darum, weil diess eine Summe war, um welche sich die Herde zu ihrer Hut einen leibeigenen Knecht kaufen konnte, und die Herde durch Darreichung gerade dieses Lohnes ausdrücken wollte, dass sie die

Dienstleistungen, welche der Prophet in Kraft Jehova's ihr erwiess, nicht höher anschlage als die Dienstleistungen eines um dreissig Sekel käuflichen Knechtes, somit aber auch der Prophet selbst ihr nicht mehr werth sey als dreissig Sekel. Daher nennt denn auch Jehova den Werth von dreissig Sekel, den die Herde dem Propheten und damit Jehova selbst beimass, spottend einen prächtigen Werth, אֶדֶר הַיְקָר, und verbietet dem Propheten, diesen Lohn von dreissig Sekel zu behalten[1]. Der Prophet soll denselben vielmehr wegwerfen (הַשְׁלִיכֵהוּ), und zwar soll er ihn hinwerfen אֶל־הַיּוֹצֵר. Viele Ausleger und Uebersetzer, wie Joseph Kimchi, Rückert, Ewald, Cahen, Zunz, verstehen diese Worte (nach dem Vorgang des Targum: אֲמַרְכְּלָא, *thesaurarius* und der Peschito בית גזא) vom Tempelschatz[2], indem sie wegen des allerdings häufigen Wechsels zwischen א und י entweder die Form יוֹצֵר als Nebenform für אוֹצָר (Theiner, Maurer) oder als Syriasmus für אוֹצָר (Bauer, *Scholia;* Eichhorn, Einleit. I, 317; IV, 460) oder als aus Versehen eingeschlichene Form für אוֹצָר (v. Ortenberg) halten oder יוֹצָר punktiren und diess für eine Nebenform zu אוֹצָר ansehen (Hitzig, Anger[3]) oder endlich יוֹצֵר als Nebenform von אוֹצֵר, *thesaurarius* betrachten (Ges. *thes. p.* 619ᵃ, Umbreit). Darnach sollte der Prophet die dreissig Silberlinge in den Tempelschatz oder vor den Schatzmeister des Tempelschatzes werfen. Allein diess kann nach dem Zusammenhang unmöglich die Meinung des Propheten seyn. Denn Jehova kann doch wohl nicht den Lohn von dreissig Silberlingen, den er in höhnender Ironie eine prächtige Werthsumme nennt, deren er werthgeschätzt worden sey, trotzdem in sein

---

1) Entschieden irrig ist es, wenn Dav. Kimchi und einige andere Rabbinen unter אֶדֶר הַיְקָר den Tempel verstehen: „wirf es hin vor den Töpfer (oder: vor den Schatzmeister), wirf es hin in den Tempel, in welchem ich geehrt war u. s. w.“

2) Zwei Codices bei Kennicott lesen auch in der That האוצר statt היוצר.

3) Anger, *ratio, qua loci vet. test. in evangelio Matthaei laudantur etc.* (1861) I, 40.

Schatzhaus bringen lassen; hiemit würde er ja sagen, dass der gebotene Lohn zwar über alle Maassen gering, ein wahrer Spottlohn sey, dass es aber doch immerhin besser sey, etwas als gar nichts zu erhalten und anzunehmen! Die LXX und Symmachus übersetzen *εἰς τὸ χωνευτήριον*, *in den Schmelzofen*, und darnach die Itala *in conflatorium;* allein diese Bedeutung ist sprachlich unmöglich [1]. Gegen den Sprachgebrauch verstösst auch die Uebersetzung *zum Goldschmied* (vgl. J. D. Michaelis z. d. St.), denn der Goldschmied heisst im Hebräischen צֹרֵף oder מְצָרֵף. Im Hebräischen hat יוֹצֵר nur die Bedeutung *Bildner*, speciell *Töpfer* (so auch Aquila: *πρὸς τὸν πλάστην*, Vulgata: *ad statuarium*, was Hieronymus selbst durch *πλάστης*, *fictor*, *figulus* verdeutlicht). Bedeutet aber יוֹצֵר den Töpfer, so wird der Ausdruck הַשְׁלִיכֵהוּ אֶל־הַיּוֹצֵר zu übersetzen seyn: *wirf ihn dem Töpfer zu!* Denn wird das Verb. הִשְׁלִיךְ mit אֶל der Person verbunden, so drückt diess nicht aus, dass etwas vor Einen hingeworfen wird (diess wäre לִפְנֵי), sondern dass etwas Einem zugeworfen werde, damit er es aufnehme und sich damit befasse, vgl. 1 Kön. 19, 19 [2]. Wenn hienach der nächste Sinn des Ausdrucks הַשְׁלִיכֵהוּ אֶל־הַיּוֹצֵר der ist, dass der Prophet die dreissig Silberlinge dem Töpfer zuwerfen solle, damit der Töpfer sie aufnehme und damit thue, was er damit zu thun hat, so werden alle diejenigen Erklärungen dieses sinnbildlichen Thuns des Propheten abzuweisen seyn, welche das Geld nur vor den Töpfer hingeworfen werden lassen und die Bedeutung dieses Vorgangs darin sehen, dass das Geld in die Nähe des an seiner Scheibe arbeitenden Töpfers zu liegen kommt. Indessen werden diese Erklärungen auch noch von anderweitigen Schwierigkeiten gedrückt. Nach Hengstenberg soll der Töpfer im Thale Hinnom, somit an einem unreinen Orte seine Werkstätte gehabt haben; indem daher Jehova dem Propheten

---

1) Statt אֶדֶר הַיְקָר lasen die LXX (*καὶ σκέψομαι εἰ δόκιμόν ἐστιν*) אֶרְאֶה הֲיָקָר.

2) An dieser Stelle wirft Elia dem Elisa seinen Mantel zu, damit dieser ihn aufnehme und als sein Diener ihm nachtrage.

auftrage, das Geld zum Töpfer zu werfen, befehle er ihm, es an einen unreinen Ort zu thun, so dass „zum Töpfer" hier so viel sey als „zum Henker oder zum Schinder"; hiemit sey dann ferner angespielt auf Jer. 18 und 19, um diese Weissagungen Jeremia's von Neuem aufzunehmen. Allein, um mit dem letztern zu beginnen, wie die blose Erwähnung eines Töpfers bei Sacharja eine Wiederaufnahme der Weissagungen Jeremia's seyn könne, wonach Jehova es mit dem unbussfertigen Israel eben so halten werde, wie ein Töpfer es mit einem missrathenen Topfe hält, und wonach Jehova Jerusalem wie die an unreinem Orte liegenden Scherben eines zerbrochenen Gefässes machen will, — dürfte überhaupt mehr als zweifelhaft seyn; ganz mit demselben Rechte liesse sich etwa auch behaupten, Sacharja wolle auf Jes. 41, 25; 45, 9; 64, 8 anspielen und diese prophetischen Worte wieder aufnehmen. Gewiss wäre niemals Jemand darauf gekommen, sich durch unsere Stelle an Jer. 18 u. 19 erinnern zu lassen, wenn man nicht wegen Matth. 27, 9 geglaubt hätte, es auch wider Sinn und Zusammenhang thun zu müssen [1]. Aber auch dass „zum Töpfer" so viel sey als „an einen unreinen Ort", nemlich in's Thal Hinnom, lässt sich nicht wahrscheinlich machen, da zum Mindesten der Töpfer, bei welchem Jeremia nach Kap. 19 seinen Krug kaufte, nach Jer. 19, 1. 2, auf welche Stelle Hengstenberg sich für seine Ansicht beruft, in der Stadt gewohnt haben muss; denn Jer. 19, 1 erhält der

1) Bis zu welchen exegetischen Verirrungen man kommen kann, wenn man unsere Stelle aus Jer. 18 erklären will, zeigt uns Kliefoth, welcher S. 185 wegen der Rückbeziehung auf Jer. 18 unter הַיּוֹצֵר den Gott, der Israel gemacht hat und, wenn es ihm missräth, auch wieder zerbrechen kann, versteht und den Inhalt von V. 13 dahin zusammenfasst: „Gott trägt dem in seinem Namen handelnden Propheten auf, den Lohn der Verwerfung, den er an seiner Statt von Israel empfangen, ihm hinzuwerfen, vor ihn nicht als ein Opfer des Wohlgefallens sondern als ein *corpus delicti* zu bringen, damit er Israel für seinen Lohn lohne, und nun an demselben handle, wie der Töpfer bei Jeremias mit seinem missrathenen Topf." Diese Erklärung ist aber um so wunderlicher, als Kliefoth S. 155 durch den Propheten Jehova selbst versinnbildet seyn lässt.

Prophet den Auftrag zu dem Töpfer zu gehen und sich einen Krug zu kaufen, und dann wird ihm Jer. 19, 2 ff. weiter aufgetragen, mit diesem gekauften Kruge aus der Stadt hinaus in das Thal Hinnom zu gehen. Und zu dem allem ist **Hengstenberg** genöthigt, die zweite Hälfte unseres Verses zu erklären: „und ich warf sie, die Summe, **in das Haus des Herrn, damit sie von dort zum Töpfer gebracht würde**“! Nach **Grotius** sollen die dreissig Silberlinge vor den Töpfer geworfen werden, um anzudeuten, dass Jehova dieselben nicht höher anschlage, als die vor dem Töpfer liegenden missrathenen und zerbrochenen Gefässe — als ob vor einem Töpfer nichts anderes läge als Scherben und daher „etwas vor den Töpfer hinwerfen“ so viel seyn könnte als „etwas auf einen Scherbenhaufen werfen“! In ähnlicher Weise sagt v. **Hofmann**, dass wer Geld vor einen Töpfer hinwerfe, dasselbe nicht besser achte, als den Lehm, welcher beim Töpfer zum Verarbeiten liegt (Weiss. I, 326), oder dass ein solcher es „in den Koth“ werfe (Schrftbw. II, 2 S. 608). Letzteres ist nun schon darum keineswegs der Fall, weil der Töpfer nicht Koth der Strassen, sondern Lehm zu Gefässen verarbeitet; überhaupt aber würde der Prophet, wenn er nichts weiteres als den von **Grotius** und v. **Hofmann** angenommenen Gedanken hätte ausdrücken wollen, sicher das so nahe liegende Bild vom Koth der Gassen gebraucht und etwa gesagt haben: Wirf ihn hin auf die Strasse, dass er zertreten werde wie der Koth der Gassen. — Wenn es nicht heisst: *gieb ihn*, תְּנֵהוּ sondern: *wirf ihn hin*, הַשְׁלִיכֵהוּ, so ist damit angedeutet, dass Jehova den Lohn nicht nur nicht achtet, sondern ihn höchlich verachtet und verabscheut, vgl. Jer. 22, 19; Ez. 20, 7. 8 (**Hengstenberg**, v. **Hofmann**, **Neumannn**). Wenn Jehova das Geld gerade einem Töpfer zuwerfen lässt, so will damit dem Volke gesagt seyn, dass diese Summe wohl reichlich gross genug sey, um damit einen Töpfer zu bezahlen für die Krüge und Töpfe, die man von ihm entnommen hat und deren Werth man so gering anschlägt, dass man sich über das Zerbrechen des einen oder andern leicht tröstet mit der Möglichkeit, beim Töpfer wieder einen neuen holen zu können, —

dass aber mit dieser Summe nimmermehr die Weidung und Behütung bezahlt sey, welche der von Jehova bestellte Hirte dem Volke hat angedeihen lassen. Und wenn endlich der Prophet sich des Auftrages, das Geld dem Töpfer zuzuwerfen, gerade im Tempel, dem Hause Jehova's — בֵּית יְהוָה ist Accus. loci auf die Frage: wo? —, entledigt, indem er den Töpfer bei Ausrichtung des Auftrags entweder dahin mitgenommen hatte oder ihn dort zur Zeit des Gebots erwartete, so will er damit ausdrücken, dass er als Diener des Herrn, welcher in diesem Hause wohnt, somit im Namen und Auftrag Jehova's also thue: es ist Jehova's Wille, dass der Prophet das Geld nicht behalte, sondern dem Töpfer zuwerfe. Der Artikel steht in הַיּוֹצֵר nicht um einen bestimmten Töpfer zu bezeichnen, etwa den Töpfer, welcher für den Tempel arbeitete (Hengstenberg) — von eigenen Tempeltöpfern wissen wir überhaupt nichts —, sondern der sogenannte generische Artikel, welcher nur die Gattung als solche hervorhebt, vgl. z. B. Jes. 21, 6 הַמְצַפֶּה; הַיּוֹצֵר Jer. 18, 2. — Da die Herde die Hut ihres guten Hirten und hiemit zugleich diesen selbst so überaus gering anschlägt und statt des ihm gebührenden Lohnes ihm einen Lohn reicht, der wie eine Verhöhnung aussieht, so muss nun nach V. 14 der Prophet sein Hirtenverhältniss zur Herde ganz aufgeben. Er zerbricht daher auch seinen zweiten Stab, *die Verbindung*, um der Herde nun auch noch das Gut zu entziehen, dessen sie durch die Weidung mit diesem zweiten Stabe bisher noch theilhaftig geworden war, nemlich das Gut brüderlichen Verhältnisses und brüderlicher Gemeinschaft (das Abstractum אַחֲוָה im Hebräischen nur hier) zwischen ihren einzelnen Bestandtheilen. Als die beiden Bestandtheile, zwischen welchen die bisherige brüderliche Gemeinschaft und Verbindung aufgehoben wird, nennt der Prophet, auf das durch den symbolischen Vorgang Dargestellte übergreifend, Juda und Israel. Diejenigen Ausleger, welche Cap. 9—11 unseres Propheten in die Zeit der Könige Usia und Jotham verlegen, vermögen nicht, unseren Vers aus den damaligen Zeitverhältnissen hinreichend zu erklären, indem in jener Zeit eine brüderliche Gemeinschaft zwischen Juda und Ephraim nicht bestand.

Seit den Tagen, da Ephraim von Juda abfiel, hatte das Bruderverhältniss zwischen beiden aufgehört. Zwar waren Juda und Ephraim unter der Regierung der judäischen Könige Josaphat, Joram und Ahasja wieder in Freundschaft und Bündniss zu einander getreten; aber diese Freundschaft und dieses Bündniss entbehrte des Wohlgefallens Jehova's (vgl. 2 Chron. 19, 2; 20, 37; 22, 7 ff.), war nur von unheilvollen Folgen für Juda und hörte auch sofort wieder auf, als in Joas wieder ein gottesfürchtiger König den Thron Juda's bestieg. Seitdem bestanden zwischen Juda und Ephraim entweder gar keine oder feindselige Beziehungen. Am Wenigsten aber war in den Zeiten Usia's und Jothams ein friedliches brüderliches Verhältniss zwischen Juda und Ephraim auch nur möglich, da gerade in jener Zeit Ephraim von fortwährenden inneren Unruhen, Bürgerkriegen und Dynastienwechseln heimgesucht war. Erst für die Zeit der Rückkehr Israels aus der Gefangenschaft und seiner Wiederherstellung hatte das alte Prophetenthum auch wieder eine Einigung des bisher getrennten Juda und Ephraim verheissen (vgl. Ez. 37, 14 ff.); diese Verheissungen nun hatte unser Prophet wiederholt wieder aufgenommen und als in der nächsten Zukunft bevorstehend hingestellt, vgl. 8, 13; 10, 6 ff. Darüber, dass die Erwartungen des Propheten in dieser Beziehung auch in der That zum Wenigsten nicht völlig unerfüllt geblieben sind, vgl. zu 8, 13; Ewald, Gesch. III, 2 S. 105. 106. Wie lebhaft in der nachexilischen Zeit, und zwar schon zur Zeit Sacharja's, das Bewusstseyn von der Zusammengehörigkeit aller Stämme des israelitischen Volkes gewesen, wie sehr der ehemalige Gegensatz zwischen Juda und Ephraim geschwunden war, zeigen Stellen wie Esr. 6, 17; 8, 35. Dieses Gut brüderlicher Einigung, welches dem Volke Israel durch das wiedererstandene Heilsmittlerthum bereits zu Sacharja's Zeit seinen Anfängen nach zu Theil geworden war und je länger je mehr zu Theil werden sollte, sollte ihm aber auch dadurch, dass es das gottgeordnete Heilsmittlerthum von sich stösst, wieder verloren gehen: an die Stelle bisheriger brüderlicher Einigung sollte abermals feindselige Zertrennung treten, es sollte eine neue Volksauflösung erfolgen.

Dass nach der Vorstellung Sacharja's die zu erwartende Zertrennung des wiederum geeinigten Israels in keiner anderen Weise werde statt haben, als indem Israel wieder in den feindseligen Gegensatz gerade von Juda und Ephraim zerfallen werde, dürfte aus u. St. ebenso wenig gefolgert werden können, als sich z. B. aus Ez. 37, 24 folgern lässt, dass nach Ezechiel's Vorstellung wirklich dermaleinst wieder David König über Israel seyn werde, oder als sich aus Mal. 3, 23 folgern lässt, dass nach der Vorstellung Maleachi's der verstorbene Prophet Elias aus Thisbe noch einmal unter Israel prophetisch thätig seyn werde. Vielmehr, wie dort Ezechiel und Maleachi die heilvolle Zukunft Israels unter dem bestimmenden Eindruck der grossen Vergangenheit Israels dadurch schildern, dass sie diese wieder aufleben und sich bis zum höchsten Maasse der Vollkommenheit steigern sehen, ebenso entnimmt Sacharja die Farben zu seiner Schilderung der drohenden abermaligen Zertrennung Israels von jener unheilvollen Zertrennung, welche in der Vergangenheit statt gehabt hatte; vgl. den gleichen Fall 10, 11. So im Wesentlichen auch schon Luther; dessgleichen Hengstenberg. Mehrere neuere Ausleger dagegen, wie v. Hofmann, Weiss. I, 328; Schrftbw. II, 2 S. 608, Ebrard, Offbg. S. 97 f., Kliefoth S. 188, sehen in V. 14^b geweissagt, dass infolge der Verwerfung des Messias eine Zertrennung des alttestamentlichen theokratischen Volkes in zwei Partheien statt haben werde, von denen die eine, dem nachsalomonischen Reiche Juda entsprechende, im Besitz der Verheissungen bleiben werde, die andere, dem nachsalomonischen Reiche Israel oder Ephraim entsprechende Parthei aber an jener Zertrennung des Volkes zunächst schuld seyn und fortan keinen Theil mehr an Jehova haben werde, oder deutlicher ausgedrückt: Israel werde zur Zeit des Messias infolge davon, dass es seiner Hauptmasse nach den Messias verwirft, in zwei Theile zerfallen, nemlich in ein an den Messias gläubiges Juda, das von dem Messias noch fortgeweidet werde, und ein ungläubiges, verstocktes Israel, welches von dem Messias preisgegeben wird. Ebrard und Kliefoth gehen noch weiter und verstehen unter Juda geradezu die Christenheit, insofern deren

Grundstock der gläubige Theil Israels bildet. Allein davon, dass der Prophet nur „Israel" sich fortan selbst überlassen, „Juda" dagegen noch fernerhin weiden werde, sagt unser Text nichts, im Gegentheil zeigt der Context, dass der Prophet die Weidung des ganzen, jetzt wieder in „Juda" und „Israel" zerspaltenen Volkes aufgegeben hat, da er ja zu dem Ende nun auch seinen zweiten Stab zerbricht (vgl. V. 9. 10 mit V. 14), und nur unter der Voraussetzung, dass er sie aufgegeben habe, in V. 15 aufgefordert werden kann, nunmehr einen thörichten Hirten des Volkes darzustellen. Die Schlachtherde hat als eine grosse Gesammtheit ihren guten Hirten verworfen und muss darum sein fortan entbehren, mögen immerhin auch Einzelne darunter gewesen seyn, welche seine Hut ihm in der rechten Weise dankten. Diese Einzelnen sind ein so verschwindend kleiner Bruchtheil, dass sie da, wo es sich um das Thun und Ergehen der Schlachtherde als solcher handelt, gar nicht in Betracht kommen können, vgl. Matth. 22, 2—8; Röm. 9, 31; 11, 11—15. Dass jedenfalls diese Einzelnen nicht als „Juda" bezeichnet werden, erhellt deutlich aus 12, 10—13, 2 wo Jerusalem und das Haus David's, die doch wohl mit zu „Juda" gehören müssen, als solche erscheinen, welche ihren Messias verworfen haben, nun aber sich zu ihm bekehren. — Die meisten älteren Ausleger, einem unhistorischen Auslegungsprincipe folgend, denken bei V. 14 an Partheiungen innerhalb der christlichen Kirche; so deutet Coccejus Juda von den unter der ursprünglichen Presbyterialverfassung, Israel von den unter der Episcopalverfassung lebenden Christen; Vitringa[1] versteht Juda von der occidentalischen, Israel von der orientalischen Kirche.

Nach V. 12—14 wird das Heilsmittlerthum mit der erneuerten

1) Vgl. C. Vitringa, *commentarii ad librum prophetiarum Zachariae, ed* H. Venema. *Leovardiae* 1734, *p.* 65. Dieser jetzt ziemlich selten gewordene Commentar war die letzte grössere Arbeit, welche Vitringa noch unternommen hatte; aber leider nicht mehr zu Ende führen konnte; der Commentar umfasst daher auch nur die einleitenden Prolegomena, die Auslegung von Cap. 1, 1—2, 6 und eine Studie über Cap. 4, 1—6, besonders 4, 6.

Preisgebung Israels in die Gewalt der Heidenvölker (V. 9—11) noch nicht ganz und gar aufhören, im Gegentheil wird es sich dadurch, dass Israel das hereinbrechende Unglück als eine Strafe Jehova's anerkennt, bestimmen lassen, noch weiter an dem durch die Entziehung des Friedens mit der Völkerwelt nur um so unglücklicheren Volke zu arbeiten. Es wird aber die Fortsetzung seiner heilsmittlerischen Thätigkeit jetzt ausdrücklich an die Bedingung binden, dass Israel ihm auch den entsprechenden Lohn biete: Israel soll sich besinnen, ob es dem Heilsmittlerthum einen Werth für sich beimesse und wie hoch es diesen Werth anschlage, und soll hienach die Art und das Maass seiner Gegenleistung bestimmen. Aber an dieser Gegenleistung lässt es Israel fehlen: es schlägt den Werth des gottgeordneten Heilsmittlerthums auf nichts an und glaubt ihm daher seine Mühe mit einem so schnöden Lohne lohnen zu können, dass Jehova demselben geradezu verbietet, sich mit solchem Lohne zufrieden zu geben und abfinden zu lassen, und ihm eben damit gebietet, seine Wirksamkeit an Israel forthin aufzugeben. Damit aber, dass das Heilsmittlerthum aufhört, an Israel wirksam zu seyn, wird auch das letzte Gut hinfällig werden, welches Israel bisher noch von der Thätigkeit jenes Mittlerthumes genoss, nemlich das brüderliche Geeinigtseyn seiner Glieder, es wird um seine einheitliche nationale Existenz geschehen seyn, indem es wiederum in eine Mehrheit sich gegenseitig anfeindender Glieder zerfällt. — Werfen wir einen Blick auf die Geschichte, so tritt uns sofort die Erfüllung dieser Weissagung entgegen. Als Israel nach dem Zusammensturze der griechisch-macedonischen Weltmacht der zerstörenden Uebermacht der Heidenvölker, erst der Seleuciden und Ptolemäer, dann der Römer zur Beute wurde, war die heilsmittlerische Thätigkeit in Israel wohl in den Hintergrund getreten, aber sie hatte noch nicht aufgehört; ja als jene Trübsale ihre gottgewollte Wirkung auf Israel hervorgebracht hatte, trat das gottgewirkte Heilsmittlerthum — und zwar in seiner absoluten Vollkommenheit in der Person Jesu — von Neuem an Israel heran und erbot sich ihm, sein Heil zu beschaffen, jedoch unter der Bedingung,

dass Israel es jetzt wenigstens nicht an der entsprechenden und nothwendig zu erfordernden Gegenleistung fehlen lasse. Aber Israel liess es daran fehlen; es lohnte Jesu mit so schnödem Undank, dass Jehova ihm in seinem Zorn und seiner Entrüstung über solch schnöden Undank den Heilsmittler Jesus, hiemit aber überhaupt alles Heilsmittlerthum entzog. Die unmittelbare Folge hievon war, dass der schon länger in Israel keimende Partheizwist, welcher durch gläubige Aufnahme Jesu völlig erstickt worden wäre, fortan in hellen Flammen entbrannte und den Untergang der nationalen Selbstständigkeit Israels herbeiführte.

Es ist bekanntlich eine alte Streitfrage, wie Matthäus es meine, wenn er mit Bezug darauf, dass die Hohepriester und Aeltesten Bedenken trugen, die dreissig Silberlinge, um welche Judas Jesum verrathen hatte, in den Tempelschatz zu werfen, und daher beschlossen, dieses Geld zum Ankauf des Töpferackers zu einem Begräbnissplatze für die Fremden zu verwenden, — wenn er um desswillen Cap. 27, 9. 10 sagt: *τότε ἐπληρώθη τὸ ῥηθὲν διὰ τοῦ προφήτου Ἱερεμίου λέγοντος· Καὶ ἔλαβον τὰ τριάκοντα ἀργύρια, τὴν τιμὴν τοῦ τετιμημένου ὃν ἐτιμήσαντο ἀπὸ υἱῶν Ἰσραήλ, καὶ ἔδωκαν αὐτὰ εἰς τὸν ἀγρὸν τοῦ κεραμέως, καθὰ συνέταξέν μοι κύριος, damals wurde erfüllt, was durch den Propheten Jeremia gesagt wurde, indem er spricht: Und man nahm die dreissig Silberlinge, den Werth des Werthgeschätzten, welchen man seitens der Kinder Israel werthgeschätzt hat, und gab sie für den Acker des Töpfers, wie mir der Herr aufgetragen hat.* Da in diesen Worten das *Ἱερεμίου* nach den kritischen Zeugnissen jedenfalls ächt ist, so wäre zunächst zu untersuchen, ob der Evangelist die von ihm angeführte Stelle des Jeremia wirklich in Schriften Jeremia's, sey es nun in uns erhaltenen oder in verloren gegangenen, gefunden habe, oder ob hier eine, sey es ihm oder dem Ueberarbeiter seines hebräischen Originals in's Griechische zur Last fallende Verwechslung Sacharja's mit Jeremia vorliege und eigentlich Sach. 11, 13 gemeint sey, oder endlich, ob Matthäus die Stelle Sach. 11, 13 mit einer Stelle Jeremia's combinire und so nur Jeremia, dessen Weissagungen die

Hauptsache entnommen sey, als Verfasser nenne. Da aber eine eingehende Untersuchung hierüber nicht in einen Commentar zu Sacharja, sondern zu Matthäus gehört, so mögen folgende Andeutungen genügen. Blos aus den uns erhaltenen Weissagungen Jeremia's kann das Citat bei Matthäus nicht entnommen seyn, da sich weder Jer. 18 u. 19 noch sonst wo eine Stelle finden lässt, mit welcher das vorliegende Citat, wenn auch die freieste Citationsweise angenommen würde, übereinstimmte. Eine Combination von Sach. 11, 13 mit Jer. 18 und Jer. 19 anzunehmen, wonach Matthäus das ursprüngliche Sacharjanische *εἰς τὸν κεραμέα* zu *εἰς τὸν ἀγρὸν τοῦ κεραμέως* erweitert hätte, geht schon darum nicht an, weil bei Jeremia nicht nur der Ausdruck *ὁ ἀγρὸς τοῦ κεραμέως* nicht vorkommt, sondern auch gar kein Bezug darauf genommen ist, dass der Thon, aus welchem der Töpfer Jer. 18 ein Gefäss und nach dessen Misslingen ein anderes Gefäss zu bilden bemüht ist, von irgend einem bestimmten Orte entnommen wurde, oder dass der Ort, wo der Prophet nach Jer. 19 den Krug zerschellt, gerade der Ort war, von wo der Töpfer höchst wahrscheinlich — denn ganz gewiss ist die Sache nicht, da weder Jeremia noch ein anderer alttestamentlicher Schriftsteller hierüber eine Aussage hat — seinen Thon entnehmen musste und somit auch der Thon entnommen worden war, aus welchem der Töpfer den zu zerschmetternden Krug gebildet hatte. Die Annahme aber, dass der Evangelist sich auf ein uns verloren gegangenes Schriftstück oder gar auf ein nur mündlich fortgepflanztes Wort Jeremia's beziehe, wird, trotzdem dass Hieronymus sogar ein solches Schriftstück bei einem Nazaräer gesehen hat, so lange höchst problematisch bleiben, als nicht der Nachweis geliefert ist, dass der von Hieronymus eingesehene Jeremia weder interpolirt noch untergeschoben war, und so lange sich jenes Citat bei Matthäus auch aus einer anderweitigen prophetischen Stelle des kanonischen alten Testamentes erklären lässt. Es lässt sich aber vollständig aus Sach. 11, 13 erklären. Zwar stimmt das Citat bei Matthäus nicht vollständig mit dem hebräischen Grundtext, und noch weniger mit der Uebersetzung der LXX überein, wo Sach. 11, 13

also lautet: *καὶ εἶπε κύριος πρός με· Κάθες αὐτοὺς εἰς τὸ χωνευτήριον, καὶ σκέψομαι εἰ δόκιμόν ἐστιν, ὃν τρόπον ἐδοκιμάσθην ὑπὲρ αὐτῶν· καὶ ἔλαβον τοὺς τριάκοντα ἀργυροῦς καὶ ἐνέβαλον αὐτοὺς εἰς τὸν οἶκον κυρίου εἰς τὸ χωνευτήριον*; aber es ist auch von dem hebräischen Grundtexte nicht so verschieden, dass es nicht als eine aus dem Gedächtniss niedergeschriebene Anführung des Grundtextes gelten könnte (vgl. Anger), bei welcher im Ausdruck auf die Art und Weise der Erfüllung eine natürliche und ganz unverfängliche Rücksicht genommen ist. Eine solche bewusste, aber unverfängliche Rücksichtnahme auf die Art und Weise der Erfüllung dürfte darin zu erkennen seyn, dass es nicht heisst: *ich nahm die dreissig Silberlinge und gab sie*, sondern: *man nahm die dreissig Silberlinge und gab sie;* ferner darin, dass es nicht blos wie im Grundtext heisst *εἰς τὸν κεραμέα*, sondern speciell *εἰς τὸν ἀγρὸν τοῦ κεραμέως*. Matthäus betrachtet die Thatsache, dass Judas jene dreissig Silberlinge, mit welcher Summe Israel den Besitz Jesu vollständig bezahlt glaubte und auf welche Summe es somit den Werth Jesu gewerthet hatte, in den Tempel warf, die Hohepriester und Aeltesten aber das Geld nicht in den Opferkasten zu werfen, somit nicht Gotte zu geben wagten, sondern es hingaben mit der Richtung auf den Acker des Töpfers, um nemlich damit von dem Töpfer dessen Acker zu erkaufen — diess betrachtet Matthäus als eine Erfüllung von Sach. 11, 13. Denn nach dieser Weissagung war zu erwarten, dass Israel den Werth seines Heilsmittlers in Geld abschätzen und auf dreissig Silberlinge festsetzen werde, und in der Wirklichkeit bezeichnete es dreissig Silberlinge als die Summe, um welche es den Heilsmittler sich erkaufen wollte; nach der Weissagung war zu erwarten, dass Jehova die Summe, welche Israel für den Besitz des Heilsmittlers zahlen wollte, mit Entrüstung von sich weisen werde, und in der Wirklichkeit fügte es Jehova so, dass die Hohepriester und Aeltesten nicht wagten, das Geld, welches Israel für den Besitz des Heilsmittlers gezahlt hatte, in den Gotteskasten zu werfen; nach der Weissagung war zu erwarten, dass das fragliche Geld einem Töpfer zugeworfen werde, um damit auszudrücken, dass um sol-

ches Geld wohl das erworben werden könne, was ein Töpfer feil habe, nimmermehr aber der Besitz des gottbestellten Heilsmittlers aufgewogen sey, und in der Wirklichkeit fügte es Jehova so, dass um jenes Geld ein Acker des Töpfers, welcher diesem feil war, gekauft ward. Es ist somit in dem, was Matth. 27, 3—7 erzählt, Sach. 11, 13 buchstäblich erfüllt. Indessen ist nicht zu leugnen, dass Sach. 11, 13 auch dann erfüllt seyn könnte, wenn Jesus nicht gerade um dreissig Silberlinge verkauft und die dreissig Silberlinge, statt in den Gotteskasten zu kommen, wohin sie gehörten, nachdem Judas sie in den Tempel geworfen hatte, nicht zur Erwerbung des Töpferackers verwandt worden wären, — dass diese Stelle auch dann erfüllt wäre, wenn Jesus nur von seinem Volke verworfen worden wäre und der Vater diese Verwerfung seines Sohnes nicht geduldig hingenommen, sodern scharf geahndet hätte. Wir haben daher hier wieder ein Beispiel davon, dass die Weissagungen der Propheten sich vielfach nicht blos ihrem allgemeinen Inhalte nach erfüllten, sondern Gott es so fügte, dass auch die besondere Art und Weise der Erfüllung genau dem Wortlaute der Weissagung entsprach; vgl. 9, 9 und das auf S. 60 hiezu Bemerkte. Solche selbst dem Wortlaut der Weissagung entsprechende Erfüllung soll nach der Absicht Gottes blöden Augen ein Zeichen seyn, wodurch sie sich auf die hinsichtlich ihrer Grundgedanken durchgängig vorhandene Uebereinstimmung zwischen Weissagung und Erfüllung hinweisen lassen. Hienach müssen wir auch jetzt noch (vgl. nachex. Proph. II, 14) gegen Kliefoth S. 187 dabei bleiben, dass Matthäus eine Weissagung Sacharja's im Auge habe und Ἱερεμίου Matth. 27, 9 auf irgendeinem dem Evangelisten oder wem sonst zur Last fallenden Versehen beruhe (vgl. Matth. 13, 35 und Ps. 78, 2); wir scheuen uns nicht, diess offen und unumwunden auszusprechen, denn wir scheuen uns vor dem anklagenden Worte: הַלָאֵל תְּדַבְּרוּ עַוְלָה וְלוֹ תְּדַבְּרוּ רְמִיָּה, *wollt ihr Gott zu Gute Verkehrtheit reden, und ihm zu Gute Trug reden?*[1] (Hiob 13, 7).

---

1) Es dürfte nicht ohne Nutzen seyn, daran zu erinnern wie Luther

V. 15. 16. Und es sprach Jehova zu mir: abermal nimm das Geräthe eines thörichten Hirten! Denn siehe ich erwecke einen Hirten in dem Lande, welcher des zu Grunde Gehenden sich nicht annehmen wird und das Zerstreute nicht suchen wird und das Verwundete nicht heilen wird und das Feststehende nicht versorgen wird und das Fleisch des Fetten essen wird und ihre Klauen zerreissen wird. Nachdem der Prophet auch den zweiten Stab zerbrochen hat, hat er aufgehört, Hirte der Würgeherde zu seyn und dieselbe zu weiden; er hat somit aufgehört, eine symbolische Figur zu seyn. Sofort aber heisst ihn Jehova, abermals Hirtengeräthe zur Hand nehmen und hiedurch abermals einen Hirten darstellen. Denn dass der Prophet jetzt das Hirtengeräthe zur Hand nehmen solle, nicht um es selbst zu führen, sondern um damit einen neuen Hirten auszurüsten, um ihn einzusetzen (Kliefoth S. 189), wird schon durch das auf V. 4 ff. zurücksehende עוד unmöglich gemacht. Dieses weist nemlich darauf hin, dass der Prophet schon einmal Hirtengeräthe zur

---

sich zu dieser Frage stellte. Derselbe sagt in seinem Commentar zu Sacharja (Wittenberg 1828) wörtlich also: *Aus diesem Capitel kompt die frage, warumb Mattheus den text von den dreyssig sylberlingen dem Propheten Jeremias zu schreibe, so er doch hie ynn Sacharja stehet? Zwar solche vnd der gleichen fragen bekommern mich nicht hoch, weil sie wenig zur sachen dienen. Vnd Mattheus gleich gnug thut, das er gewisse schrifft furet, ob er gleich nicht so eben den namen trifft, Syntemal er auch an andern örten sprüche furet, vnd doch nicht so eben die wort setzt, wie sie ynn der schrifft stehen. Kan man nu das selbige leiden, vnd geschicht on alle fahr des synnes, das er nicht so eben die wort furet, was solts denn hindern, ob er den namen nicht so eben setzt? Sintemal mehr an den worten, denn am namen ligt, Vnd ist auch aller Apostel weise, das sie also thun, vnd der schrifft meynung einfuren, on solchen zenckisschen genawen vleys vnd fulle des texts, Darumb sie viel herter zu fragen weren, denn Mattheus hie vmb den namen Jeremia. Wer aber müssig gezencke liebet, der frage ymer hin, Er wird mehr finden das er fragt, denn das er antwortet.*

Hand genommen und die Herde geweidet habe, ohne jedoch damit zugleich anzudeuten, dass das erste und das zweite Weiden ein und derselben Art, nemlich das Weiden eines schlimmen Hirten sey. Das Weiden ist vielmehr beidemal ein grundverschiedenes. Vorher stellte der Prophet einen guten Hirten dar, um dadurch das Heilsmittlerthum zu symbolisiren; jetzt aber soll er das Geräthe eines רֹעֶה אֱוִלִי zur Hand nehmen, um einen רֹעֶה אֱוִלִי darzustellen. Die Form אֱוִלִי kommt nur hier vor statt des sonst gewöhnlichen אֱוִיל; sie ist von diesem durch Anhängung der bekannten Adjectivendung ִי gebildet, um die Adjectivbedeutung hervorzuheben, da אֱוִיל gewöhnlich als Substantivum gebraucht wird. Welches nun auch die Grundbedeutung von אול seyn möge, jedenfalls hat אֱוִיל in dem vorliegenden Sprachgebrauch durchweg die Bedeutung *Thor, thöricht*. Der Begriff der Thorheit fällt aber dem Hebräer zusammen mit dem Begriff der Sünde. Denn da ihm alle wahre Weisheit auf der Furcht Jehova's beruht, diese aber auch sicher zur Weisheit führt (Prov. 1, 7; 9, 10), so kann Thorheit nur da seyn, wo man von Jehova und seinem Willen nichts weiss und nichts wissen will. Der thörichte Hirte, den der Prophet darstellen soll, ist daher zugleich ein gottloser, sündiger Hirte; dass dieser Hirte aber nicht ein gottloser, sondern gerade ein thörichter genannt wird, geschieht um darauf hinzuweisen, dass, indem er so handelt, wie er handelt, er doch am Ende nur die Rache über seinem eigenen Haupte zusammenzieht, somit thörichter Weise gegen sich selbst wüthet, vgl. V. 17. Worin nun das Geräthe eines thörichten Hirten, welches der Prophet zur Hand zu nehmen angewiesen wird, bestehe, ob in einer zur Schädigung und Verletzung der Herde eingerichteten Umgestaltung der gewöhnlichen Hirtengeräthe oder in einem Schlachtmesser oder worin sonst, wird nicht gesagt, sondern dem Leser selbst sich auszumalen überlassen. Wesshalb aber der Prophet einen thörichten, gottlosen Hirten darstellen soll, sagt V. 16. Er soll dadurch einen schlimmen Hirten abbilden, welchen Jehova in dem Lande erstehen lassen will. Da die Herde, um deren Weidung es sich durchweg im Cap. 11 handelt, Israel ist und

Israel als durch das Erstehen des thörichten Hirten gestraft erscheinen soll, so wird es richtiger seyn בָּאָרֶץ durch: *in dem Lande* (Rückert, Ewald, Umbreit, Hengstenberg), als durch: *auf der Erde* (Neumann, Kliefoth) zu übersetzen, obgleich sich zeigen wird, dass dieser thörichte Hirte nicht blos das israelitische Volk beherrscht. Was es um diesen thörichten Hirten seyn werde, führen die elliptischen Relativsätze הַנִּכְחָדוֹת לֹא־יִפְקֹד וגו׳ aus: er wird nicht nur um das Wohlergehen der Herde sich nicht kümmern, sondern die Herde dadurch, dass er sie nur zur Befriedigung seiner Wünsche und Begierden verwendet, selbst zerstören. Das Nomen נַעַר darf nicht mit *das Junge*, *das Zarte*, *die Lämmer*, übersetzt werden (Hengstenberg), denn nicht nur wird das hebr. נַעַר ebensowenig zur Bezeichnung junger Thiere gebraucht, als das deutsche *Knabe* oder *Mädchen*, sondern es passt auch dazu nicht der Ausdruck בִּקֵּשׁ, da die ihrer Mutter nachlaufenden Lämmer nicht leicht verloren gehen; vgl. Bochartus, *Hierozoicon* I, 445. 446. Wenn Hitzig die Punktation ändern und הַנֵּעֶר = הַנִּנְעָר (Part. Niph. von נָעַר *hin und herschütteln*, *zerstreuen*, *zersprengen*, vgl. Ps. 109, 23) lesen will, so würde zwar die Bedeutung von הַנֵּעֶר sehr gut passen, wie denn auch alle alten Versionen *das Zerstreute* übersetzen, aber die Form würde auffällig seyn, insofern הַנֵּעֶר das einzige Participium masculini generis dieses Verses wäre, während alle übrigen Participia und Adjectiva im Femininum stehen. Es wird daher einfacher und richtiger seyn, mit Gesenius, Maurer, Neumann die masorethische Lesart festzuhalten und נַעַר als Nomen abstr. pro concreto *dispulsio*, *dispulsum* = *dispulsi* zu fassen. Die Worte הַנִּצָּבָה לֹא יְכַלְכֵּל dürfen nicht nach Jes. 40, 11 übersetzt werden: *das vor Müdigkeit und Schwäche Stehenbleibende wird er nicht tragen* (vgl. Ch. B. Michaelis, Schultens, Bauer, Hesselberg); denn einmal bedeutet כִּלְכֵּל nicht *portare*, *gestare*. sondern *comprehendere*, *sustentare*, *alere*, vgl. Ps. 55, 23; Gen. 50, 21, und dann bedeutet נִצָּב nicht das matte *stehen bleiben*, sondern das energische *sich hinstellen*, *hingestellt seyn*, *feststehen*, vgl. Gen. 18, 2; Ps. 39, 6; 119, 89. Dürfte man נִצָּב nach dem

arab. نصر erklären, so würde es allerdings bedeuten *müde seyn;* allein diess ist so lange unzulässig, als dieses Wort auch nach hebräischem Sprachgebrauch einen guten Sinn gibt. Und diess ist der Fall, sobald man mit den meisten Auslegern erklärt: das noch fest Stehende, somit das Starke, Kräftige und Gesunde nährt, pflegt und erhält er nicht. Statt darauf zu sehen und dafür zu sorgen, dass die kräftigen Schafe seiner Herde erhalten bleiben, verzehrt er sogar selbst die besten unter ihnen, die fettesten, vgl. Ez. 34, 3. 4. Ja seine die Herde aufreibende Selbstsucht geht sogar soweit, dass er selbst die Klauen der von ihm zum Behuf des Essens getödteten Schafe noch zerreisst, um auch aus ihnen noch zu entnehmen, was etwa ihm Vortheil bringen kann, das sogenannte Klauenfett. Tarnovius, Ewald, Hitzig, Schegg lassen den Hirten dadurch die Klauen der Schafe zerreissen, dass er sie auf schlechte, steinige Wege treibt; allein Schafe und Ziegen (צאן) müssen ja auf rauhe, steinige Bergeshalden getrieben werden, da sie dort ihre beste Nahrung finden. Am Wenigsten aber hat man mit Neumann in dem Zerreissen der Klauen ein Kunststück zu sehen, durch welches der Hirte den Schafen unmöglich machen wolle, weit zu gehen, und sie zu einer das Ansetzen von Fett begünstigenden Ruhe nöthigen wolle; Schafe, denen man die nöthige Bewegung entziehen und vollends die Klauen spalten wollte, würden schlecht gedeihen und statt Fett anzusetzen bald verenden!

V. 15 und 16 zeigen, welchem Hirten das Bundesvolk zur Strafe dafür verfallen werde, dass es den guten Hirten, den Heilsmittler, von sich stösst. Durch das Heilsmittlerthum war Israel aus der Gewalt dreier schlimmer Hirten befreit worden, nun aber geräth es abermals unter die Gewalt eines schlimmen Hirten. Dieser vierte schlimme Hirte muss offenbar mit den drei vertilgten von V. 8 gleichartig seyn. Mussten wir nun diese letzteren von drei Weltmächten, und zwar von der babylonischen, persischen, griechischen deuten, so können wir den vierten weder von einem ephraimitischen Könige, Menahem oder Peka oder Hosea (Hitzig, Ewald, Maurer, Bleek, v. Ortenberg, Bunsen), noch von

dem Collectivum der bösen Obern, welche nach Verwerfung des guten Hirten das Volk zu Grunde richteten (Hengstenberg), sondern nur von einer vierten Weltmacht, der römischen, verstehen (v. Hofmann, Ebrard, Kliefoth). Diese vierte Weltmacht, deren Gewalt Israel nun preisgegeben wird, trägt keine Sorge für Israels Wohlbefinden, sondern wüthet gegen Israel in äusserster Selbstsucht und Grausamkeit. Doch wird auch sie nicht dem Gerichte entrinnen. Dass Jehova selbst sie als Zuchtruthe zur Bestrafung seines abtrünnigen Volkes gebraucht hat, wird ihr nicht zur Entschuldigung dienen: denn Jehova gebraucht sie nur darum, weil er zu solchem, wozu ihm die Guten zu gut sind, in seinem Weltplane der Bösen sich bedient. Die Strafe der vierten Weltmacht verkündigt das prophetische Wort des nächsten Verses.

V. 17. **Wehe dem Schein-Hirten, der die Schafe preisgibt! Ein Schwert komme über seinen Arm und über sein rechtes Auge! Sein Arm müsse verdorren und sein rechtes Auge müsse verlöschen!** In רֹעִי ist das ִי nicht Suffix: *wehe dir, o du von mir bestellter nichtiger Hirte* (Ewald), sondern ebenso wie in עֹזְבִי ein ִי compaginis am Stat. constr. (vgl. über dieses Delitzsch, Psalmen II, 160 f.); denn in den Worten חֶרֶב עַל־זְרוֹעוֹ וגו' wird der Hirte nicht selbst angeredet, sondern eine Aussage über ihn als eine dritte Person gethan. הָאֱלִיל steht demnach hier wie Hiob 13, 4 in Substantivbedeutung. Gewöhnlich übersetzt man in neuerer Zeit רֹעִי הָאֱלִיל durch *nichtswürdiger*, *lüderlicher Hirte* (Ewald, Maurer, Hengstenberg, Burger, Neumann) oder auch *Hirte der Thörigkeit* (Rückert nach dem Vorgange von Targum, Peschito); allein weder die Bedeutung *nichtswürdig* noch die Bedeutung *thöricht* lässt sich durch den Sprachgebrauch belegen; dieser kennt das Wort nur in der Bedeutung *eitel*, *nichtig* und davon *Götze*. Dass nun nicht mit Luther (vgl. Vulgata) *Götzenhirte* zu übersetzen sey, zeigt der Zusammenhang; vielmehr hat man mit Umbreit, Kliefoth (vgl. auch LXX) zu übersetzen *nichtiger Hirte*, *Scheinhirte*, so dass durch הָאֱלִיל der Hirte als ein

solcher bezeichnet wird, der das in Wirklichkeit nicht ist, was er seyn soll und wofür er sich ausgibt, der also in Wirklichkeit nicht ein Hirte ist, weil er die Herde nicht weidet, vgl. Hiob. 13 4. Als ein עֹזְבִי הַצֹּאן wird dieser Hirte bezeichnet, weil er nach V. 15[a] die Herde, wo ihr irgend welche Gefahr droht, verlässt und so der Gefahr überlässt. Ewald (und ebenso Reinke) will die Worte חֶרֶב עַל־זְרוֹעוֹ וְעַל־עֵין יְמִינוֹ erklären: „an dessen Arme und rechtem Auge statt des Stabes oder Hirtengeräthes ein Schwert gezückt hervorragt“; aber wie unnatürlich wäre dann Bild (ein am Auge gezückt hervorragendes Schwert) und Ausdruck (statt עַל wäre מִן zu erwarten)! Diese Worte sind vielmehr ein wünschender Ausrufesatz, vgl. Cant. 2, 6[a]. Freilich entsteht so im Zusammenhalt mit V. 17[b] die scheinbare Schwierigkeit, dass dann „eine doppelte, mit einander unverträgliche Strafe für jedes Glied genannt wird“; allein mit Recht bemerkt Hengstenberg, dass die einzelnen angeführten Strafen nur Individualisirung des Begriffs der Strafe überhaupt seyen und durch die Verbindung mehrfacher Strafen mit einander die Grösse der Strafe ausgedrückt werden solle. Gerade über den Arm des Hirten kommt die Strafe, weil er mit diesem die Herde zu schützen versäumte, und über sein rechtes Auge, weil er es nicht offen hielt zur Hut der Herde. Statt חֶרֶב wollen Dathe, Jahn, v. Ortenberg, Bunsen חֹרֶב aussprechen, was aber als Strafe für das Auge weniger passend ist. Der Ausdruck עֵין יְמִינוֹ erklärt sich daraus, dass יָמִין bekanntlich nicht Adjectivum, sondern Substantivum ist und *das Rechte*, *die rechte Seite* bedeutet, vgl. Richt. 20, 16; 1 Sam. 11, 2; 2 Sam. 20, 9; Ps. 121, 5.

II. Die Zeit des Endes.

Cap. XII — XIV.

Cap. 12, 1—13, 6. **Israels Bedrängniss und Bekehrung.**

V. 1. Ausspruch des Wortes Jehova's über Israel; Spruch Jehova's, der da die Himmel ausgespannt und

die Erde gegründet hat und des Menschen Geist in seinem Inneren bildet. Dass mit Cap. 12 ein neuer Abschnitt, ein neues Weissagungsstück beginnt, zeigt die Ueberschrift in 12, 1. Da uns nun bis zu Ende des Buches weiter keine neue Ueberschrift mehr begegnet und der Inhalt aller von 12, 2 an folgenden Weissagungsreden sehr wohl zu der Ueberschrift 12, 1 passt, so haben wir dieselbe auf den ganzen Rest unseres Buches zu beziehen und diesen als eine eigene, von der in Cap. 9–11 vorausgehenden verschiedene Weissagungsgruppe anzusehen. Die Untersuchung des Einzelnen wird uns zeigen, dass diese Weissagungsgruppe wieder in zwei Hälften, 12, 1–13, 6 und 13, 7–14, 21 zerfällt. Zunächst aber haben wir uns mit der ersten Hälfte 12, 1—13, 6 zu beschäftigen und vor Allem den Inhalt der Ueberschrift selbst uns klar zu machen. Die Ueberschrift zerlegt sich in der von der Accentuation richtig angegebenen Weise in zwei selbstständige, je einen besonderen Satz ausmachende Theile; der erste Theil hebt hervor, dass das im Folgenden mitgetheilte Gotteswort auf Israel als Object sich beziehe, der zweite Theil betont, dass die mitzutheilende Weissagung den Gott zum Subject habe, von welchem alles das gilt, was die Participialsätze in V. 1[b] aussagen. Darüber, dass מַשָּׂא nicht *Drohweissagung*, sondern *Ausspruch* bedeute, so wie darüber, in welcher Weise sich מַשָּׂא mit dem folgenden דְּבַר־יְיָ verbinde, vgl. zu 9, 1. Da uns מַשָּׂא nicht *Drohwort* ist, so haben wir keinen Grund, עַל in feindlicher Bedeutung *gegen, wider* zu nehmen, sondern fassen es als einfache Einführung des Objects, auf welches die Weissagung sich bezieht, somit in der Bedeutung *über*. Wenn nun das Object, auf welches die Weissagung sich bezieht, יִשְׂרָאֵל genannt wird, so sollte man meinen, es könne kein Zweifel darüber obwalten, was bei einem alttestamentlichen Propheten darunter zu verstehen sey, nemlich entweder das Zwölfstämmevolk oder das Zehnstämmereich. Diess ist nicht nur selbstverständlich die Auffassung aller jüdischen Erklärer, welche meist Cap. 12, 1 ff. auf die Kämpfe Gogs und Magogs beziehen [1], sondern auch man-

1) Hieronymus sagt: *Alii Judaeorum putant jam haec ex parte*

eher christlicher Ausleger wie Ephräm Syr., Theodorus Mopsv., Theodoret, Calvin[1], Drusius, Cornelius a Lapide, Grotius[2], J. Cappellus, Venema, Hezel[3], ferner Vitringa, *obs. s. lib.* 2, *cap.* 9 *pag.* 172; Ch. B. Michaelis, Oporin, Bleek, Hesselberg und fast aller Neueren. Die älteren christlichen Ausleger dagegen stimmen fast alle darin überein, dass mit יִשְׂרָאֵל die christliche Kirche als das wahre Israel gemeint sey (so z. B. Hieronymus, Cyrillus, Albertus Magnus, Luther, Franciscus Lambertus, Oecolampad, Urbanus Rhegius[4], Balduinus, L. Osiander, Tremellius und Junius, Piscator, Coccejus, Marckius); einige, wie L. Capellus und Calmet, nehmen wenigstens eine doppelte Bedeutung des יִשְׂרָאֵל an, indem sie es zunächst auf das nachexilische Israel bis zur Zeit Jesu, dann aber auf die christliche Kirche beziehen; was nemlich Israel in der nachexilischen Zeit begegnen

---

completa a Zorobabel usque ad C. Pompejum, qui primus Romanorum Judaeam cepit et Templum, quam historiam scribit Josephus. Alii vero, quando Jerusalem fuerit instaurata, in fine mundi esse complenda; quod sibi cum ἠλειμμένῳ suo, quem supra stultum pastorem legimus, miserabilis gens Judaea promittit.

1) Calvin versteht unter Israel die zehn Stämme, welche trotz der Erlaubniss zur Rückkehr aus dem Exil dennoch nicht nach dem h. Lande zurückkehrten.

2) Grotius: *Israelem hic intellige majorem eorum, qui ex Israele orti erant, partem, quae, sicut olim erat penes Samariam, ita tunc futura erit penes Hierosolyma, Sicimitis partem obtenturis minorem.*

3) Die genannten Ausleger beziehen alle die erste Hälfte von Cap. 12 auf die Zeit zwischen Sacharja und Christus, somit wesentlich auf die makkabäischen Zeiten.

4) Urbanus Rhegius, Dialogus von der herrlichen trostreichen Predigt, die Christus Luce XXIIII von Jerusalem bis gen Emaus den zweien Jüngern am Ostertage aus Mose vnd allen Propheten gethan hat. Wittenberg 1584, S. 275b ff. (In diesem merkwürdigen Buche behandelt Urbanus Rhegius in der Form eines Gesprächs mit seiner Hausfrau Anna die ganze alttestamentliche Weissagung von dem Messias und deren Erfüllung in Jesu Christo).

rde, sey Vorbild dessen, wass der christlichen Kirche begegnen rde [1]. Auch Hengstenberg versteht יִשְׂרָאֵל von der christ-
ıen Kirche, indem mit יִשְׂרָאֵל das wirkliche Israel oder der-
ige Theil des Zwölfstämmevolkes bezeichnet werde, welcher
ı erschienenen Messias gläubig aufnahm und in dessen Schooss
Heidenvölker aufgenommen wurden. Gerade im Gegensatz
zu fassen Ebrard und Kliefoth S. 195 auf Grund von 11, 14
יְשֻׁרוּן als Bezeichnung desjenigen Theiles des Zwölfstämmevolkes,
lcher seinen Messias verworfen hat. Zunächst nun müssen wir
ı gegen diese letztere Deutung auf Grund unseres Verständ-
ses des vorausgehenden Capitels, insbesondere von Cap. 11, 14,
:lären; da wir erkannten, dass nach Cap. 11 ganz Israel d. i.
ael als Ganzes und als Volk seinen Messias verwirft, auf den
ıstand aber, dass trotzdem einzelne Wenige an ihn glauben,
ne Rücksicht genommen wird, so müssen wir es für unmög-
ı halten, dass in 12, 1 mit יִשְׂרָאֵל nur ein Theil des Zwölf-
ımmevolkes, nemlich der gegen seinen Messias ungläubige im
gensatz zu dem an ihn gläubigen, bezeichnet seyn könne. Noch
niger freilich können wir der Hengstenberg'schen Auffas-
ıg zustimmen, da ja im vorausgehenden Capitel ausdrücklich
weissagt ist, dass Israel seinen Messias verwerfen werde, und
ı im Verlauf unseres Capitels, von V. 10 an, erzählt wird, wie
einst Israel zum Glauben an den von ihm verworfenen Mes-

---

1) L. Capellus: *Hoc capite ecclesiae Christi graves futuras tentationes atque afflictiones ejusdemque ex iis, Dei auxilio, liberationes deque suis hostibus reportandas victorias exponit sub typo ecclesiae Judaicae, cujus a Seleucidis inflictas persecutiones atque vexationes deque ipsis reportatas ab Assamonaeis victorias ac subsecutum ecclesiae Judaicae statum ad usque Christi et Apostolorum praedicationem — — propheta praedicit.* Calmet: *Tout ce chapitre regarde directement la guerre d'Antiochus Epiphanes contre les Juifs, les victoires des Maccabées, et l'état de Jérusalem après cette guerre. Indirectement, et dans le sens figuré, il s'entend du dernier siége de Jérusalem par les Romains, de la mort et de la résurrection de Jesus-Christ et de l'établissement de l'église.*

sias gebracht werden solle. Unter Israel endlich geradezu die christliche Kirche zu verstehen (so z. B. Luther, Tremellius, Piscator, Marckius, Ch B. Michaelis), ist vollends unthunlich, da es ohne alle Analogie und undenkbar wäre, dass ein alttestamentlicher Prophet ohne weiteres mit dem Worte Israel eine Gemeinde bezeichnet habe, zu welcher das Zwölfstämmevolk nicht nur nicht gehörte, sondern zu welcher dasselbe sich auch in feindseligen Gegensatz stellt. Wir sind daher genöthigt, unter Israel entweder das Zwölfstämmevolk oder die Glieder des ehemaligen Zehnstämmereichs zu verstehen. Da nun aber in 12, 2–14, 21 weder das Reich Ephraim noch die Nachkommen der Bürger dieses Reiches je erwähnt werden, sondern ausschliesslich von Jerusalem, Juda, dem Hause David's, dem Geschlechte Levi's die Rede ist, so muss ישראל in 12, 1 als Bezeichnung des Zwölfstämmevolks gemeint seyn, sofern es an Jerusalem seine Hauptstadt und seinen örtlichen Mittelpunkt besitzt und in dem Stamme Juda den Gottbestellten Träger einer inneren und äusseren, einer heilsgeschichtlichen und profangeschichtlichen Hegemonie über die übrigen Stämme anerkennt[1]. Der zweite Theil der Ueberschrift, wozu Jes. 42, 5; 45, 12; 51, 13; Am. 4, 13 zu vergleichen, beginnt mit einem überschriftlich vorausgestellten נאם ה', wozu analoge Beispiele Ps. 110, 1; Num. 24, 3. 15; 2 Sam. 23, 1 sind. Die Participia נטה u. יסד, welche als Apposition zu יהוה treten, sind nicht wegen des darauf folgenden jedenfalls präsentisch gedachten יצר ebenfalls präsentisch zu er-

1) Wenn die neuere Kritik sich das ישראל der Ueberschrift daraus erklärt, dass zu der von ihr vorausgesetzten Zeit der Abfassung von Cap. 12—14 in den beiden letzten Decennien vor Jerusalems Zerstörung das Volk Israel nur noch in dem Reiche Juda einen selbständigen Bestand hatte (vgl. Bleek S. 294), so ist diess unter dieser Voraussetzung ganz natürlich; die Voraussetzung selbst aber können wir nicht wohl theilen, nachdem sich uns bereits Cap. 9–11 als nachexilisch erwiesen haben. Ganz ohne Noth betrachten Manche, wie v. Ortenberg, Bunsen, V. 1a als von dem Redactor des Buches der Ueberschrift in 9, 1 nachgebildet.

klären (Hengstenberg: „Gott spannt täglich von neuem den Himmel aus, täglich gründet er die Erde“); denn wenn die Schrift auch den Fortbestand von Himmel und Erde stets von Jehova's Willen abhängig macht, so betrachtet sie doch deren Erschaffung als ein für allemal vollzogen und vollendet (Gen. 2, 2). Wie hier treten auch sonst Participia, welche theils in die Vergangenheit, theils in die Gegenwart fallende Handlungen oder Zustände aussagen, in ein Appositionsverhältniss, vgl. Ps. 104, 2—4; es ist diess im Hebr. um so leichter möglich, als ja die hebräischen Participia zeitlos sind. Weil Jehova den Himmel wie eine Zeltdecke ausgespannt (Ps. 104, 2[b]) und die Erde auf ihr Fundament gegründet hat (Ps. 104, 5[a]), so sind sie von ihm absolut abhängig und er ihnen gegenüber allmächtig. Diess ausdrücklich hervorzuheben, fühlt der Prophet um desswillen sich veranlasst, weil er im Verlauf Ereignisse im Namen Jehova's vorauszuverkünden hat, welche nur dann eintreten können, wenn Jehova wirklich der allmächtige Herr über Himmel und Erde ist, vgl. 14, 4. 6—8. 10. 17. Aus analogem Grunde fügt der Prophet auch bei, dass Jehova den Geist des Menschen in dessen Innerem bilde. Mit יֹצֵר will nicht gesagt seyn, dass Jehova den Geist des Menschen bei dessen Zeugung schaffe, denn יָצַר bedeutet nicht *schaffen*, sondern vorhandenen Stoff wie ein Werkmeister, etwa ein Töpfer *bilden, in bestimmte Form bringen;* daher ist Jehova יֹצֵר רוּחַ־אָדָם, sofern er den Geist, den Willen und das Selbstbewusstseyn des Menschen in die Formen und Bahnen bringt, welche ihm belieben, vgl. Ps. 33, 15; Prov. 21, 1; Delitzsch, Psychologie S. 115 und besonders Psalter I, 263. Wenn nun noch hinzugefügt ist בְּקִרְבּוֹ, so ist damit hervorgehoben, dass, so sehr der menschliche Geist sich auch durch sein Wohnen in des menschlichen Leibes Innerem jeder zwangsweisen Beeinflussung von Aussen zu entziehen scheine, er dennoch nicht ausserhalb des bestimmenden Machtbereiches Jehova's liege (über קֶרֶב vgl. Delitzsch, Psychol. S. 265 f.). Dass aber Jehova solch absolut bestimmender Einfluss auf des Menschen Selbstbewusstseyn und Wollen besitze, betont der Prophet ausdrücklich, weil er im

Auftrage Jehova's Geschehnisse vorauszusagen hat, deren Eintreten nur unter dieser Voraussetzung als sicher angenommen werden kann, vgl. z. B. 12, 2. 3. 10 ff.; 14, 2.

V. 2. 3. Siehe ich mache Jerusalem zu einer Taumelschaale allen Völkern ringsumher: und auch um Juda wird (Belagerung) seyn bei der Belagerung wider Jerusalem. Und es wird geschehen an selbigem Tage: ich werde Jerusalem zu einem Laststeine machen allen Völkern: alle, die seine Last heben wollen, werden sich Risse reissen; und es werden sich wider sie versammeln alle Nationen der Erde. Bevor wir den Inhalt von V. 2 näher betrachten, beachten wir zunächst, dass in diesem Verse Jerusalem und Juda einander entgegengesetzt werden und dass sich diess auch im Verlauf V. 5. 7 wiederholt. Wer ist jenes Jerusalem und dieses Juda? Nachdem wir uns zu V. 1 davon überzeugt haben, dass mit יִשְׂרָאֵל auch hier wie sonst das alttestamentliche Bundesvolk gemeint sey, werden wir jetzt, wo mit Jerusalem und Juda einzelne Theile dieses Volkes und des von ihm bewohnten Landes genannt werden, auch weder mit Hengstenberg und älteren Auslegern Jerusalem von dem angeseheneren, Juda von dem geringeren Theile des neutestamentlichen Bundesvolkes (der christlichen Kirche), noch mit Ebrard, Kliefoth Jerusalem zwar von der Stadt Jerusalem (und dem ungläubigen Israel), Juda aber von der Christenheit verstehen dürfen; vielmehr ist uns auch hier wie sonst Jerusalem die Hauptstadt des h. Landes und Juda Name des hauptsächlichsten, das ganze Volk repräsentirenden (vgl. 1, 12; 2, 16) Stammes in Israel; inwiefern aber Jerusalem und Juda einander entgegengesetzt werden, haben wir unter letzterem die Gesammtbewohnerschaft des israelitischen Landes im Gegensatz zu Jerusalem als der Hauptstadt zu verstehen. Nach dem Inhalt von V. 2 nun wird Jehova es fügen, dass wie einer nach einer Schaale Wein gierig greift, um sich dieselbe anzueignen und sie bis auf die Neige zu leeren, so alle Heiden sich gierig um den Besitz Jerusalems bemühen und die auserwählte Stadt in ihre Gewalt zu bekommen trachten

werden. Wie aber eine solche in gieriger Hast an den Mund gesetzte Schaale, zumal wenn der Wein mit starkberauschenden Substanzen gemischt ist, den Trinkenden taumeln macht und zu Falle bringt, so soll es auch den Völkern nur zum Verderben gereichen, dass sie in ihrer Gier sich Jerusalems zu bemächtigen suchen. Es wird also dereinst Jerusalem auf alle Völker einen eigenthümlichen, zauberhaften Reiz ausüben, so dass alle Völker in den Besitz dieser Stadt zu gelangen trachten werden; Jehova aber wird es fügen, dass diese versuchte Besitzergreifung ihnen zu eitel Verderben ausschlägt. Zum Bilde vgl. Jer. 51, 7; 49, 12; 25, 15 ff.; Jes. 51, 17; Ps. 75, 9. Durch das nachdrücklichere הִנֵּה אָנֹכִי statt הִנְנִי wird ausdrücklich hervorgehoben, dass Jehova und kein Geringerer es ist, welcher Jerusalem zu einer solchen Taumelschaale machen will. Eine Taumelschaale wird von dem Propheten genannt, und nicht wie gewöhnlich ein Taumelkelch, um das Gefäss mit dem Rauschtrank nachdrücklich als so gross zu bezeichnen, dass sein Inhalt hinreicht, alle Völker trunken zu machen. Offenbar irrig nehmen manche ältere und neuere Uebersetzer wie LXX, Vulgata, Calvin, Hesselberg, Schegg u. A. סַף in der Bedeutung *Schwelle*, *Eingangsraum*. Das zweite Hemistich von V. 2 verstehen die meisten Ausleger dahin, dass auch Juda sich an der Belagerung Jerusalems betheiligen werde, so bereits[1] Targum, Vulgata, Kimchi, Oecolampad, Castellio, Vatablus, Drusius, Grotius, Marckius, Ch. B. Michaelis, J. D. Michaelis, Rosenmüller, Köster und die meisten Neueren wie Hitzig, Zunz, Ewald, Maurer, Stier, Geiger[2], Bertheau, Neumann, Bunsen; hiebei wird mit

---

1) Die LXX helfen sich durch die nichtssagende Uebersetzung *καὶ ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ ἔσται περιοχὴ ἐπὶ Ἱερουσαλήμ*, was doch wohl nur übersetzt werden kann: ***und in Judäa wird statt finden Belagerung wider Jerusalem;*** aber wenn einmal Jerusalem belagert werden sollte, so musste es eben in Judäa belagert werden, weil es, wenn auch zum Stammgebiete Benjamins gehörig, doch in „Judäa" lag.

2) Geiger, Urschrift und Uebersetzung der Bibel. 1857 S. 58, hält übrigens das עַל vor יְהוּדָה für eine spätere Correctur.

Rücksicht auf das Folgende vielfach angenommen, dass Juda nicht freiwillig Jerusalem bekämpfen werde, sondern hiezu von den Völkern werde gezwungen werden, und dass daher Juda, sobald Jehova jene Verwirrung unter den belagernden Völkern herbeizuführen angefangen habe, sein Schwert wider diese richten werde. Allein diese Erklärung ist weder sprachlich, noch sachlich zu begründen. Denn nimmt man עַל־יְהוּדָה יִהְיֶה in der Bedeutung *super Judam erit i. e. etiam Judae incumbet seu etiam Juda tenebitur vel cogetur* (*scl. esse vel pugnare in obsidione;* vgl. 2 Sam. 18, 11; Ez. 45, 17; Ps. 56, 13), so müsste nothwendig לִהְיוֹת oder לְהִלָּחֵם dabei stehen, da ja hiemit erst ausgesagt wäre, wozu Juda verpflichtet seyn werde — abgesehen davon, dass עַל in der Verbindung עַל־יְהוּדָה anders gefasst werden müsste als in der Verbindung עַל־יְרוּשָׁלָםִ. Wollte man dagegen סַף רַעַל zu יִהְיֶה ergänzen und übersetzen: *auch Juda wird die Taumelschaale zu Theil werden* oder: *und auch über Juda wird sie kommen, welches seyn wird bei der Belagerung Jerusalems*, so stünde dem die Präp. עַל entgegen, wofür die Präp. לְ zu erwarten wäre, da doch eine Schaale, deren Inhalt getrunken werden soll, nicht wohl über Einen kommen, sondern nur an Einen herankommen oder ihm zu Theil werden kann. Aber auch der Zusammenhang widerspricht dieser Erklärung, denn im Folgenden sehen wir durchweg Juda mit Jerusalem zusammen und wie dieses den Völkern entgegenstehen, während doch, wenn nach V. 2^b Juda auf Seiten der Heiden gegen Jerusalem stünde, uns irgendwo gesagt seyn müsste, wie es komme, dass Juda von der Seite der Heiden weg auf die Seite Jerusalems trete. Wir müssen daher nach dem Zusammenhang in V. 2^b vielmehr die Aussage zu finden erwarten, dass Juda von dem gleichen Geschicke betroffen werde, wie Jerusalem (so im Wesentlichen auch Peschito, Luther[1], Cal-

1) Luther scheint mit diesen Worten anfänglich gar nicht zu recht gekommen zu seyn und sie für unächt gehalten zu haben; denn in seinem Kommentar vom Jahre 1528 lässt er sie sowohl in der Uebersetzung als Erklärung weg. In den späteren Ausgaben sei-

vin, L. Osiander, Burk, Venema, Dathe, Hezel, Flügge, Hengstenberg, Hesselberg, Burger, Knobel, Umbreit, v. Hofmann, Bleek S. 298, Kliefoth). Sehen wir nun ab von den sprachlich unmöglichen Erklärungsweisen Calvin's, Venema's, Dathe's und Knobel's [1], so kann man geneigt seyn, mit mehreren der genannten Ausleger zu übersetzen: *und auch gegen Juda wird's gehen bei der Belagerung gegen Jerusalem* [2]; allein הָיָה עַל־פְּלֹנִי findet sich sonst nirgends in der Bedeutung: *es geht gegen Einen, es wird Einer angegriffen;* daher wird man wohl aus dem folgenden בְּמָצוֹר עַל־יְרוּשָׁלִָם als Subject מָצוֹר zu יִהְיֶה zu ergänzen haben, so dass der Satz vervollständigt lauten würde וְגַם עַל־יְהוּדָה יִהְיֶה מָצוֹר בִּהְיוֹת מָצוֹר עַל־יְרוּשָׁלִָם. Wenn nun auch Juda bei der Belagerung Jerusalems belagert werden soll, so hat man sich diess nicht so vorzustellen, dass die gesammte Landbevölkerung in der Hauptstadt zusammengedrängt seyn werde, denn nach V. 7 werden die Zelte Juda's früher gerettet als Jerusalem; vielmehr hat man anzunehmen, dass die Landbevölkerung sich vor dem übermächtigen Feinde (den Heidenvölkern) immer mehr in die Nähe der Hauptstadt zurückziehen und vor deren Mauern in Anlehnung an dieselben (in Berücksichtigung der topographischen Lage Jerusalems wohl an den nord-

---

ner Bibelübersetzung heisst es: „denn es wird auch Juda gelten, wenn Jerusalem belagert wird."

1) Calvin: *Propheta extendit promissionem ad totam terram, quasi diceret, etiamsi Jerosolymae circuitus non capiat omnes incolas, tamen ubique fore tutos, quia Deus suscipiet eos in fidem suam.* Venema: *Et etiam super Juda erit in munitione, ut super Hierosolyma, h. e. non tantum unius urbis custos erit Deus, sed totius terrae sanctae.* Dathe: *Atque etiam Juda propugnaculi loco erit Hierosolymae. — Totus locus continet promissiones Judae aeque ac Hierosolymae datas.* Knobel, Proph. II, 280 fasst הָיָה עַל in der Bedeutung *jemanden bedecken* oder *beschützen* und betrachtet als Subject zu יִהְיֶה Jehova.

2) Diess ist auch wohl die Auffassung derjenigen Codices, welche statt יִהְיֶה lesen תִּהְיֶה.

westlichen Theil der Mauern) sich lagern werde, so dass Juda auf der einen Seite durch die Mauern Jerusalems geschützt und nur auf der andern Seite dem Anprall der Feinde ausgesetzt seyn wird, und dessgleichen Jerusalem auf der einen (nach unserer Annahme: der nordwestlichen) Seite durch das Lager Juda's gedeckt, auf der andern (südöstlichen) Seite aber bis an seine Mauern von den Feinden umdroht seyn wird (ähnlich auch v. Hofmann Schftbw. II, 2 S. 611). Nur bei dieser Annahme lässt sich erklären, wie es möglich ist, dass die Zelte Juda's früher von den Feinden befreit werden, als Jerusalem von ihnen loskommt: während nemlich Juda im Nordwesten unter Jehova's Beistand siegreich gegen die Feinde kämpft, ist im Südosten Jerusalem noch immer von ihnen belagert und bedrängt. V. 3ª wiederholt unter einem weiteren Bilde den bereits V. 2ª ausgesprochenen Gedanken: durch eine Einwirkung Jehova's auf den Geist aller Völker wird es dahin kommen, dass alle Völker ihre Kraft an Jerusalem messen und die h. Stadt zu erobern trachten werden; aber es soll ihnen ihr Vornehmen nicht gelingen, sondern nur zu ihrem eigenen Verderben ausschlagen; es wird ihnen ergehen wie Einem, der einen allzuschweren Stein in die Höhe heben und tragen will — er vermag es nicht nur nicht, sondern verletzt sich auch an des Steines scharfen Kanten. Der Ausdruck אֶבֶן מַעֲמָסָה, eigentlich *Stein der Hebung* d. i. ein Stein, der in die Höhe gehoben werden soll, scheint eine Hinweisung zu seyn auf die von Hieronymus[1] a. u. St. erwähnte Sitte der palästinensischen Jugend, ihre

1) Hieronymus: *Mos est in urbibus Palaestinae et usque hodie per omnem Judaeam vetus consuetudo servatur, ut in viculis, oppidis et castellis rotundi ponantur lapides gravissimi ponderis, ad quos juvenes exercere se soleant et eos pro varietate virium sublevare, alii usque ad genua, alii usque ad umbilicum, alii ad humeros et caput, nonnulli super verticem, rectis junctisque manibus, magnitudinem virium demonstrantes, pondus extollant. In arce Atheniensium juxta simulacrum Minervae vidi sphaeram aeneam gravissimi ponderis, quam ego pro imbecillitate corpusculi movere vix potui. Quum autem quaererem, quidnam sibi vellet, responsum est ab urbis ejus cultoribus, athletarum*

ärke durch Hebung schwerer Steine zu proben und zu üben[1].
3b zeigt, in welcher Weise sich das in V. 2 u. 3a Gesagte zu
rwirklichen anheben werde, nemlich in der Weise, dass alle
ölker der Erde sich wider Jerusalem versammeln werden, um
zu bekriegen.

V. 4. An selbigem Tage, Spruch Jehova's, werde
h schlagen jegliches Ross mit Scheuheit und seinen
eiter mit Wahnsinn; aber über das Haus Juda's werde
h meine Augen öffnen, aber jegliches Ross der Völ-
r werde ich mit Blindheit schlagen. Mit V. 4 beginnt
r Prophet das Verderben zu beschreiben, welches Jehova nach
2 u. 3 über die vor Jerusalem zur Belagerung versammelten
ölker verhängt, und die Rettung darzulegen, welche er seinem
olke zu Theil werden lässt. Jehova verwirrt Geist und Sinn der
ndlichen Heeresmacht dermaassen, dass sie, statt Juda und Jeru-
em zu schaden, nur in ihr eigenes Verderben rennt. Das Ross
horcht nicht dem Zügel seines Reiters, sondern geht scheu ge-
rden mit ihm blindlings durch. Aber vermöchte auch der Reiter
n scheues Ross zu bändigen, so würde ihm diess doch nichts

---

in illa massa fortitudinem comprobari nec prius ad agonem quem-quam descendere, quam ex levatione ponderis sciatur, quis cui debeat comparari. — Zur Zeit Sacharja's scheinen diese Uebungssteine noch nicht abgerundet gewesen zu seyn, da er voraussetzt, dass man sich an ihnen Risse reissen könne.

1) Zu welchen Consequenzen es führt, wenn man den Wörtern יְרוּשָׁלַם und יְהוּדָה nicht ihre natürliche Bedeutung belässt, zeigt die Auslegung Kliefoth's, wenn derselbe (S. 208) zu V. 3 bemerkt: „Wir werden hier zwar auch an die Stadt Jerusalem, und dass die Völker sich dieselbe aufladen, zu denken, aber nicht dabei stehen zu bleiben, sondern auch die in aller Welt verstreuten Juden mit in das, was sich die Völker zu ihrer Plage und Beschwerniss aufladen, einzubegreifen haben", und wenn nach ihm (S. 209) „Kreuzzüge, orientalische Frage, Haute Finance und Judenemancipation die Erfüllung und den immer deutlicher redenden geschichtlichen Commentar zu dem zweiten, die Lage der Mitte beschreibenden Wort: Und ich will Jerusalem zum Laststein setzen u. s. w." bilden.

helfen: denn er ist selbst wahnsinnig geworden, kehrt sein Schwert gegen seine eigene Kampfgenossen (vgl. 14, 13; Richt. 7, 22; 1 Sam. 14, 20) und würde daher auch sein Ross doch nur dahin lenken, wo seiner das sichere Verderben wartet. Doch nicht nur mit Scheuheit, sondern auch mit Blindheit schlägt Jehova die Rosse der völkerweltlichen Heeresmacht, so dass sie nicht nur dem Willen ihrer Reiter nicht gehorchen, sondern in ihrer Scheuheit auch gerade dahin rennen, wo ihnen die grösste Gefahr droht. Unter עִוָּרוֹן ist hier, wie Deut. 28, 28, wo die drei Nomina תִּמְהוֹן, שִׁגָּעוֹן und עִוָּרוֹן ebenfalls — nur mit ausschliesslicher Beziehung auf den Menschen — bei einanderstehen [1], nicht von leiblicher Blindheit, sondern von der Blindheit des Sinnes und Verstandes zu verstehen; vgl. Keil z. d. St. Während Jehova so dem Völkerheere vor Jerusalem Verderben bereitet, wird er seine Augen aufthun zum Schutze (1 Kön. 8, 29; Neh. 1, 6; Ps. 32, 8; Ez. 16, 5; 20, 17) des schwerbedrängten Juda. Dass gerade Juda's Beschützung vor der Gewalt des Völkerheeres hervorgehoben wird, hat man sich nicht daraus zu erklären, dass der Ausdruck Juda hier die Bewohnerschaft Jerusalems miteinschliesse — denn Juda und Jerusalem sind in V. 2—9 einander stets entgegengesetzt, sondern daraus, dass Juda sich nach V. 2 in einer doppelt bedrängten Lage befindet, da es nicht, wie Jerusalem, durch feste Mauern geschützt, sondern, wenigstens nach der einen Seite hin, dem Angriff der Feinde fast schutzlos preisgegeben ist; denn was vermag ein in der Eile etwa hergestellter Wall und Graben gegen die Uebermacht der Heere der gesammten Völkerwelt? Im Gegensatz zu der in V. $4^{b\alpha}$ ausgesagten Beschützung Juda's wird nun in V. $4^{b\beta}$ nochmals hervorgehoben, dass Jehova die Macht der Völkerwelt verderben werde. Die Aussage von der Beschirmung Juda's gewinnt hiedurch fast das Ansehen einer Parenthese (Hitzig): der Prophet will nemlich in V. 4 vor-

1) Ueber das Verwandtschaftsverhältniss zwischen dem Deuteronomium und den prophetischen Schriften vergl. die Belege bei Delitzsch, Genesis S. 11 f.

zugsweise das Verderben der völkerweltlichen Heeresmacht betonen [1].

V. 5—7. Und es werden die Fürsten Juda's in ihrem Herzen sprechen: Stärke sind mir die Bewohner Jerusalems durch Jehova der Heerschaaren, ihren Gott. An selbigem Tage werde ich die Fürsten Juda's machen wie ein mit Feuer gefülltes Becken im Holze und wie eine Feuerfackel in einer Garbe, und sie werden verzehren zur Rechten und zur Linken alle Völker ringsum, und Jerusalem wird fortwährend bleiben auf seiner Stelle zu Jerusalem. Und Jehova wird vorerst retten die Zelte Juda's, auf dass sich nicht der Glanz des Hauses David's und der Glanz der Bewohnerschaft Jerusalems erhebe über Juda. Die vorliegenden Verse 5—7 handeln ausschliesslich von der Rettung des vor Jerusalem zusammengedrängten Juda, während erst V. 8 auf den Kampf und die Rettung Jerusalems eingeht; und zwar zeigt V. 5, wodurch die Lage des schwer bedrängten Juda wesentlich erleichtert wird, V. 6 schildert das vernichtende Kämpfen Juda's und V. 7 verkündigt den für Juda siegreichen Ausgang des Kampfes. Zu jener Zeit, da Juda vor Jerusalem zusammengedrängt seyn wird, werden die Fürsten und Führer Juda's freudig und dankbar in ihrem Herzen als ihre durch die Erfahrung bewährte Ueberzeugung es aussprechen, dass ihnen die Bewohner Jerusalems eine Stärke seyen, ihnen also ein Mittel seyen, wodurch sie gegen ihre Feinde stark und siegreich sich beweisen können. Vergegenwär-

1) Kliefoth S. 213 findet in V. 4 folgende doppelte Aussage über Juda (= Christenheit): „Erstens, dass es ein Haus seyn und haben wird. Jerusalem wird belagert, Israel wird von den Völkern bedrängt werden, und die Völker werden bis zur Vernichtung ihrer Rosse und Reuter geschlagen werden, aber die Christenheit wird mitten in dem Allen ein Haus seyn und haben. Zweitens, dass Gott über ihm seine Augen offen haben will. Während er die Juden heimsucht zur Busse, und die Völker schlägt, wird er über die Christenheit sein Auge offen haben."

tigen wir uns die Lage Juda's vor Jerusalem, so kann sich diese Aussage nur darauf beziehen, dass Juda dankbar anerkennt, dass es infolge der muthigen Vertheidigung Jerusalems durch seine Bewohner im Rücken gedeckt und hiedurch in der Lage ist, den es bedrängenden Feinden gegenüber eine grössere Macht entfalten zu können. Wäre Juda's Rücken nicht durch Jerusalem gedeckt, so wäre seine Stärke um so viele Krieger geschwächt, als es nöthig hätte, um sich auch im Rücken gegen die es einschliessende völkerweltliche Heeresmacht zu vertheidigen. Dass aber die Bewohner Jerusalems den Rücken Juda's zu decken, oder m. a. W., dass sie an ihrem Theil die belagerte Stadt gegen das Anstürmen der Feinde zu halten vermögen, das ist ausschliesslich begründet in dem Namen oder der Selbstoffenbarung des von ihnen verehrten allmächtigen Gottes Jehova, welcher ihnen die Macht verleiht, Jerusalem mit Erfolg zu vertheidigen. Ueber אַלֻּף vgl. 9, 7. Die Form אַמְצָה, welche nur hier vorkommt, hat Anstoss erregt und verschiedenartige Erklärungen gefunden. Indem die LXX übersetzen *εὑρήσομεν ἑαυτοῖς τοὺς κατοικοῦντας Ἱερουσαλήμ*, *wir werden für uns* (d. i. auf unserer Seite, vgl. Winer Grammatik des neutest. Sprachidioms S. 136) *finden die Bewohner Jerusalems*, leiteten sie אמצה von מָצָא ab und nahmen eine Vertauschung des א mit ה an, so dass אַמְצָה für אַמְצָא [1] stünde. Das Targum scheint zweifelhaft gewesen zu seyn, ob אמצה von מצא *finden* oder von אָמֵץ *scharf*, *stark seyn* abzuleiten sey, und paraphrasirt, indem es beide Ableitungen verbindet und statt לְיֹשְׁבֵי לִי יֹשְׁבֵי liest [2]: אִשְׁתְּכַח פּוּרְקָן לְיָתְבֵי יְרוּשְׁלֶם, *inventa est salus habitatoribus Hierosolymorum*. Aquila (und wohl auch Hieronymus), dem viele Ausleger folgen, übersetzt *καρτέρησόν μοι*; er las entweder אַמְּצָה statt אַמְצָה, oder hielt wenigstens auch die Form אַמְצָה für einen Imperat. energ. Piel; diess ist aber

1) Die Lesart אמצא findet sich in drei Handschriften.

2) Diese Lesart findet sich auch in zwei Handschriften und wird von mehreren Neueren, wie Dathe, Gesenius, *thes.* I, 119; Bleek S. 298, v. Ortenberg S. 86, gebilligt.

egen des folgenden בַּיהוָה צְבָאוֹת אֱלֹהֵיהֶם wenig wahrschein-
ch. Wenn Hitzig statt אַמְצָה לִי lesen will אִם צָהֲלוּ und
rner das בְּ in בַּיהוָה nach Hos. 12, 7 und das Verb. צָהַל nach
s. 10, 30 erklärt, so gibt diess gar keinen Sinn, da צָהַל Jes. 10,
) in der Bedeutung *vor Jammer und Schmerz laut aufschreien*
eht; wollte man aber auch צָהַל nach Jes. 12, 6 erklären *vor*
reude und Jubel laut aufschreien und übersetzen: *ob die Bewoh-*
r Jerusalems wohl laut jubeln werden in Kraft Jehova's? oder:
öchten doch die Bewohner Jerusalems laut jubeln in Kraft Jeho-
's! so ist ersteres als eine Aussage des Zweifels in dem Zu-
mmenhang nicht recht passend, und statt letzterem möchte man
och wohl erwarten, dass Juda zunächst sich selbst den Sieg über
e in nächster Linie gerade auf es andringenden Feinde wün-
hen werde. So werden wir denn den Punktatoren Recht geben
üssen, wenn sie אַמְצָה punktirten und dieses Wort somit als
n Nomen fem. gen. wie אַשְׁמָה, עַוְלָה, שַׁוְעָה oder noch genauer
ie אַרְכָה (von אָרַךְ) Dan. 4, 24; 7, 12 ansahen [1]. Nun hat man
er, wie der Zusammenhang zeigt, nicht anzunehmen, dass das
ibst. אַמְצָה statt eines Adject. stehe, und entweder zu über-
tzen: *forti animo mihi sint habitatores Hierosolymorum* (Luther,
iscator) oder *fortes sunt incolae Hierosolymorum* (Maurer,
mbreit, Kliefoth); denn nach ersterer Uebersetzung würden
e Fürsten Juda's das allzu zuversichtliche Vertrauen aussprechen,
ss, wenn nur die Bewohner Jerusalems an ihrem Theile tapfer
chten, sie sich schon gegen die Uebermacht der Feinde ver-
eidigen wollten, und nach letzterer Uebersetzung hätten wir hier
n ganz unmotivirtes Urtheil Juda's über die Tapferkeit Jerusa-
ms; in beiden Fällen aber stünde לִי als Dat. eth. gänzlich be-
eutungslos. Wir bleiben daher bei unserer obigen Auslegung
id erklären den Sing. לִי statt des Plur. לָנוּ daraus, dass ein je-
er der Fürsten Juda's in den Bewohnern Jerusalems eine Stärke
r sich und die Seinen erkennt. Als dasjenige aber, wodurch die
ewohner Jerusalems den Fürsten Juda's eine Stärke sind, hat

1) Mehrere Handschriften lesen אִמְצָה *omçâ*.

man zunächst wohl nicht deren Gebet und Fürbitte anzusehen (Raschi, v. Hofmann), sondern deren kräftige, von Jehova mit Erfolg gekrönte Vertheidigung ihrer Stadt im Rücken Juda's. An jenem Tage nun, da Jehova selbst das feindliche Heer in Verwirrung bringt und die Fürsten Juda's dankend den ermuthigenden Schutz anerkennen, welchen ihnen die Bewohner Jerusalems gewähren, wird Jehova den Fürsten Juda's, welche hier als die an der Spitze ihrer Schaaren kämpfenden Anführer gedacht sind, eine solche Siegesübermacht verleihen, dass sie ihren Feinden eine furchtbare Niederlage bereiten; wie ein in trockene Holzscheite gestelltes, volles Feuerbecken oder wie eine in dürre Garben gehaltene Fackel rechts und links alles in Brand steckt und verzehrt, so wird auch Juda die Feinde rechts und links niedermähen; das Bild ist entlehnt aus Obadj. 18. Mit V. 6^b kann noch nicht das letzte Resultat des ganzen Kampfes der Heiden gegen Juda und Jerusalem angegeben seyn wollen, dass nemlich Jerusalem unerobert und unbezwungen aus diesem Kampfe hervorgehen werde, während das Heer der Völkerwelt seinen Untergang finden wird (so z. B. Hitzig, Neumann); denn in V. 7 ist nur von der der völligen Befreiung Jerusalems vorausgehenden Rettung der Stadt während des in V. 6^a beschriebenen Stadium des Kampfes die Rede, und hierauf folgt erst in V. 8 die Aussage von der Beschirmung Jerusalems in dem letzten und entscheidenden Momente des Kampfes und von der wunderbar tapfern Betheiligung seiner Bewohner an diesem Kampfe. Wir werden daher vielmehr in V. 6^b eine Angabe darüber zu sehen haben, wie es mit der Stadt Jerusalem bestellt seyn werde, während der zunächst gegen das wehrlosere Juda sich entspinnende Kampf wüthet. Wenn nun auch Jerusalem, während die Hauptmacht des Völkerheeres Juda angreift, gleichzeitig auf der Seite, auf welcher es nicht von Juda gedeckt ist, von einem Theile des Völkerheeres angegriffen wird, so wird es doch nicht erobert und von seiner Stätte weg in Trümmer gestürzt, sondern wird nach wie vor (עוֹד) auf der Stätte, welche unter ihm liegt und auf welcher es erbaut ist (תַּחְתֶּיהָ, vgl. 6, 12; 14, 10), auf der Stätte,

welche zur Zeit Jerusalem ist (בירושלם), unversehrt daliegen; es wird also, während Juda vorne angegriffen wird, im Rücken Juda's sich halten und denselben während des Kampfes mit dem Völkerheere decken. Der Ausgang des Kampfes wird dann der seyn, dass die Zelte Juda's gerettet werden, und zwar בראשנה, *am Ehesten* (*opp.* באחרנה Deut. 13, 10; 1 Kön. 17, 13), somit früher, als Jerusalems Entsetzung erfolgt. Wenn LXX, Vulgata, Peschito übersetzen: *wie im Anfang* oder *wie früher*, so bleibt zweifelhaft, ob sie בראשנה im Sinne von כבראשנה (Jes. 1, 26) erklärten, was freilich grammatisch unzulässig ist, oder ob sie in Wirklichkeit כבראשנה oder כראשנה (Deut. 9, 18) lasen. Die Lesart כבראשנה, welche sich auch in 5 Codices findet und von Dathe bevorzugt wird, der jedoch die Autorität des Targum entgegensteht, ist aber offenbar nur erleichternde Correctur, da man sich bei der Texteslesart nicht vorstellen konnte, wie die Zelte Jerusalems noch vor den Zelten Juda's sollen gerettet werden können: man meinte, beider Rettung falle in Eins zusammen. Allein dem wäre doch nur dann so, wenn Juda in Jerusalem eingeschlossen wäre. Da aber Juda vor Jerusalem und nur in Anlehnung an einen Theil seiner Mauern (wohl im Nordwesten, vgl. zu V. 2) lagert, so ist es durchaus natürlich, ja selbstverständlich, dass die Hauptmacht des völkerweltlichen Heeres sich zunächst gegen das schutzlosere Juda richtet, um nach dessen Bezwingung das inzwischen von einem geringeren Theile des Heeres belagerte Jerusalem mit allen Kräften zu stürmen. Nun wird aber der Angriff auf Juda misslingen und der Theil des Völkerheeres, welcher Juda angriff, eine blutige Niederlage erleiden; hiedurch wird Juda bereits frei werden, während Jerusalem auf den nicht von Juda gedeckten Seiten immer noch belagert seyn wird, und es wird somit die Rettung Juda's früher erfolgt seyn als die Rettung Jerusalems. Erst durch die Niederlage, welche Juda dem Völkerheere beibringen wird, wird dieses genöthigt werden, nun auch die Belagerung Jerusalems aufzugeben, und alsdann wird die Bewohnerschaft Jerusalems in Verfolgung des feindlichen Heeres jene wunderbar heldenmässige Tapferkeit zeigen, welche in V. 8 von ihr

ausgesagt wird. Unter den אָהֳלֵי יְהוּדָה hat man wohl nicht nach 1 Kön. 8, 66 die Wohnungen der Judäer in ihren verschiedenen Dörfern und Städten, sondern die Zelte zu verstehen, in welchen sie während der Bedrängung durch die Heiden vor Jerusalem lagern werden[1]. Wenn aber Jehova so zuerst die Zelte Juda's rettet, so hat er dabei die Absicht, das Haus David's und die übrige Bewohnerschaft Jerusalems, welche durch ihre centrale heilsgeschichtliche und theokratische, ihre politische und sociale Stellung bereits an und für sich einen grossen Vorrang vor dem übrigen Volke besitzen, aus dem Kampf mit der Völkerwelt nicht ruhmbedeckter hervorgehen zu lassen, als den Rest des Volkes. Beide, Juda und Jerusalem, sollen gleich viel Siegesruhm in diesem Kampfe sich erwerben — jenes, indem es den ersten und heftigsten Anprall der Feinde abschlägt und in eine völlige Niederlage desselben verwandelt; dieses, indem es den kämpfenden Judäern den Rücken deckt (vgl. V. 5) und dann sich (vgl. V. 8) in übernatürlich heldenmässiger Weise an der Verfolgung der Feinde betheiligt —, beide zugleich aber auch gleich wenig, indem beide erkennen müssen, dass Jehova zur Herbeiführung des Sieges das Beste gethan habe. תִּפְאֶרֶת steht wie Richt. 4, 9 in der Bedeutung *Siegesglanz*, *Ruhm*, und גָּדַל in seiner gewöhnlichen Bedeutung *gross seyn* oder *werden*. Dass bei עַל־יְהוּדָה das Nomen תִּפְאֶרֶת fehlt, hat nicht etwa, wie Burk, Hengstenberg u. A. annehmen, darin seinen Grund, dass Juda ausserdem nichts hatte, dess es sich rühmen konnte, sondern ist eine einfache und gewöhnliche Breviloquenz, vgl. Ges. §. 118, 3 Anm.;

---

1) Nach Kliefoth S. 220 wird die Christenheit „hier nicht schlechtweg Juda genannt, sondern von den *Zelten* Juda's ist die Rede. Die Christenheit wird als auf der Wanderung befindlich geschildert, weil sie in den Zeiten, von denen die Weissagung hier redet, in die Welt ausgesäet seyn wird, um an der Welt das oben V. 6 besprochene Werk zu vollbringen („das Feuer des Geistes Gottes in die Welt der Völker hineinzutragen und so ihr heidnisch weltmächtliches Wesen zu zerstören" S. 219), weil sie in diesen Zeiten in *locis apertis* wohnen wird."

. 119, 1; Nägelsb. §. 65, 3. Anm.; §. 103, 2.; Jes. 10, 10; ken. 18, 11.

V. 8. An selbigem Tage wird Jehova beschirmen ie Bewohnerschaft Jerusalems, und es wird der Strauhelnde unter ihnen an jenem Tage seyn wie David, nd das Haus David's wie Gott, wie der Engel Jehoa's vor ihnen. Zu der Zeit, da Juda durch Jehova's Machtrweisung siegreich aus dem Kampfe gegen die Heere der Völkerrelt hervorgehen wird, wird Jehova auch seine schützende Hand alten über die Bewohnerschaft Jerusalems, dass sie bei den Anriffen der Feinde auf sie nicht überwältigt wird oder sonst zu chaden kommt; and alle ihre Glieder werden mit unglaublicher, ı geradezu übernatürlicher Tapferkeit gegen die bereits an Juda u Schanden gewordene Heeresmacht der Völkerwelt kämpfen. Der Sing. Partic. יֹשֵׁב יְרוּשָׁלַםִ ist, wie aus dem folgenden בָּהֶם ervorgeht, hier (und wohl auch V. 7) collectivisch gemeint, *die Bewohnerschaft Jerusalems*, wie z. B. עֹבֵר אָרְחוֹת יַמִּים Ps. 8, 9, gl. Hupfeld z. d. St. Die נִכְשָׁלִים sind die Wankenden, welche o schwach sind, dass sie nicht einmal fest auf ihren Füssen tehen, geschweige denn in einen Kampf sich einlassen können; hrer physischen Beschaffenheit nach sind sie daher das reinste Gegentheil eines גִּבּוֹר oder Helden (vgl. 1 Sam. 2, 4), aber urch Jehova's Kraft werden sie an jenem Tage gleich dem grössen Helden der israelitischen Geschichte, gleich David. Ueber David's Heldenthum vgl. 1 Sam, 17, 34—36. 39—50; 2 Sam. 7, 8. Das Geschlecht David's aber, auf welches wie die fürstiche Stellung seines Anherrn, so auch dessen Tapferkeit als fortrbend gedacht ist, wird durch seine Tapferkeit den Feinden eben o unwiderstehlich seyn, wie die Machtwirkung Elohims, wie die Machtwirkung des Engels Jehova's dem Menschen unwiderstehlich st. Man kann zweifelhaft darüber seyn, ob man אֱלֹהִים hier gemäss seiner ursprünglich zusammenfassenden und abstractiven Bedeutung *Gottheit* (vgl. hierüber Hengstenberg, die Authentie es Pentateuch I, 257 ff.) im Gegensatz zum Menschen von allem Uebermenschlichen, Geistwesenhaften", vgl. Ps. 8, 6; 97, 7;

1 Sam. 28, 13; Ex. 15, 11, (so z. B. v. Hofmann, Schrftbw. I, 78) oder von dem alleinigen Gotte Jehova (so die Meisten) zu verstehen habe. Im ersteren Falle wäre מַלְאַךְ ה' im Verhältniss zu אֱלֹהִים eine Steigerung hinsichtlich des Ranges und der Machtstellung, im letzteren Falle eine Steigerung hinsichtlich des Offenbarseyns der Machtwirkung. In den Zusammenhang passt beides; nach der Analogie von Gen. 48, 15, 16 dürfte aber die letztere Annahme die richtigere seyn. Ueber den Begriff מַלְאַךְ ה' vgl. nachex. Proph. II, 59—64 (und hiezu die vervollständigenden kritischen Bemerkungen von E. Nägelsbach in Rudelbach und Guericke, Zeitschrift, Jahrg. 1862 S. 696). Mit לִפְנֵיהֶם will wohl schwerlich gesagt seyn, dass das Haus Davids in den Augen der נִכְשָׁלִים oder an ihrer Spitze wie Gott und der Engel Jehova's seyn werde, sondern dasselbe ist vielmehr als eine Hinweisung darauf zu fassen, dass, wenn die Bewohnerschaft Jerusalems an jenem Tage gegen ihre Feinde wird kämpfen müssen, der Engel Jehova's, welchem das Haus Davids gleichen wird, an ihrer Spitze für sie streiten werde, vgl. Ex. 23, 20; Jos. 5, 13—15.

V. 9. Und es wird geschehen an selbigem Tage, ich werde suchen zu verderben alle Völker, welche wider Jerusalem gekommen sind. Nachdem der Prophet nunmehr Juda's und Jerusalems Rettung geschildert hat, gibt er in V. 9 zum Abschluss seiner Darstellung des Kampfes noch an, was aus der gegen Jerusalem ausgezogenen Heeresmacht der Völkerwelt, welche Jehova gleich beim Beginn des Kampfes in Verwirrung bringt und gegen welche Juda und Jerusalem mit heldenmüthiger Tapferkeit kämpfen, werden soll: Jehova wird darauf ausgehen, sie völlig zu vernichten, so dass das Resultat jenes Tages nicht blos einerseits Rettung Jerusalems und Juda's und andererseits Niederlage und Flucht der Völkerheere, sondern auch Vernichtung dieser letzteren seyn wird. Zu בִּקֵּשׁ mit folgendem לְ und Inf. vgl. 6, 7; Deut. 13, 11; Esth. 6, 2. Nach Aben Esra, v. Hofmann, Schrftbw. II, 2 S. 612 wäre V. 9 mit V. 10 in der Weise zu verbinden, dass V. 9 Vordersatz, V. 10 Nachsatz wäre: *an selbigem Tage, da ich suchen werde zu verderben* . . .,

da werde ich ausgiessen; hiemit soll dann nach v. Hofmann besagt seyn, was Jehova thun werde, um sein Vorhaben der Vertilgung jenes Völkerheeres auszuführen, dass er nemlich zu dem Ende einen Geist des Stöhnens und Flehens über das Haus Davids und die Bewohnerschaft Jerusalems ausgiessen werde. Dieser Beziehung widerstreitet aber sowohl der Zusammenhang, indem von V. 10 an weder des Völkerheeres noch seiner Vernichtung auch nur andeutungsweise Erwähnung geschieht, als auch der Sprachgebrauch, indem dann בַּיּוֹם in tautologischer Weise doppelt determinirt wäre, ertens durch die Apposition הַהוּא und zweitens durch den folgenden Relativsatz אֲבַקֵּשׁ וגו׳; eine solche doppelte tautologische Determinirung findet sich aber sonst nirgends und wäre hier um so weniger an ihrem Platze, als der Prophet durch Auslassung des Relativpronomens אֲשֶׁר offenbar nach möglichster Kürze des Ausdrucks ringen würde; es müsste also entweder heissen: וְהָיָה בַּיּוֹם הַהוּא אֶשְׁפֹּךְ עַל־בֵּית דָּוִיד וגו׳ oder וְהָיָה בְּיוֹם אֲבַקֵּשׁ וגו׳.

V. 10. Und ich werde ausgiessen über das Haus Davids und über den Bewohner Jerusalems den Geist der Gnade und des Gnadenflehens, und sie werden nach mir hinschauen, den sie durchbohrt haben und werden über ihn klagen, wie man klagt über einen Eingebornen, und werden bitter klagen über ihn, wie man bitter klagt über einen Erstgebornen. In V. 10 setzt sich die mit V. 1 begonnene Schilderung dessen fort, was Jehova dereinst an dem Hause David's und an Jerusalem thun werde, wenn er sich ihrer zu erbarmen angefangen haben wird; daher das Perf. mit ו consec. וְשָׁפַכְתִּי. Wenn der Prophet hier nur die Bewohner Jerusalems und nicht zugleich auch die Bewohner des Landes nennt, so ist die Meinung natürlich nicht, dass Juda von den folgenden Heilsverheissungen ausgeschlossen seyn und dieselben nur der Hauptstadt zu gute kommen sollen; sondern er nennt vielmehr die Hauptstadt als die Repräsentantin des ganzen Volkes. Wenn nun aber neben und vor den Bewohnern Jerusalems, den Repräsentanten des ganzen Volkes, auch noch das Haus

Davids genannt wird, so soll hiedurch ein Gegensatz zwischen Unterthan und Obrigkeit hergestellt und darauf hingedeutet werden, dass dem ganzen Volke in allen seinen Ständen und Gliederungen vom Ersten bis zum Letzten die Heilsthaten Jehova's zu Gute kommen sollen. Das Haus Davids betrachtet nemlich der Prophet als die Obrigkeit des zu jener Zeit in seinem Lande weilenden Volkes, weil er auf Grund der bisherigen Heilsgeschichte und der dem Davidischen Hause gegebenen Heilsverheissungen nicht voraussetzen kann, dass ein anderes Geschlecht, als das Geschlecht Davids, den königlichen Thron in Jerusalem inne haben werde. Ueber die Stellung des Davidischen Hauses in der nachexilischen Zeit vgl. Herzfeld, Gesch. I, 256 f. 386 f.; II, 194. 396. — Es ist nun aber eine neue Seite der zukünftigen Heilserweisung Jehova's gegen sein Volk, zu deren Schilderung der Prophet mit V. 10 übergeht: während er in V. 1—9 verheissen hatte, dass Jehova dereinst Jerusalem und ganz Juda aus äusserer Bedrängniss, aus der Uebermacht ihrer Feinde retten werde, fügt er nun von V. 10 an hiezu, dass Jehova ihm auch aus seiner inneren — bis dahin freilich von ihm noch nicht empfundenen — Noth, der Noth seiner Sünde und Verschuldung helfen werde. Soll aber einem Menschen von seiner Sündenschuld geholfen werden, so muss es in ihm zunächst zu einer Erkenntniss derselben und zu einem wahren und bittern Schmerze über dieselbe kommen, und dann muss ihm Vergebung seiner Sündenschuld zu Theil werden. Weder das Eine noch das Andere kann der Mensch von sich aus sich beschaffen: vielmehr muss Gott selbst nicht minder dem Menschen zur Einsicht in seine Verschuldung und zur Reue über sie verhelfen, als er allein auch ihm Vergebung seiner Sünde bereiten kann. Wenn daher Jehova dereinst Jerusalems Bekehrung und Schuldentlastung herbeiführen wird, so wird er damit den Anfang machen, dass er den Geist der Gnade und des Gnadenflehens über es ausgiesst. Ein besonderer Geist ist es, der Jerusalem mitgetheilt wird, denn mit dem Worte *Geist*, רוּחַ, wird „die allgemeine, Denken und Wollen in sich beschliessende zuständliche Stimmung und Gesinnung“ des Menschen bezeichnet (De-

litzsch, Psychologie S. 176), und gerade diese, die innerste Gesinnung, muss in Jerusalem eine andere und neue werden; sie kann aber nur dadurch eine neue werden, dass Jehova eine solche Jerusalem schöpferisch d. h. auf übernatürlichem, wenn gleich in der Sphäre des Geistes vermitteltem Wege mittheilt. Zum Ausdruck des Mittheilens dient das Wort *ausgiessen*, שָׁפַךְ (vgl. Joel 3, 1; Jes. 44, 3; Ez. 39, 29), weil die Mittheilung von Aussen her erfolgt und das Mitzutheilende gleichsam ein Fluidum ist, welches sich über den, an welchen es mitgetheilt wird, ganz und gar verbreiten, in ihn eindringen und ihn vollständig durchdringen soll; Hieronymus: *Verbum effusionis sensum largitatis ostendit.* Wenn nun jener Geist ein רוּחַ חֵן genannt wird, so trägt er diesen Namen nicht desshalb, weil die göttliche Huld oder Gnade ihn verleiht (E. Meier, Stud. und Krit. 1842 S. 1038, Hitzig), denn in diesem Falle wäre die Beifügung eines weiteren Genitivs, welcher die Wirkung dieses Geistes (תַּחֲנוּנִים) aussagte, allerdings hart, sondern darum, weil er חֵן bewirkt, vgl. Jes. 11, 2; 29, 10; Deut. 34, 9; Eph. 1, 17 (Maurer); unter חֵן aber hat man wie 4, 7 das Gut der göttlichen Huld und Gnade zu verstehen. Weiter heisst jener Geist auch ein רוּחַ תַּחֲנוּנִים, weil er ein Flehen um Gnade bewirkt und darin sich äussert. Zu der Verbindung von רוּחַ mit den beiden Genitiven חֵן und תַּחֲנוּנִים vgl. Jes. 33, 6: חֹסֶן יְשׁוּעֹת חָכְמַת וָדָעַת, und zu dem paronomastischen Verhältniss der beiden Genitive Nah. 2, 11: בּוּקָה וּמְבוּקָה וּמְבֻלָּקָה; Zeph. 1, 15: יוֹם שֹׁאָה וּמְשׁוֹאָה; Ez. 23, 33: כּוֹס שַׁמָּה וּשְׁמָמָה. Es ist sonach kein Grund vorhanden, von der gewöhnlichen und allein nachweisbaren Bedeutung von חֵן abzugehen und dasselbe etwa mit Hitzig durch *Rührung* oder mit v. Hofmann durch *Stöhnen* zu übersetzen; weder die eine noch die andere Bedeutung hat חֵן je im Hebräischen, wie es denn auch im Hebräischen kein Verbum חָנַן *klagen*, *stöhnen* gibt[1]. Wenn nun aber das Haus

---

1) Gewöhnlich beruft man sich für die Existenz eines solchen Verbum im Hebräischen auf Hiob 19, 17 und Jer. 22, 23; allein an ersterer Stelle ist zu übersetzen: *mein Geist ist fremd geworden*

Davids und der Bewohner Jerusalems (collectivisch gedacht, wie denn auch mehrere Handschriften geradezu יֹשְׁבֵי lesen) allein als solche genannt werden, über welche jener Geist ausgegossen wird, so ist, wie bereits oben angedeutet, die Meinung nicht die, dass sie allein eines solchen neuen Geistes bedürften, sondern das Haus Davids und der Bewohner Jerusalems, die Hohen und die Geringen unter der Bevölkerung der Hauptstadt, sind, wie aus dem וְסָפְדָה הָאָרֶץ V:12 und aus dem מִן־הָאָרֶץ 13, 2 auf's Deutlichste erhellt, als die Repräsentanten des ganzen Volkes genannt. Eine weitere Wirkung jenes neuen über die Israeliten ausgegossenen Geistes wird uns in den letzten Worten von V. 10[a] angegeben. Der masorethische Text liest hier אֵלַי, eine ziemlich grosse Anzahl von Handschriften aber אֵלָיו, was auch die Billigung Kennicotts, Ewalds, Bunsens gefunden hat. Diese letztere Lesart ist aber, wie auch de Rossi in seiner sehr ausführlichen und gründlichen Anmerkung z. u.. St. darthut, nur eine Correctur; man glaubte den Text corrigiren zu müssen, weil man bei naturgemässer Auslegung in dem überlieferten Text die Aussage von einer Durchbohrung Jehova's fand, eine solche Aussage aber für unmöglich hielt; und man glaubte sich zur Umwandlung der ersten Person in die dritte um so mehr befugt, als auch sofort in עָלָיו die dritte Person folgt. Für die Lesart אֵלַי spricht aber nicht blos, dass sie die schwierigere ist, sondern sie ist auch von der weit überwiegenden Mehrzahl der Handschriften und von allen alten

---

meinem Weibe und meine Zuneigung oder ***Freundlichkeitsbezeugung*** (Inf. Kal, vgl. Hirzel z. d. St.; Hupfeld zu Ps. 17, 3) ***den Kindern meines Leibes***; an letzterer Stelle: ***wie wenig*** (vgl. Prov. 20, 24) ***wird dir Huld widerfahren, wenn über dich kommen Schmerzen!*** —

Auch im Arabischen ist das Verbum حَنَّ in der Bedeutung menschlichen Klagens wohl kaum belegbar; es wird schallnachahmend von gewissen Tönen, bes. dem schrillenden Schrei des für seine Jungen besorglichen weiblichen Kameels, aber auch z. B. von dem Schwirren des Bogens gebraucht.

Versionen bezeugt. Zwar beruft man sich für die Lesart אֵלָיו als eine sehr alte häufig auf den Evangelisten Johannes, als welcher Joh. 19, 37 und Apoc. 1, 7 אֵלָיו gelesen habe; allein aus letzterer Stelle folgt gar nichts, da sie nur eine Anspielung auf Sach. 12, 10 ist, und aus ersterer Stelle folgt nicht, wie z. B. auch noch Bunsen, Gott in der Gesch. I, 452, und H. A. W. Meyer zu Joh. 19, 37 behaupten, dass Johannes אֵלָיו gelesen habe, sondern nur, wie auch Dathe und Hitzig urtheilen, dass Johannes das für seinen Zweck entbehrliche אֵלַי in seine Uebersetzung gar nicht aufgenommen hat[1]. Demselben Grunde, welchem die Lesart אֵלָיו ihren Ursprung verdankt, nemlich dem Anstoss an dem Sinne, welcher sich bei einer naturgemässen und ungekünstelten Auslegung des masorethischen Textes ergiebt, verdankt seine Entstehung auch der Vorschlag mehrerer Neueren, אֵלַי als Präpos. אֱלֵי zu punctiren, *sie werden hinschauen auf denjenigen, welchen sie durchbohrt haben* (J. D. Michaelis, neue orient. Biblioth. II, 253, Bleek, Reinke[2], vgl. Venema und Geiger, Urschrift und Uebersetzungen der Bibel S. 58), oder nach אֵלַי das Wort וְשָׁאֲלוּ in den Text einzufügen, *sie schauen hin nach mir und verlangen nach dem, welchen sie durchbohrt haben* (v. Ortenberg).

---

1) Die Bemerkung des Hieronymus z. u. St.: *Joannes autem evangelista, qui de pectore Domini hausit sapientiam, Hebraeus ex Hebraeis, quem Salvator amabat plurimum, non magnopere curavit, quid Graecae litterae continerent, sed verbum interpretatus e verbo est, ut in Hebraeo legerat, et tempore dominicae passionis dixit esse completum*, versteht man gewöhnlich dahin, dass Hieronymus damit rechtfertigen wolle, wesshalb der Evangelist εἰς ὃν und nicht εἰς ἐμὲ ὃν übersetze; allein nach dem Zusammenhang bezieht sie sich darauf, dass er nicht mit den LXX κατωρχήσαντο, sondern ἐξεκέντησαν übersetzt.

2) Reinke S. 205 will dabei mit Böttcher, *collectanea pag.* 178 אֵת „nicht als Accusativpartikel, sondern wie 8, 17; Jer. 38, 16; Ez. 43, 7; 47, 17. 18. 19 als hinweisendes Pronomen αὐτός, *dieser, derselbe*“ fassen, was aber überhaupt grammatisch nicht zulässig und auch an den von ihm angeführten Stellen nicht statthaft ist.

Aber abgesehen davon, dass eine Verbindung wie אֵלַי אֵת אֲשֶׁר, in welcher sich zugleich eine Präp. und die Nota Accus. auf אֲשֶׁר bezögen, grammatisch unmöglich ist[1], und dass von einem verloren gegangenen וְשָׁאֲלוּ auch nicht eine Spur (auch nicht im Targum) sich erhalten hätte, so bedarf es dieser Aenderungen gar nicht, da uns wenigstens der Sinn des masorethischen Textes keineswegs so anstössig bedünkt, wie er Manchen erscheint. Doch bevor wir hierauf eingehen, haben wir uns zuerst des Sinnes des masorethischen Textes zu vergewissern und zuzusehen, wie I, וְהִבִּיטוּ אֵלַי II, אֵת אֲשֶׁר und III, דָּקָרוּ gefasst seyn will. I. וְהִבִּיטוּ אֵלַי. Nachdem v. Hofmann seine frühere Erklärung: „sie schauen nach mir aus mit Bezug auf den, welchen man durchbohrt hat“ d. h. „sie erbitten von mir den, welchen man durchbohrt hat“ (Weiss. u. Erf. II, 153; vgl. auch Köster, die Propheten S. 117), nunmehr mit Recht als unhaltbar aufgegeben hat, da eine solche Doppelheit des Objects nicht wohl möglich ist und, wofern man sie etwa doch für möglich halten sollte, wenigstens וְהִבִּיטוּ אֵלַי־אֲשֶׁר geschrieben seyn müsste, so übersetzt er jetzt: „meine Helden (d. i. das Haus Davids und die Bewohner Jerusalems) sehen, den man erschlagen hat“ (Schrftbw. II, 2 S. 613). Dass das Nomen אֵל, אֵלִים in der Bedeutung *fortis*, *heros* vorkomme, ist v. Hofmann zuzugeben, vgl. Hiob 41, 17; Ez. 32, 21 (gegen Hitzig zu Jes. 9, 5; Hengstenberg zu Jes. 9, 5; Sach. 12, 10); a. u. St. aber kann אֵלַי diese Bedeutung nicht haben. Das Nomen אֵל in der Bedeutung *Held* ist überhaupt sehr selten, und in Verbindung mit einem Suffix findet es sich nirgends. Nach dem Verb. הִבִּיט ist dagegen die Präp. אֶל־ sehr gewöhnlich, vgl. Ex. 3, 6; Num. 21, 9; Jes. 22, 11; 51, 2; Hab. 1, 13; steht daher die Form אֵלַי unmittelbar nach וְהִבִּיטוּ, so ist es so sehr naturgemäss, sie als Praep. mit Suff. aufzufassen, dass der Prophet, wenn er den Gedanken „es schauen meine Helden“ ausdrücken wollte, nothwendig zur Vermeidung der Zweideutigkeit

---

1) Hiebei ist auch zu beachten, dass die Form אֵלֵי im A. T. ausschliesslich im Buch Hiob, und daselbst nur viermal, vorkommt.

schreiben musste וְהִבִּיטוּ גִבֹּרַי; und es hätte um so näher gelegen, so zu schreiben, als der Plur. von גִּבּוֹר mit Suffixen sehr häufig ist, vgl. Jes. 13, 3; Jer. 26, 21; 46, 5; 50, 36; 51, 56. 57 und sonst. Ferner wäre אֵלַי, wenn es in der Bedeutung *meine Helden* Subject zu וְהִבִּיטוּ seyn sollte, durchaus überflüssig, da das Subj. von וְהִבִּיטוּ durch das unmittelbar vorher stehende בֵּית דָּוִיד und יֹשֵׁב יְרוּשָׁלִַם bereits unverkennbar deutlich markirt wäre. Endlich und vor Allem aber passt die Erklärung v. Hofmann's auch nicht in den Zusammenhang. Wie bereits oben bemerkt, fasst v. Hofmann das Verhältniss zwischen V. 9 und 10 als ein Verhältniss von Vordersatz zu Nachsatz, und sieht nun dem entsprechend in V. 10 eine Aussage darüber, bis zu welchem Aeussersten es erst kommen müsse, bevor Jehova dem schwer bedrängten Jerusalem helfen und seine es belagernden Feinde verderben werde: bis dahin nemlich müsse zuvor die Drangsal Jerusalems gestiegen seyn, dass Jerusalem auf den nach Cap. 11 von ihm verworfenen und infolgedess von der Heidenwelt getödteten Heilsmittler in der Weise seinen Blick richtet, wie etwa eine Mutter schmerzerfüllten Herzens und Auges die Leiche ihres dahingeschiedenen einzigen Sohnes betrachtet; in solcher Weise werde Jerusalem den Durchbohrten darum anschauen, weil es ihn jetzt als den Einzigen anerkennt, der ihm in seiner gegenwärtigen Noth helfen könnte, wenn er eben noch in seiner Mitte wäre. Allein wir sahen bereits oben, dass diese Bestimmung des Verhältnisses zwischen V. 9 und V. 10 irrig ist. Und dass mit V. 10 nicht gesagt seyn will, bis zu welchem Aeussersten es erst kommen müsse, bevor Jehova der Stadt Jerusalem wider die Heeresmacht der Völkerwelt hilft, dürfte deutlich daraus hervorgehen, dass in 12, 10—13, 6 von der Niederlage jener Heeresmacht und der Errettung Jerusalems mit keiner Sylbe Erwähnung geschieht, sondern fortwährend von Jerusalems Bekehrung und dessen dereinstigem Bekehrtseyn die Rede ist. Wir bleiben daher bei der nächstliegenden Annahme, dass אֵלַי die Präposition *auf mich* ist und hiemit dieselbe Person gemeint seyn muss, welche Subj. zu וְשָׁפַכְתִּי ist, nemlich Jehova. II. אֵת אֲשֶׁר. Eine Reihe von Erklärungen dieser

Worte dürfen wir als einer Widerlegung nicht bedürftig bei Seite lassen, da sie theils gegen den Zusammenhang, theils gegen den Sprachgebrauch allzu offenbar verstossen; so z. B. LXX, Targum: *dafür dass, weil;* Aquila (*σὺν ᾧ ἐξεκέντησαν*), Coccejus, Amelius II, 287, J. D. Michaelis (deutsche Uebersetzung u. s. w.): *sie werden mich ansehen mit dem* d. i. *und den, welchen u. s. w.*; Zunz: *sie schauen zu mir auf bei Jeglichem, welchen;* Cahen: *sur moi à cause de celui qu'ils ont percé;* Hezel, die Worte אֵת אֲשֶׁר־דָּקָרוּ als absolut vorausgestellten Objectsatz fassend, welcher durch das Suff. von עָלָיו aufgenommen werde: *welchen sie durchbohrt haben — beklagen werden sie ihn;* Burger: *ils regarderont vers moi sur celui qu' ils ont percé* d. i. sie werden in der Richtung auf Jehova, bei welchem der Durchbohrte jetzt weilt, hinschauen auf den, welchen sie durchbohrt haben. Wenn Rückert, Umbreit אֵת אֲשֶׁר als zweite, dem אֵלַי parallel stehende Objectsbezeichnung zu וְהִבִּיטוּ fassen und übersetzen: *sie blicken hin auf mich,* (auf) *den, welchen sie durchbohrt haben,* so steht dem entgegen, dass das zweite Object ein determinirter Accusativus wäre, während das erste durch die Präp. אֶל־ eingeführt ist. Am nächsten liegt es jedenfalls, אֵת אֲשֶׁר־דָּקָרוּ als Relativsatz an אֵלַי anzuschliessen und zu übersetzen: *sie schauen hin auf mich, welchen sie durchbohrt haben.* Gegen diese Uebersetzung wendet man ein, dass es dann heissen müsste: וְהִבִּיטוּ אֵלַי אֲשֶׁר־דְּקָרוּנִי, indem אֵת אֲשֶׁר immer *eum qui* oder *id quod* sey; vgl. z. B. Köster, *Meletemata, pag.* 181: אֵת אֲשֶׁר *non potest, ex linguae usu, conjungi cum* אֵלַי; *est enim eum quem, seu potius Acc. absol. quoad eum, quem* und אֵת *ante* אֲשֶׁר *semper involvit Pronom. is, quia non ponitur, nisi ante vocem definitam.* Dieser Einwand ist jedoch nicht stichhaltig, vgl. Ges. §. 123, 2 Note 1. Auch Jer. 38, 9 bezieht sich der Relativsatz: אֵת אֲשֶׁר־הִשְׁלִיכוּ אֶל־הַבּוֹר auf das unmittelbar vorhergehende לְיִרְמְיָהוּ הַנָּבִיא, *Jeremiae prophetae, quem jecerunt in puteum.* An beiden Stellen, sowohl Sach. 12, 10 als Jer. 38, 9, ist aber auch ein guter Grund abzusehen, wesshalb es nicht in gewöhnlicher Weise heisst אֲשֶׁר דְּקָרוּנִי und אֲשֶׁר הִשְׁלִיכוּהוּ: der Grund ist der, dass eine Doppeldeutigkeit vermie-

den und den missverständlichen Auffassungen: *welche mich durchbohrt haben*, und: *welche ihn geworfen haben*, von vorneherein vorgebeugt werden sollte. Vielleicht sind auch Lev. 22, 15 die Worte: אֵת אֲשֶׁר־יָרִימוּ als Relativsatz zu dem vorausgehenden אֶת־קָדְשֵׁי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל zu beziehen; vgl. auch Gen. 31, 32. Wir halten daher an der bereits in der Peschito (*b*ᵉ*man da-d*ᵉ*kar* = *in welchen sie gestochen haben*) und der Vulgata sich findenden Uebersetzung *et aspicient ad me quem* fest; und wir müssen um so mehr daran fest halten, als nur bei dieser Uebersetzung sich erkennen lässt, wer als Object zu דָּקָרוּ gedacht ist, nemlich derselbe, welcher in אֵלַי als Object zu וְהִבִּיטוּ bezeichnet ist. Bei allen anderen Uebersetzungen und bei allen bis jetzt vorgeschlagenen von dem masoretischen Text abweichenden Lesarten ist man bezüglich dessen, welcher mit אֵת אֲשֶׁר־דָּקָרוּ gemeint seyn soll, lediglich auf's Rathen angewiesen[1]). III. דָּקָרוּ. Statt דָּקָרוּ liest ein Codex bei Kennicott רָקְדוּ, und diess hat jedenfalls auch das Targum für die richtige Lesart gehalten, wenn es übersetzt אִטַּלְטַלוּ (von טוּל *vagari, ambulare*). Ob auch die Uebersetzung der LXX κατωρχήσαντο (*durch Tanz und Pantomime verspotten*, dann überhaupt *verhöhnen*) die Lesart רָקְדוּ voraussetzt, ist zweifelhaft; denn es ist wenigstens nicht unmöglich, dass auch bereits die LXX, wie viele Ausleger

---

1) Auch Hitzig folgt dieser Auffassung, welche die Mehrzahl der Ausleger für sich hat, wenn sie auch nicht überall hinreichend begründet ist. Wenn nun aber Hitzig weiter annimmt, der Prophet habe mit Absicht die Möglichkeit offen gelassen, auch אֵלַי zu sprechen, ferner את (vgl. *A* und *Ω* Apoc. 1, 8) als Bezeichnung Jehova's des Ewigen zu fassen und endlich dieses wieder per gematriam (= 401) von dem Propheten ישעיהו zu deuten, als welcher nach der Ueberlieferung unter dem König Manasse sein Leben verlor, so können wir nicht umhin, diess als eine Spielerei zu betrachten, von der wir uns wundern, sie gerade bei Hitzig zu finden, welcher doch sonst dergleichen Rabbinismen nicht sonderlich hold ist. — Reinke S. 229 schreibt irriger Weise — verleitet, wie es scheint, durch eine falsche Auffassung der Worte Hitzig's — Hitzig's Erklärung Bleek zu.

nach ihnen (z. B. Theodorus Mopsv.[1], Calvin[2], Grotius, Rosenmüller, Theiner, Gesenius, *Thes.*, Maurer, Fürst, Handwb.) das Verb. דָּקַר nach der Analogie des Verb. נָקַב (eigentlich *durchlöchern*, dann auch *schmähen*, *verfluchen*) in der Bedeutung *verhöhnen*, *verspotten* genommen haben. Jene Lesart רָקְדוּ ist aber viel zu wenig bezeugt, als dass sie auch nur in Betracht kommen könnte, und diese Bedeutung von דָּקַר sowohl im

---

1) Theodorus liest zwar: *καὶ ἐπιβλέψονται πρός με, εἰς ὃν ἐξεκέντησαν*, erklärt aber: *τότε δὴ οἱ τἀναντία τῶν ἐμοὶ δοκούντων ἑλόμενοι πρότερον καὶ τοσαύτῃ τόλμῃ χρησάμενοι κατ' ἐμοῦ τῆς ἀβουλίας καὶ τῆς παρονομίας αἰσθήσονται τῆς ἰδίας.*

2) Da Calvin's Auslegung unserer Stelle sowohl durch die Zustimmung als den Widerspruch, welchen sie gefunden hat, zu einer gewissen Berühmtheit gelangt ist, so mögen hier seine eigenen Worte folgen. Zu Sach. 12. 10 bemerkt er: *Metaphorice hic accipitur confixio pro continua irritatione: ac si diceret, Judaeos sua pervicacia fuisse quasi accinctos ad bellum, ut Deum pungerent ac configerent sua malitia vel telis rebellionis suae:* zu Joh. 19, 37: *Locum hunc, qui secundum literam de Christo exponere conantur, nimis violenter torquent. Nec vero in hunc finem ab Evangelista citatur: sed potius ut ostendat, Christum esse Deum illum, qui olim conquestus fuit per Zachariam (12, 10), sibi pectus a Judaeis transfodi. Illic autem Deus hominum more loquitur, significans perinde se vulnerari populi sceleribus ac praesertim obstinato verbi sui contemptu, ut letale est in homine mortali vulnus, cui cor est transfixum: sicuti alibi dicit, Spiritum suum moerore affectum esse* (Matth. 26, 38). *Jam quia Christus Deus est in carne manifestatus, dicit Joannes in visibili ejus carne palam fuisse impletum, quod divina ejus majestas secundum rationem, qua pati poterat, passa fuerat a Judaeis.* Hiegegen bemerkt Lampe, *comment. in ev. Joh. pag.* 634: *Humanitus aliquid passum esse et in hac et in aliis prophetiis Virum doctissimum (Calvinum) lubenter largimur, et gratulamur Luthero atque primis discipulis, quod altius ac multi ex nostratibus in profundiorem Prophetiae sensum penetraverint. Nollemus tamen haec et similia toties identidem nobis exprobrari cum aegritudine animi, atque inde Calvinum jam judaizantem, mox Socinianizantem excudi. Non solum enim per recentiores ex nostris interpretibus haec macula abunde est detersa etc.*

räischen als in den verwandten Dialecten völlig unnachweisbar.
bedeutet nichts weiter als *durchbohren*, *tödten* (so schon
uila, Symmachus, Theodotion, Peschito, Vulgata
überhaupt die Meisten)[1]. Diese Bedeutung wird, wie Hitzig,
ngstenberg, Neumann mit Recht hervorheben, auch von
Zusammenhang a. u. St. erfordert, da im Folgenden der Schmerz
Bewohner Jerusalems über das dem Redenden zugefügte דקר
dem Schmerz über den Tod einer überaus werthen Persönlich-
verglichen wird. Wir müssen daher die Worte וְהִבִּיטוּ אֵלַי
אֵת אֲשֶׁר־ד übersetzen: *sie schauen hin auf mich, welchen sie*
chbohrt haben. In welchem Sinne aber dieses Hinschauen ge-
he, ob im Sinne eines Auschauens nach dem Durchbohrten
dem Erretter, oder im Sinne eines schmerzerfüllten Hinschauens
die Leiche dessen, welcher durch die Durchbohrung ihnen ge-
men ist (v. Hofmann), oder im Sinne einer Bitte um Gnade
Vergebung für den durch das דָּקָרוּ begangenen Frevel, muss
Zusammenhang entscheiden. Da nun, wie bereits zu V. 9
eigt wurde, V. 10 zu V. 9 nicht im Verhältniss eines Nach-
es zu seinem Vordersatze steht, so können diese Worte nach
Aussage des vorausgegangenen ersten Untergliedes von V. 10
im Zusammenhang mit dem folgenden וְסָפְדוּ עָלָיו וגו' nur
etzterem Sinne verstanden werden. Hiemit ist aber dann auch
Frage entschieden, wer als Subj. von דָּקָרוּ zu denken sey,
zwar ist sie (gegen Ewald, v. Hofmann) dahin entschie-
, dass die Hinschauenden zugleich diejenigen sind, welche
hbohrt haben. Wen sollte sich auch ein Leser dieses

---

[1]) Ueber die bei den Kirchenvätern sich findenden Uebersetzungen von דָּקָרוּ vgl. Sabatier's Ausgabe der Itala und Vulgata z. u. St. Mehrfach finden sich die beiden Uebersetzungen *εἰς ὃν ἐξεκέντησαν* und *ἀνθ' ὧν κατωρχήσαντο*, von welchen die eine eben nur als Variante an den Rand des Manuscripts beigeschrieben war, mit einander verbunden, z. B. Eusebius, *demonstr. evang.* VIII, 4: *καὶ ἐπιβλέψονται πρός με εἰς ὃν ἐξεκέντησαν, ἀνθ' ὧν κατωρχήσαντο, καὶ κόψονται κτλ.*

prophetischen Stückes als Subject zu דָּקָרוּ denken, wenn nicht diejenigen, welche Subject zu וְהִבִּיטוּ sind? Die Annahme, dass etwa die nach V. 1—9 vor Jerusalem lagernden und Jerusalem bekämpfenden Heiden die Durchbohrenden seyen, muss um so mehr ferne abliegen, als dieselben nach V. 1—9 über das belagerte Jerusalem gar keinen Vortheil davon zu tragen vermögen. Auf Jehova also, den es durchbohrt hat, schaut Jerusalem reuevoll und um Gnade flehend hin. Von einer Durchbohrung Jehova's kann nun aber selbstverständlich nicht im nächsten Sinne des Ausdruckes die Rede seyn; denn nicht nur gibt sich Jehova nicht so in der Menschen Hände, dass diese in Wirklichkeit ihm etwas anhaben könnten, sondern er ist ja auch unkörperlich, reines Geistwesen, das so wenig durchbohrt werden als sterben kann. Hengstenberg und Kliefoth S. 228 glauben die Aussage von einer Durchbohrung Jehova's dadurch dem Verständniss näher gebracht zu haben, dass sie die Durchbohrung Jehova's von einer Durchbohrung des Engels Jehova's verstehen; allein dem wäre doch nur dann so, wenn die Ansicht dieser Gelehrten von dem מַלְאַךְ ה' die richtige und dieser nicht ebenfalls ein körperloses Geistwesen wäre, das niemals Fleisch und Blut annehmen kann; vergl. Nachex. Proph. II, 59 ff. Wie es gemeint sey, wenn Jehova sagt, er sey von Jerusalem durchbohrt worden, das werden wir erkennen, wenn wir uns daran erinnern, dass Jehova 11, 13 die schnöde Werthschätzung des von ihm bestellten Heilsmittlers, in welchem und durch welchen er sich offenbarte und seine Heilswirksamkeit Israel zu Gute vollzog, als ihm selbst widerfahren ansieht. Was Israel dem von Jehova gesandten Heilsmittler, in welchem Jehova sich offenbart, anthut, das thut es Jehova an; eine Durchbohrung des Heilsmittlers sieht Jehova als eine ihm selbst widerfahrene Durchbohrung an, und auch Israel wird es dereinst so ansehen, wenn Jehova den Geist der Gnade und des Gnadenflehens über sie wird ausgegossen haben, um ihre Bekehrung zu bewirken (wesentlich ebenso E. Meier Stud. und Krit. 1842 S. 1040 f., Umbreit, prakt. Comment. und besonders Stud. u. Krit. vom Jahr 1849 S. 104; Kahnis, Dogm. I, 358 f.;

vgl. auch Hitzig[1]). Eine so verstandene Durchbohrung Jehova's wird nun aber in V. 10 als schon anderweitig durch die Weissagung bekannt oder wenigstens angedeutet vorausgesetzt. In den bisherigen Versen unseres Capitels nun war von einer solchen Durchbohrung Jehova's auch nicht andeutungsweise die Rede; wohl aber hatte Sacharja selbst 11, 12—14 geweissagt, dass der von Jehova bestellte Heilsmittler von seinem Volke werde verworfen werden, und bereits Jesaja hatte verkündet, dass der Knecht Jehova's, welcher Jehova's Gnadenrathschluss und Heilswillen ausführen soll, werde getödtet werden und dass sein Tod durch die Missethat des Volkes werde herbeigeführt werden, vgl. bes. Jes. 53, 8. 9[2]. Hienach konnte es auch für einen gläubigen, in den Weissagungen seiner Propheten lebenden Israeliten nicht eben schwer seyn, zu verstehen, wie es gemeint sey, wenn es heisst, dass Jerusalem dereinst um Gnade flehend zu Jehova hinschauen werde, den es durchbohrt hat. Schwerer dagegen mochte einem solchen Israeliten die Vorstellung eingehen, dass Israel selbst seinen Messias verwerfen und tödten werde; konnten doch auch Jesu Jünger bis zum Ostermorgen in diese Thatsache sich nicht finden. Es darf uns daher nicht Wunder nehmen, wenn die synagogale Auslegung alle möglichen Künsteleien in Anwendung brachte, um dem naturgemässen, aber widerwärtigen Sinne dieser Stelle aus dem Wege zu gehen. Dass Sacharja a. u. St. den Heilsmittler, den Messias als den Durchbohrten im Auge habe, erkennt übrigens

---

1) Auf den Heilsmittler oder den Messias bezieht auch die ganze ältere christliche Auslegung (so z. B. schon Justinus Martyr, Irenäus, Tertullian, Eusebius, Cyrillus, Hieronymus, Theodoret; dann Luther, Draconites, Oecolampad, Balduinus u. s. w. vgl. auch Köster, die Propheten S. 117) unseren Vers, aber entweder ohne die Berechtigung hiezu aus der Vorstellung des Propheten nachzuweisen, oder dieselbe darin findend, dass der Messias ja eben neben seiner menschlichen Natur auch eine göttliche hat und wie Mensch so auch Gott ist.

2) Ewald, Jahrb. der bibl. Wschft X, 193 ist ebenfalls geneigt, an den Jes. 53 gemeinten grossen Blutzeugen zu denken.

auch der grösste Theil der alten jüdischen Ausleger an; nur denken sie dabei an den Messias, Sohn Josephs (im Gegensatz zu dem Messias, Sohn Davids), und meinen, dieser werde im Kampfe wider Gog und Magog von den Heiden getödtet werden, und dann der Messias Sohn David's kommen: so schon Rabbi Dosa in b. Tractat *Succa fol.* 52ª; das Targum von Jerusalem (bei Eichhorn, Einl. 4. Aufl. II, 100); Raschi in seinem Commentar zu *Succa fol.* 52ª (anders dagegen in s. Comment. zu Sach. 12, 10); ebenso Aben Esra und Abrabanel; Alschech lässt sogar Israel selbst den Messias, Sohn Josephs, durchbohrt haben, insofern sein Tod, obgleich von den Heiden vollzogen, doch durch die Sünden Israels vernothwendigt seyn und zu deren Sühnung dienen werde [1]. Nur wenige der Rabbinen verstehen unseren Vers nicht von dem Messias: so ist *Succa l. c.* bemerkt, dass einige die in V. 10ᵇ beschriebenen Klagen durch die Ausrottung des Bösen (יצר הרע) veranlasst seyn lassen; Raschi (in s. Commentar z. u. St.) und Kimchi betrachten als die Durchbohrten, um derer willen die allgemeine grosse Trauer sich erhebt, jeden beliebigen im Kampfe gegen Gog und Magog gefallenen Israeliten. — Ist nun nach dem Bisherigen die Durchbohrung Jehova's von einer Durchbohrung des Heilsmittlers zu verstehen, in welchem Jehova unter seinem Volke gegenwärtig ist, so ergiebt sich von selbst, wesshalb mit V. 10ᵇ die erste Person (אֵלַי) mit der dritten Person (עָלָיו) vertauscht wird: es soll eben ausdrücklich hervorgehoben werden, dass der Durchbohrte, dessen Durchbohrung Jehova in V. 10ª als eine Durchbohrung seiner selbst bezeichnet hat, doch auch wieder von Jehova verschieden ist. Wird dereinst Israel um Gnade flehend nach Jehova hinschauen, dieweil es den von Jehova gesandten Heilsmittler getödtet hat, dann wird ihm seine Versündigung an dem Heilsmittler und der hiedurch herbeigeführte Tod desselben ein Anlass zu so bitterer Trauer und Wehklage seyn, wie etwa einem Menschen der Tod seines einzigen oder

---

1) Die betreffende Stelle aus Alschech findet sich vollständig citirt und übersetzt bei Tholuck, die Propheten S. 175.

seines erstgeborenen Sohnes. Dass עליו nicht mit Schultens, *animadv.* z. d. St., Dathe sachlich: *darob, um desswillen*, sondern persönlich: *über ihn, seinetwegen* zu fassen sey, zeigt das entsprechende על־היחיד und על־הבכור; dessgleichen geht aus dem parallelen הבכור hervor, dass היחיד nicht durch *der inniggeliebte* (so z. B. LXX, Vulgata), sondern durch *der einzige Sohn* (vgl. Am. 8, 10; Jer. 6, 26) zu übersetzen sey; und der Zusammenhang endlich erweist, dass *über den Einzigen, über den Erstgeborenen* hier s. v. ist als *über den Tod des Einzigen, über den Tod des Erstgeborenen.* Der Inf. והמר ist durch das vorausgehende Verb. fin. וספדו normirt, vgl. Ges. §. 131, 4[a]. Das Hiph. המר ist nicht mit Ges. *thes.* absolut und intransitiv zu fassen in der Bedeutung *betrübt seyn, trauern*, indem es sonst neben dem parallelen ספד zu matt wäre, sondern es fordert eine Ergänzung des Objectes, woran oder worin sich die Erweisung des heftig erregten Gemüthes (מרר) bethätigt; dem Zusammenhange nach dürfte es nun aber näher liegen, במספד zu ergänzen, als mit Hitzig, Fürst, Handwb., בבכי nach Jes. 22, 4.

Haben wir die vorliegende Stelle unseres Propheten richtig verstanden, so ist der Nachweis ihrer Erfüllung, insoweit sie bis jetzt erfüllt ist, nicht schwierig. Als Jesus, der Heilsmittler, in welchem Jehova persönlich unter seinem Volke erschienen war, gekreuzigt wurde, da erfüllte sich das, was Sacharja bei seiner Weissagung voraussetzt, dass nemlich Israel den Heilsmitter Jehova's tödten werde. Als Jesu Seite mit einem Speer geöffnet wurde, da erfüllte sich jene Voraussetzung Sacharja's von der Ermordung des Messias auch nach dem Wortlaute, in welchem Sacharja sie ausspricht, vgl. Joh. 19, 37. Als das Herz jener Dreitausend, welche am ersten christlichen Pfingstfeste sich zu Jesu bekehrten, von dem Schmerze der Reue und der Busse durchbohrt ward, *κατενύγησαν τὴν καρδίαν* (Act. 2, 37—41), da fing die eigentlich in unserer Stelle ausgesprochene Weissagung sich zu verwirklichen an; vollständig aber wird sie sich verwirklichen, wenn dereinst auch das ganze Israel, Israel als Volk, sich zu dem von ihm verworfenen Messias bekehren wird. Denn nur von einer der-

einstigen Bekehrung Gesammtisraels kann V. 10 verstanden werden. Mit Recht beginnt bereits in der Reformationszeit Franciscus Lambertus seine Auslegung dieser mit Stelle den Worten: *Sentiat quisque de hoc planctu, quod bonum illi videbitur; ego dico rem magni periculi esse, negare quod de Israele capiatur. Et quod ad me spectat*, *sentio firmissime*, *quod ex omnibus tribubus Israel reliquiae tandem ad Dominum Jesum Christum convertentur et agnoscent eum.*

V. 11—14. An selbigem Tage wird die Klage in Jerusalem so gross seyn wie die Klage von Hadadrimmon im Thale Megiddo; und das Land wird klagen, jegliches Geschlecht besonders: das Geschlecht des Hauses David's besonders und ihre Weiber besonders, das Geschlecht des Hauses Nathan's besonders und ihre Weiber besonders, das Geschlecht des Hauses Levi's besonders und ihre Weiber besonders, das Geschlecht des Simeiten besonders und ihre Weiber besonders, alle übrigen Geschlechter, jegliches Geschlecht besonders und ihre Weiber besonders. V. 11 setzt die Aussage von V. 10ᵇ fort, indem hier die Schilderung der Bitterkeit des Schmerzes über die Versündigung an dem Durchbohrten und über den hiedurch herbeigeführten Tod desselben des Weiteren ausgemalt wird, während sodann V. 12—14 hervorheben, dass jener bussfertige Schmerz so allgemein im ganzen Lande vorhanden seyn werde, dass alle Familien und alle Geschlechter in Ausbrüchen desselben sich ergiessen werden und jede Familie und jedes Geschlecht durch selbständig und abgesondert veranstaltete Trauerklage wird zeigen wollen, wie tief speciell auch von ihnen dieser Schmerz empfunden werde. Unsicher ist, wer oder was in V. 11 unter dem *ἅπ. λεγ.* הֲדַדְרִמּוֹן, wofür sich in den Handschriften noch die Varianten הדרימון und הדררמון finden, zu verstehen sey. Jedenfalls irrig ist es, wenn die LXX sowohl הֲדַדְרִמּוֹן als מְגִדּוֹן appellativisch fassen wollen: *ὡς κοπετὸς ῥοῶνος ἐν πεδίῳ ἐκκοπτομένου*, *wie die Klage um einen in der Ebene umgehauenen Granatapfelgarten.* Sachkundiger sieht die Paraphrase des Tar-

gum aus: *gleich der Klage um Ahab, den Sohn Omri's, welchen* (wie das Targum wohl auf Grund einer Tradition annimmt) *Hadadrimmon, der Sohn Tabrimmons, tödtete, und gleich der Klage um Josia, den Sohn Amons, welchen Pharao der Hinkende* (Pharao Necho) *tödtete in der Ebene Megiddo* [1]. Allein offenbar ist das Ereigniss, auf welches V. 11ᵇ angespielt wird, nur ein einziges; und speciell gegen die Beziehung auf den Tod Ahabs spricht, dass Ahab ein gottloser König war, dessen Tod, wenngleich er im Kampfe wider die Syrer erfolgte, doch schwerlich sehr betrauert ward, vgl. 1 Kön. 22, 38. Nachdem Hitzig von seiner früheren Annahme, dass V. 11ᵇ sich auf den Tod Ahasja's beziehe (Stud. und Krit. 1830 S. 29, vgl. auch Balduinus, Melanchthon, *opp.* II, 539), selbst wieder zurückgekommen ist, stellt er jetzt (zu Jes. 17, 5 und z. u. St.) die Hypothese auf, dass unter Hadadrimmon der syrische Gott Adonis gemeint sey, zu dessen Cultus die jährliche Todtenklage gehört (ebenso Movers, Phönizier I, 196 ff.). Mit dem Eifer eines Propheten Jehova's für die Ehre Jehova's scheint es uns aber ganz und gar unverträglich, dass Sacharja die Grösse der Klage über die Ermordung des Heilsmittlers Jehova's sollte mit der Grösse der Klage über das jährliche Sterben des Adonis verglichen haben, ohne auch nur ein Wort des Tadels darüber zu verlieren, dass solch heidnischer Greuel in Israel getrieben werde. Wir müssen uns daher nach einer anderen Erklärung des fraglichen Wortes umsehen. Eine Ahnung des Richtigen hatte bereits das Targum, wenn es V. 11ᵇ ausser auf den Tod Ahab's, zugleich auf den Tod Josia's bezog, jenes letzten gottesfürchtigen Königs von Juda, mit dessen Tod es um die Selbständigkeit, ja um den Bestand des jüdischen Staates geschehen war, dessen Tod daher auch von dem ganzen Volk bis in die Zeit des Chronisten herab auf's Tiefste betrauert wurde und den Propheten Jeremia zur Verabfassung besonderer Klagelieder veranlasste, 2 Chron. 35, 22—25. An Josia dachte

1) Diese Stelle des Targum ist fast wörtlich im Talmud angeführt (*b. Megilla fol.* 3ᵃ; *Moed katan fol.* 28ᵇ), nur dass in letzterem nach בר טברמון noch hinzugefügt ist ברמות גלעד.

auch bereits die Peschito, indem sie בר אמון, *Sohn Amon's*, statt הדדרמון schreibt; nur bleibt dabei zweifelhaft, ob sie בר אמון als Erklärung von הדדרמון meint, oder ob sie so glaubte lesen zu müssen; für letzteres dürfte der Umstand sprechen, dass, wenn sie blos erklären wollte, es näher gelegen hätte, geradezu *Josia* statt *Sohn Amon's* zu schreiben; wie dem aber auch sey, jedenfalls bezog sie die in V. 11^{b} erwähnte Klage auf die Klage über den Tod Josia's. Eine wirkliche Berechtigung zu dieser Beziehung erwächst uns erst aus der Angabe des Hieronymus z. u. St.: *Adadremmon — — urbs est juxta Jezraelem, quae hoc olim vocabulo nuncupata est et hodie vocatur Maximianopolis in campo Mageddon, in quo Josias rex justus a Pharaone cognomento Nechao vulneratus est.* Gegen die Richtigkeit dieser Angabe kann kein gegründeter Zweifel obwalten; dass es zur Zeit des Hieronymus und später ein Maximianopolis am Südende der Ebene Jesreel gegeben habe, ist ausser allem Zweifel; dass palästinensische Städte ihren Namen im Laufe der Zeit wechselten, durch viele Beispiele belegt; dass aber die Stadt Maximianopolis, sey es als syrische Colonie sey es als von den Syrern eroberte Stadt, früher den syrischen Namen Hadadrimmon geführt habe, wird uns keineswegs unwahrscheinlich dünken, wenn wir uns an die bald mehr bald minder glücklichen Eroberungsversuche der Syrer nach der Trennung der beiden Reiche Juda und Ephraim erinnern [1]. Es wird daher immer das Räthlichste bleiben, bei V. 11^{b}, gestützt auf das Zeugniss des Hieronymus, an die Klage über den Tod des Königs Josia zu denken, welcher in der Schlacht בִּמְגִדּוֹ (2 Kön. 23, 29) oder בְּבִקְעַת מְגִדּוֹ (2 Chron. 35, 22) fiel und

1) Ueber das Verhältniss der Städtenamen Hadadrimmon, Megiddo, Maximianopolis und Legio gehen die Ansichten noch sehr auseinander; wahrscheinlich aber sind Megiddo und Legio identisch, wie Hadadrimmon und Maximianopolis; vergl die verschiedenen Meinungen bei Robinson, Palästina III, 412 ff,; neuere biblische Forschungen S. 153 f.; v. Raumer, Palästina (3. Aufl.) S. 402 f.; (4. Aufl.) S. 158. 446 f.; Anzeige des vorigen von Gross in Stud. und Krit. 1845 S. 251 f.; Schwarz, das h. Land S. 126.

entweder noch auf dem Schlachtfelde oder, was jedoch nicht nothwendig aus 2 Chron. 35, 24 folgt, in Jerusalem seinen Geist aufgab. Nur darf man freilich die Worte כְּמִסְפַּד הֲדַדְרִמּוֹן nicht erklären: *wie die in Hadadrimmon abgehaltene Klage*, denn hiegegen wäre allerdings der Einwand Hitzig's zutreffend, dass die Klage um Josia nicht auf dem Schlachtfelde, sondern in Jerusalem abzuhalten war; vielmehr man hat zu erklären: *wie die Klage über Hadadrimmon* d. i. über die bei Hadadrimmon erlittene Niederlage und den daselbst herbeigeführten Tod des Königs Josia. Der Ausdruck ist in derselben Weise kurz, aber darum doch leicht verständlich, wie wenn ein Franzose etwa von der „Wehklage über Leipzig" sprechen würde. — Zu dem wiederholten מִשְׁפָּחוֹת מִשְׁפָּחוֹת in V. 12 und 14 vgl. Ges. §. 124, 2 Anm. 1. Wessen Nachkommenschaft mit den in V. 12 und 13 zum Zweck der Individualisirung ausdrücklich genannten vier Geschlechtern gemeint sey, lässt sich nur bezüglich zweier mit Sicherheit bestimmen: das Geschlecht des Hauses David's ist die Nachkommenschaft des Königs David, und das Geschlecht des Hauses Levi ist die Nachkommenschaft des Patriarchen Levi. Zweifelhaft dagegen bleibt, wer der Nathan und wer der Simei sey, deren Geschlecht ebenfalls genannt wird. Dass unter מִשְׁפַּחַת הַשִּׁמְעִי nicht der Stamm Simeon verstanden werden dürfe (Hieronymus[1], Calvin), ist allgemein anerkannt; denn das Patronymicum von Simeon ist שִׁמְעוֹנִי. Nahe dagegen liegt die Annahme, dass der Verfasser neben der königlichen Nachkommenschaft David's und der priesterlichen Levi's nun auch noch die Nachkommenschaft eines Propheten habe namhaft machen wollen und dass daher unter Nathan der bekannte Prophet dieses Namens aus der Zeit Davids zu ver-

---

1) Hieronymus z. u. St.: *In Simei doctores accipiuntur: ex hac enim tribu magistrorum agmina pullularunt. Reliquas tribus tacuit, quae non habent aliquod privilegium dignitatis.* Hieronymus folgt in der Annahme, dass aus dem Stamme Simeon die Lehrer in Israel hervorgegangen seyen, einer auf das jerusalemische Targum zu Gen. 49, 7 sich gründenden rabbinischen Fiction; vgl. darüber Rosenmüller und Hengstenberg z. u. St.

stehen sey (Hieronymus, Raschi, Oecolompad, Neumann); allein dann lässt sich kein Grund angeben, wesshalb auch noch das Geschlecht der Simeiten namentlich genannt werde: denn dass hier unter הַשִּׁמְעִי der Benjaminite Simei, welcher David fluchte (2 Sam. 16, 5 ff.), gemeint sey und er *der Simei* genannt werde „als Typus des Verworfenen, der dem Gesalbten Gottes fluchte, und dem Blutgerichte so verfallen war“ (Neumann), passt möglichst schlecht in den Zusammenhang, da doch ein wirklich Verworfener weder mehr um Vergebung flehen noch dieselbe erlangen kann; ausserdem kann הַשִּׁמְעִי auch nur Patronymicum von שִׁמְעִי seyn, also *der Simeite* oder *die Simeiten.* Dass die Simeiten als Nachkommen jenes Simei hier als Vertreter des Stammes Benjamin genannt seyen (Hitzig), ist darum sehr unwahrscheinlich, weil der Stamm Benjamin im Verlauf der Geschichte die Gesinnung Simei's keineswegs zu der seinigen machte, sondern sich im Gegentheil grösstentheils zu Juda und dem Hause David's hielt, während alle übrigen Stämme davon abfielen. Am Wahrscheinlichsten dünkt uns daher immer noch die Annahme von Luther, Burk, Hengstenberg, v. Ortenberg, Kliefoth, Reinke, dass unter Nathan jener Sohn David's zu verstehen sey, von welchem Serubabel abstammte (vgl. Luc. 3, 27. 31), und unter Simei der Num. 3, 17. 18 erwähnte Enkel Levi's; es wird alsdann aus der königlichen Nachkommenschaft David's und aus der priesterlichen Nachkommenschaft Levi's noch je ein besonderer Zweig namhaft gemacht, um darauf hinzuweisen, dass von dem reuigen Schmerze über die Durchbohrung des Heilsmittlers nicht blos im Allgemeinen alle Geschlechter Israels, sondern auch alle einzelnen Zweige derselben erfasst werden sollen und auch alle einzelnen Zweige diesen Schmerz in sonderlicher Weise bethätigen werden. Für ganz verfehlt dagegen müssen wir die Vermuthung Dathe's und Hezel's[1] halten, welche hier eine Angabe der Familie des Messias finden und die Familien Simei's, Levi's, Nathan's, David's für die Nachkommenschaft der Luc. 3, 26. 29. 31 genannten Männer die-

---

1) Vgl. auch Beckhaus S. 381 und die daselbst genannten Exegeten.

ses Namens halten, zumal da es zur Zeit Sacharja's noch kein Geschlecht des Luc. 3, 26 genannten *Σεμεΐν* gegeben haben konnte [1]. — Das Nomen מִשְׁפָּחָה steht in V. 12—14 in demselben weiten Sinne, in welchem im Deutschen vielfach der Ausdruck *Familie* gebraucht wird, und bezeichnet die Gemeinschaft aller derer, welche als Nachkommen eines gemeinsamen mehr oder minder berühmten Stammvaters zu einander halten und sich gegenseitig als Verwandte anerkennen. Daher konnte es kommen, dass, wie man z. B. von der Familie der Burbonen spricht und darunter alle Nachkommen Heinrichs. IV versteht, und dann doch wieder die Familien der französischen, spanischen, neapolitanischen Burbonen unterscheidet, so auch hier neben der מִשְׁפַּחַת בֵּית־דָּוִיד noch speciell eine מִשְׁפַּחַת בֵּית־נָתָן, und neben der מִשְׁפַּחַת בֵּית־לֵוִי noch speciell eine מִשְׁפַּחַת הַשִּׁמְעִי genannt wird; ebenso wird Jos. 7, 17 neben מִשְׁפַּחַת יְהוּדָה noch die מִשְׁפַּחַת הַזַּרְחִי genannt. Bei הַשִּׁמְעִי fehlt das bei דָּוִיד, נָתָן und לֵוִי stehende בֵּית, weil הַשִּׁמְעִי, *die Simeiten*, bereits so viel ist als בֵּית שִׁמְעִי, vgl. Num. 26, 5. 6. Mit dem Ausdruck הַמִּשְׁפָּחוֹת הַנִּשְׁאָרוֹת in V. 14 sind nicht Geschlechter gemeint, welche aus dem Gerichte des Herrn übrig geblieben seyn werden (Neumann), sondern die Geschlechter, welche ausser den in V. 11. 12 bereits namhaft gemachten noch weiter namhaft zu machen wären, vgl. den analogen Ausdruck Hag. 1, 12. 14; 2, 2.

---

1) Wenn Geiger, Urschrift und Uebersetzungen S. 59 sagt: „das Haus David's im engeren Sinne sind wohl die directen Nachkommen Serubabels, während die Familie Simei's von dessen Bruder Simei (1 Chr 3, 19) abstammt. Nathan ist wohl der Zadokite Jonathan, Vater des Jaddua (Neh. 12, 11) und des bei den Samaritanern Oberpriester gewordenen Manasse, und diesem Haus schliessen sich die übrigen Leviten an", so widerspricht auch dieser Annahme das Zeitalter unseres Propheten — Beachtenswerth aber ist, dass zum Theil auch die synagogale Literatur die Abstammung des Messias auf David's Sohn Nathan zurückführt; vgl. Delitzsch's talmud. Studien in der luth. Zeitschrift 1860 S. 640 ff.

Cap. 13.

V. 1. **An selbigem Tage wird dem Hause David's und den Bewohnern Jerusalems ein Born aufgethan seyn für Sünde und Unreinheit.** Cap. 13, 1—6 setzt die mit 12, 10 begonnene Beschreibung der in jener Zeit eintretenden sittlichen Umwandlung Israels fort. Wenn Jehova dereinst Israel jene Sinnesrichtung verleiht, welche geeignet ist, Jehova's Huld und Gnade auf Israel herabzuziehen, so wird die erste Wirkung hievon die seyn, dass Israel Jehova um Gnade anfleht, und zwar vor Allem um desswillen, weil es den getödtet hat, in welchem Jehova selbst zum Heile seines Volkes in dessen Mitte erschienen war; und jenes Flehen Israels um Gnade wird um so ernstlicher gemeint seyn, als Israel in allen seinen Gliedern über die Ermordung des Heilsmittlers einen so bitteren Schmerz empfinden und so tief betrübt seyn wird, wie diess bei einem Menschen nur irgend möglich ist. Womit nun Jehova dieses tief bussfertige Flehen Israels um Gnade beantworten wird, sagt Cap. 13, 1: damit nemlich, dass er einen Born offen seyn lässt, in welchem Israel alle seine Sünden und Unreinheiten wird abwaschen können. Jehova lässt diesen Born offen seyn d. h. er lässt ihn Israel zu Gute hervorquellen und in's Daseyn treten: so lange ein Quell noch im Gesteine verborgen fliesst, ist er für den Menschen so gut wie überhaupt nicht vorhanden. Durch das Bild vom Borne drückt der Prophet aus, dass das Mittel, welches dereinst Israel zur Reinigung von seinen Sünden zu Gebote stehen werde, in reichlichster, nie versiegender Fülle ihm geboten seyn werde; das hier gebrauchte Bild ist daher noch vielsagender als das Ez. 36, 25 gebrauchte; seine Entstehung mag es wohl der gesetzlichen Vorschrift über das Sprengwasser mit der Asche der rothen Kuh verdanken, vgl. Num. 19, bes. V. 9. Unter jenem Mittel, durch welches Israel dereinst von allen seinen Sünden entledigt werden kann und wird, hat man zunächst weder den in der christlichen Taufe zu verleihenden h. Geist zu verstehen (so einige ältere Ausleger wie Urbanus Rhegius), noch das Blut des von Israel

getödteten Heilsmittlers (Hengstenberg, Kliefoth), sondern — nach der Anschauung des Propheten — ganz allgemein die Gnade Jehova's. Wie Jehova dem zu Gute, welcher sich von äusserer Befleckung und Unreinheit reinigen möchte, das klare Quellwasser sprudeln lässt, so lässt er auch dem Hause David's und den Bewohnern Jerusalems seine Gnade zu Gebote stehen, damit sie zu dieser ihre Zuflucht nehmen und mit ihrer Hülfe von der inneren Unreinheit ihrer Sünde und deren Schuld, insbesondere von der Schuld, welche sie sich durch die Durchbohrung des Heilsmittlers zugezogen haben, loskommen können: er lässt das Flehen um Gnade Gnade erwerben. Die Begriffe חַטָּאת und נִדָּה verhalten sich zu einander wie die Verfehlung im Einzelnen oder die Thatsünde zu der ihr theils zu Grunde liegenden, theils auch wieder aus ihr resultirenden habituellen sündigen Beschaffenheit. Die Form des st. c. חַטַּאת ist a. u. St. punktirt nach Ges. §. 116, 4. Das Haus David's und die Bewohner Jerusalems sind hier eben so, wie 12, 10, als Repräsentanten des ganzen israelitischen Volkes genannt, vgl. 12, 12; 13, 2.

V. 2. 3. Und es wird geschehen an selbigem Tage, Spruch Jehova's der Heerschaaren, ich werde ausrotten die Namen der Götzen aus dem Lande und es wird ihrer nicht mehr gedacht werden, und auch die Propheten und den Geist der Unreinheit werde ich schwinden lassen aus dem Lande. Und es wird geschehen, wenn fürder ein Mann weissagen wird, so werden sein Vater und seine Mutter, seine Erzeuger, zu ihm sprechen: du darfst nicht leben, denn du hast Trug geredet im Namen Jehova's; und sein Vater und seine Mutter, seine Erzeuger, werden ihn durchbohren ob seines Weissagens. Soll Israels Zustand dereinst wirklich gottentsprechend werden, so genügt es nicht, dass ihm blos seine bereits begangenen Sünden vergeben werden und seine bisherige Sündhaftigkeit aufgehoben wird (V. 1), sondern es muss auch das hiedurch geschaffene neue Leben in fortwährender Heiligung bewahrt und bethätigt werden; und auch hiefür wird Jehova nach

V. 2. 3 sorgen. Er wird durch die Kraft seines wiedergebärenden und heiligenden Geistes (12, 10) bewirken, dass selbst die Namen der Götzenbilder in dem Lande nicht mehr vorhanden seyn werden. Sowohl der Zusammenhang mit V. 1 als der Umstand, dass in 12, 10—13, 6 nirgends die Heiden erwähnt sind, zeigt, dass מִן־הָאָרֶץ nicht durch *von der Erde* (so z. B. Neumann), sondern durch *aus dem Lande* zu übersetzen ist. Rottet Jehova nicht blos die bisher verehrten Götzenbilder selbst, sondern auch deren Namen aus, so dass man dieselben gar nicht mehr in der Erinnerung haben wird, so bewirkt er damit, dass nicht nur in Israel kein Götzendienst mehr getrieben wird, sondern auch selbst die Möglichkeit, fortan noch wie früher Götzendiest treiben zu können, aus dem Bewusstseyn Israels geschwunden seyn wird. Jehova, und er allein, wird es seyn, von dem Israel dereinst sich in Abhängigkeit wissen und den es als seinen Gott verehren wird. Die vorliegende Weissagung von einer Vertilgung alles Götzendienstes aus Israel wurde von der Wahrnehmung aus, dass sich in der nachexilischen Zeit keine Spur des früheren Götzendienstes in Israel mehr zeigt, vielfach zum Beweis für die vorexilische Abfassung von Cap. 12—14 verwendet (z. B. Flügge S. 83. 85; Bertholdt S. 1704. 1717; Bleek S. 298 f.). Allein ohne zwingende Nothwendigkeit. Zwar möchten wir nicht annehmen, dass der Verfasser gegen einen zu seiner (nachexilischen) Zeit heimlich betriebenen Götzendienst eifere (Burger S. 80 f. 107, de Wette S. 238), denn auch von einem heimlich betriebenen Götzendienst fehlen uns die Spuren; — dessgleichen auch nicht, dass der Prophet nur solche Formen von Abgötterei voraussetze, wie sie nach Neh. 6, 10—14; Esr. 9, 2 ff.; Neh. 13, 23 auch nach dem Exil nicht fehlten (Keil), denn Neh. 6, 10—14 ist nur von einer lügnerischen Prophetie, nicht aber von Abgötterei oder Götzendienst die Rede, und wenn auch durch die Esr. 9, 2 ff.; Neh. 13, 23 besprochenen Heirathen mit fremdländischen (götzendienerischen) Frauen die Gefahr erneuerten Abfalls in den Götzendienst drohte, so wissen wir doch nichts davon, dass diese drohende Gefahr sich auch verwirklichte, und es ist um so weniger wahr-

scheinlich, dass sie sich verwirklicht habe, als Esra und Nehemia alsbald gegen jene Mischehen eiferten; — endlich auch nicht, dass der Prophet zur Darstellung des Gedankens, dass Jehova dereinst alle Sünde aus Israel wegschaffen werde, den Götzendienst individualisirend erwähne, insofern Götzendienst die Haupt- und Grundsünde Israels in der früheren Zeit gewesen sey (Hengstenberg, Klietoth, Reinke), denn in solcher Weise individualisiren konnte der Prophet doch nur dann, wenn er entweder nach dem bisherigen Verlauf der Geschichte den Dienst fremder Götter und den Cultus von Götzenbildern als die einzige für Israel naheliegende Form der Sünde betrachten durfte, was Angesichts der Hag. 1; Sach 1, 1—6 geschilderten Gegenwart des Propheten offenbar nicht möglich war, oder wenn er das dereinstige Wiederaufleben eines solchen sündigen Zustandes in Israel annahm, dass Götzendienst hievon die nothwendige und unmittelbare Folge seyn musste, wenn der Prophet also, was Hengstenberg eben nicht zugeben will, das Herrschen des Götzendienstes in jener Zukunft, welche er beschreibt, voraussetzte. Gerade von dieser Voraussetzung geht aber der Prophet aus. Nicht von seiner Gegenwart handelt der Prophet in 12, 1—13, 6, sondern von jener Zukunft, welche für Israel damit eintreten wird, dass es seinen Heilsmittler verwirft, und während welcher es der Gewalt des schlimmen Hirten (11, 15. 16) preisgegeben seyn wird. Nach der Voraussetzung des Propheten wird jene Verkehrtheit Israels, kraft deren es seinen Heilsmittler verwarf, sich mit innerer Nothwendigkeit wiederum bis zu dem Höhepunkte steigern, welchen sie vor der Strafe des Exils erreicht hatte, so dass es in einem grösseren oder geringeren Theile seiner Glieder abermals in die Thorheit des Götzendienstes verfallen wird. Mag auch unsere Gegenwart noch nicht darnach aussehen, als ob diese Voraussetzung des Propheten sich erfüllen werde, so darf uns diess doch nicht bestimmen, von der nächstliegenden und, wie uns scheint, einzig naturgemässen Auffasung des prophetischen Textes nach seinem Zusammenhang abzuweichen; und um so weniger ist eine solche Abweichung erlaubt, als das prophetische Wort auch sonst

annimmt, dass die Menschheit trotz des hohen Standes socialer und intellectueller Cultur, trotz der steigenden Civilisation doch in eine solche sittliche Barbarei verfallen werde, dass es wiederum zu einem förmlichen Götzendienste kommt, vgl. Apoc. 9, 20; 13, 3. 4. 15. Unter den Götzen, die man alsdann verehren wird, braucht man aber nicht nothwendig Fetische zu verstehen; auch der Cultus des Genius und die unbedingte Herrschaft, welche man allgemein verbreiteten gottwidrigen Ideen über sich einräumt, so dass man ihnen selbst Leben und Seele opfert, ist nicht blos Abfall von Jehova, sondern auch grober Götzendienst. Wird nun Jehova dereinst seinen Geist über Israel ausgiessen, so werden sich alle diejenigen unter seinen Gliedern, welche dem Götzendienste verfallen waren, durch die Kraft jenes Geistes gründlich davon bekehren. Alsdann lässt Jehova aus dem Lande auch schwinden (אַעֲבִיר, vgl. 3, 4) die Propheten und den Geist der Unreinheit. Da die Propheten, deren Aufhören Jehova bewirken wird, zwischen den Götzen und dem Geiste der Unreinheit genannt sind, so können darunter nicht wahre, gottgesandte Propheten gemeint seyn, so dass bereits hier in V. 2 das Aufhören der Prophetie geweissagt wäre, sondern nur falsche Propheten (so schon LXX, Targum, Peschito, Vulgata), welche entweder wissentlich und geflissentlich Lügen (vgl. Neh. 6, 10—14) reden oder unter dem Einflusse einer unreinen, dämonischen Macht stehen; es ist also hier das Aufhören des falschen Prophetenthums in Israel geweissagt[1]. Der Ausdruck רוּחַ הַטֻּמְאָה steht, wie Hitzig richtig hervorhebt, nach vorwärts und nach rückwärts in Verbindung mit Aussagen, welche das Aufhören des falschen, gottwidrigen Prophetenthums verkünden; derselbe kann daher hier nicht als Princip jeglicher Unreinheit oder gottwidrigen Bestimmtheit gemeint seyn (Raschi und Kimchi: יֵצֶר הָרַע, vgl. auch

---

1) Kimchi versteht hier die falschen Propheten zur Zeit des ersten Tempels (!) und will dessgleichen auch הָעֲצַבִּים auf die vor der babylonischen Gefangenschaft verehrten Götzen oder auf die Götzen der Heiden beziehen.

Schöttgen, *horae* II, 221), sondern bezeichnet vielmehr diejenige dämonische, diabolische Macht, welche sich derer, die aus der ethischen Liebesgemeinschaft mit Jehova herausgetreten sind, je nach Umständen bemächtigt und als Werkzeuge der Verkündigung ihrer gottwidrigen Macht bedient, somit jenen Lügengeist, welcher falsche Propheten inspirirt, vgl. 1 Kön. 22, 21—23; Apoc. 16, 14. — Wie gründlich zu jener Zeit infolge der Wirkungen des Geistes Jehova's der Abscheu Israels vor allem gottwidrigen, insbesondere vor allem ungöttlichen Prophetenthum seyn wird, zeigen V. 3—6, und zwar zunächst V. 3 an dem Verhalten derer, welche vordem nicht selbst falsche Propheten waren, und dann V. 4—6 an dem Verhalten derer, welche früher mit falscher Prophetie sich abgaben. Wenn alsdann Jemand es noch wagen wird, überhaupt als Prophet aufzutreten und Weissagungen auszusprechen, so werden seine eigenen Eltern ihn tödten als einen solchen, der den Namen Jehova's zur Täuschung missbraucht habe. Da demjenigen, welcher alsdann noch wird weissagen wollen, zum Vorwurf gemacht wird, dass er im Namen Jehova's Lügen rede, so ist vorauszusetzen, dass zu jener Zeit von vorneherein Niemand mehr sich getrauen wird, eine prophetische Stellung für sich in Anspruch zu nehmen, ausser unter dem Vorgeben, dass er von Jehova damit betraut sey; Propheten der Götzen wird es von vorneherein nicht mehr geben. Aber schon diess, dass Einer prophetische Stellung für sich in Anspruch nimmt, mag er auch den Namen Jehova's dafür vorwenden, wird als genügend angesehen werden, um ihn für einen falschen und darum todeswürdigen (Deut. 13, 5—11; 18, 20) Propheten zu halten. Als genügend kann es dann, aber auch nur dann angesehen werden, wenn es eben in jener Zeit keine Propheten Jehova's unter seinem Volke mehr geben wird; in diesem Falle muss es aber auch als völlig genügender Beweis für ein fälschlich angemaasstes Prophetenthum angesehen werden. Bei V. 3 ist also vorausgesetzt, dass Jehova in jener Zeit keine Propheten mehr unter Israel werde erstehen lassen. Diese Voraussetzung erklärt sich aber daraus, dass, bevor die 12, 10 geweissagte Bekehrung Israels zu seinem Gotte und dem ge-

tödteten Heilsmittler eintritt, Israel zur Strafe für seine Versündigung in geistlicher Finsterniss seine eigenen Wege des Verderbens wandeln muss, und dass, wenn jene von Jehova's Erbarmen bewirkte Bekehrung eintritt, dieselbe auf alle Glieder des Volkes sich erstrecken wird, so dass alsdann jener verheissene Zustand vorhanden seyn wird, da Keiner den Andern mehr lehren wird, den Herrn erkennen, sondern Alle, Kleine und Grosse, ihn erkennen werden, vgl. Jer. 31, 34; Jes. 54, 13. Wer unter solchen Verhältnissen etwa dennoch einer besonderen Heilserkenntniss und göttlichen Sendung sich berühmen wird, wird sich eben damit als einen Lügner und falschen Prophet verrathen; und der Abscheu vor einem solchen wird so gross seyn, dass seine eigenen leiblichen Eltern, trotz aller angeborenen natürlichen Liebe zu ihrem Kinde, in ihrem heiligen Zorne über seine Gottlosigkeit die Strafe eines falschen Propheten an ihm vollziehen werden. Durch die Hinzufügung von יֹלְדָיו zu אָבִיו וְאִמּוֹ wird der Begriff Eltern noch insofern verstärkt, als hervorgehoben wird, dass die leiblichen Eltern gemeint sind, vgl. die analoge Verstärkung 2 Sam. 16, 11. Zu לֹא תִחְיֶה vgl. 2 Kön. 10, 19; Deut. 18, 20. Der Ausdruck, דִּבַּר שֶׁקֶר בְּשֵׁם ה' ist eine Breviloquenz in der Bedeutung: Lügen reden unter dem Vorgeben, im Namen Jehova's zu reden, vgl. Deut. 18, 20; Jer. 14, 15. Infolge der in V. 6 erwähnten מַכּוֹת wollen manche Ausleger, wie schon LXX (συμποδιοῦσιν), Peschito, auch Calmet, Flügge, דָּקַר in der Bedeutung *züchtigen, bändigen* nehmen; allein jene מַכּוֹת rühren nicht von diesem דָּקַר her, es ist vielmehr bei der allein nachweislichen und gerade wegen ihrer Stärke allein in den Zusammenhang passenden Bedeutung *durchbohren*, *tödten* stehen zu bleiben. Mit בְּהִנָּבְאוֹ wird nicht gesagt, zu welcher Zeit die Eltern die Strafe über ihren pseudoprophetischen Sohn verhängen, nemlich während er weissagt, „im Acte der Weissagung“ (Hesselberg, Reinke), sondern es wird hiedurch wiederholt hervorgehoben, worin es begründet seyn werde, dass die leiblichen Eltern sich vorkommenden Falles veranlasst sehen, ihren eigenen Sohn zu durchbohren.

V. 4—6. **Und es wird geschehen an selbigem Tage,**

schämen werden sich die Propheten, ein jeglicher seines Gesichtes bei seinem Weissagen, und werden nicht mehr einen härenen Mantel anlegen um zu lügen; und er wird sprechen: ich bin kein Prophet, ein Mann, der das Land bebaut, bin ich, denn ein Mensch hat mich erkauft von meiner Jugend an; und spricht man zu ihm: was sind das für Narben zwischen deinen Händen, so spricht er: solche die mir geschlagen wurden im Hause derer, die mich lieben. Selbst diejenigen, welche in der Zeit vor der Geistesausgiessung (12, 10) am tiefsten in das gottwidrige Wesen verfallen waren, selbst die ehemaligen falschen Propheten werden nach der Geistesausgiessung von einem schamerfüllten Abscheu vor ihrer eigenen Pseudoprophetie erfasst werden und es gar nicht mehr Wort haben wollen, dass auch sie früher zu den vorgeblichen Propheten gehörten. Die Worte יֵבֹשׁוּ מֵחֶזְיֹנוֹ בְּהִנָּבְאֹתוֹ sind nicht mit Hengstenberg zu übersetzen: *sie werden beschämt abstehen von ihrem Gesichte bei ihrem Weissagen*, sondern nach der gewöhnlichen Bedeutung von בּוֹשׁ *sq.* מִן (z. B. Jes. 1, 29): *sie werden sich schämen von wegen ihres Gesichtes.* Jene Gesichte, die sie, wenn sie früher weissagten, entweder infolge dämonischer Inspiration wirklich hatten oder wenigstens fingirten und deren sie sich bei ihrem Weissagen berühmten, werden für sie nunmehr ein Gegenstand der Scham und Schande seyn und ihnen, statt Ehre zu bringen, vielmehr Verderben zu bringen drohen. Die Form בְּהִנָּבְאֹתוֹ, statt der regelmässigen בְּהִנָּבְאוֹ in V. 3, erklärt sich aus dem Hinüberschwanken der Verba ל״א zur Bildung der Verba ל״ה, vgl. Ges. §. 75, Anm. 20—22. Der tiefe Abscheu, welchen die ehemaligen falschen Propheten vor aller Pseudoprophetie empfinden werden, wird es nicht mehr dahin kommen lassen, dass sie je wieder einen härenen Mantel, welcher sie als Propheten dem Volke kennzeichnen sollte, anlegen, um vorgeblich zu weissagen, in Wirklichkeit aber bewusster oder unbewusster Weise zu lügen. Das härene Gewand, d. i. ein aus ungegerbten Fellen gefertigter Mantel, gilt als Abzeichen eines aller Lust der Welt entsagenden und in strenger

Enthaltsamkeit ausschliesslich dem Dienste Gottes lebenden Propheten, vgl. 2 Kön. 1, 8; Jes. 20, 2; Matth. 3, 4; Hebr. 11, 37; Apoc. 11, 3. Subject von וְאָמַר in V. 5 ist jeder beliebige der in V. 4 erwähnten ehemaligen falschen Propheten. Wer früher etwa ein Pseudoprophet war, wird alsdann sagen, er sey kein Prophet. Da keine Frage nach seinem Stande und Berufe vorausgegangen ist, so kann die Aussage des ehemaligen Pseudopropheten in V. 5 auch nicht als eine Antwort desselben in einem Verhör über seine Verhältnisse (so z. B. Hengstenberg, Hitzig zu V. 6) gefasst werden, sondern sie ist als eine freiwillige öffentliche Erklärung des früheren Propheten anzusehen, dadurch er von vorneherein und unaufgefordert sich von dem Verdachte zu reinigen sucht, dass auch er je zur Classe der Pseudopropheten gehört habe; der weiland falsche Prophet wird gleichsam Jedem die Erklärung entgegentragen, dass er niemals mit Prophetie sich abgegeben habe. Und zur Begründung dieser seiner Aussage wird er sich für einen Leibeigenen ausgeben, der schon in seiner Jugend von einem Menschen zur Bestellung des Feldes gekauft worden sey, für den also gar nicht einmal die Möglichkeit existirt habe, sich mit falschem Prophetenthum abzugeben, da er ja von Jugend auf seiner Freiheit beraubt sey und als Sclave in den Diensten eines Anderen stehe. Dass der Redende nicht in Wirklichkeit von Jugend auf ein leibeigener Ackerknecht gewesen ist (so z. B. Hitzig und Hengstenberg), dass vielmehr diese seine Behauptung eine Lüge ist, geht daraus hervor, dass unser Prophet ihn ja ausdrücklich als einen ehemaligen falschen Propheten bezeichnet hat: der Stand eines leibeigenen Ackerknechtes, eines zum Landbau gekauften und verwandten Sclaven, und der Stand eines Propheten schliessen sich gegenseitig aus. Daher meint auch Hitzig, der Redende sey ein seinem Herrn entlaufener und zu dem freien Gewerbe des Propheten, das ohne Arbeit Brod verschaffte, übergetretener Sclave; allein der Redende will ja offenbar sagen, dass er das, wofür er sich jetzt ausgibt, nemlich ein leibeigener Ackerbauer, von jeher und bis zur Stunde ununterbrochen gewesen sey, und darum gar nie ein Prophet habe seyn

men. Nach V. 5 werden daher die ehemaligen falschen Pro-
ten mit solcher Beschämung an ihren früheren Stand und ihr
heres Treiben zurückdenken, dass sie es gar nicht mehr werden
gestehen wollen, zu den falschen Propheten gehört zu haben,
d dass sie, selbst ohne direct dazu veranlasst zu seyn, lieber
Lüge ihre Zuflucht nehmen und sich für einen Menschen des
erniedrigsten und verachtetsten Standes werden ausgeben wollen.
der Form הִקְנַנִי konnten die alten Uebersetzer nicht zurecht
nmen. Am Weitesten von aller sprachlichen Möglichkeit ist die
lgata abgeirrt: *quoniam Adam exemplum meum ab adoles-
tia mea.* Das Targum verwandelt das hebr. הִקְנַנִי einfach
das chald. אַקְנְיַנִי, ohne dass sich erkennen lässt, in welchem
ne es das Wort verstand. LXX: *ὅτι ἄνθρωπος ἐγέννησέ με ἐκ
τητός μου.* Peschito, die Form הִקְנַנִי von קָנָא ableitend,
וברנשא אטנני מן טליו, *ein Menschenkind hat meinen Eifer
egt von meiner Jugend an.* Menachem ben Saruk, Raschi,
mchi betrachten das Hiph. הִקְנָה als eine denominative Ver-
form von מִקְנֶה *Herde* und übersetzen: *er hat mich zu einem
fseher über die Herde der Schafe und Rinder gemacht;* wie aber
e solche Bedeutung des denominativen הִקְנָה möglich seyn
lte, ist schwer einzusehen. Aben Esra's Erklärung, welche
weder הִקְנָה als Denominativform von מִקְנָה in der Bedeutung
erbung eines Grundstückes (Gen. 49, 32) betrachtet oder zu
הִקְ noch אֲדָמָה ergänzt: *er hat mich zu einem Landbesitzer
macht* (הנחילני אדמה) passt weder in den Zusammenhang,
h ist sie sprachlich möglich. L. de Dieu (*operari me fecit ex
entute*) nimmt קָנָה in der zwar im Aethiopischen, aber nicht
Hebr. nachweisbaren Bedeutung *operari.* Es kann sich eigent-
nur um die Frage handeln, ob הִקְנָה die Bedeutung *verkaufen*
r die Bedeutung *erwerben* habe. Für die erstere Bedeutung,
che Hengstenberg annimmt, scheint der Umstand zu spre-
n, dass sie die normale Causativbedeutung des Kal ist; allein
passt nicht in den Zusammenhang, da der ehemalige Pseudo-
phet den, welcher ihn verkauft hätte, schlechtweg אָדָם *irgend
beliebiger Mensch* nennen würde, von einem irgend beliebigen

Menschen aber nicht abzusehen wäre, welches Recht ihm zugestanden habe, ihn als einen Knaben zum Sclaven zu verkaufen. Wir nehmen daher mit den meisten neueren Auslegern, wie Hitzig, Maurer, Umbreit, Neumann, an, dass הִקְנָה *kaufen, erwerben* bedeute, und zwar entweder indem es geradezu in der Bedeutung des Kal steht[1], vgl. נָחָה und הִנְחָה, נָטָה und הִטָּה, זֶרַע und מַזְרִיעַ, זָכַר und הִזְכִּיר, חָרַשׁ und הֶחֱרִישׁ, oder besser indem es Denominativum von מִקְנֶה oder מִקְנַת כֶּסֶף ist: *servum facere, servo uti;* zu letzterem stimmt auch am Besten der Gebrauch der Präp. מִן in מִנְּעוּרָי. Da nun der ehemalige falsche Prophet in jener Zeit ohne alle äussere Veranlassung Jedermann gleichsam mit der Versicherung entgegenkommen wird, dass er nicht zu den falschen Propheten gehöre, sondern von Jugend auf ein leibeigener Ackerknecht sey, so wird er hiedurch selbst misstrauischen Zweifel an der Wahrheit seiner Aussage hervorrufen; man wird sich ihn näher darauf ansehen und Striemen an ihm wahrnehmen, welche darauf hinzudeuten scheinen, dass er doch auch ein Pseudoprophet gewesen sey. Wird man ihm aber diess vorhalten, so wird er auch hierauf mit einer unwahren Ausflucht zu antworten suchen, um ja nicht zugeben zu müssen, dass auch er sich vordem so schwer an Jehova vergangen habe. Das erste וְאָמַר von V. 6 ist als hypothetischer Vordersatz, das zweite als Nachsatz gemeint, vgl. Ruth 2, 9 וְצָמִת וְהָלַכְתְּ; Gen. 44, 22 וְעָזַב אֶת־אָבִיו וָמֵת; Ges. §. 126 Anm. 1; §. 155, 4a. Subject zu dem ersten וְאָמַר ist derjenige, an welchen eben der falsche Prophet sich mit seiner Erklärung von V. 5 gewendet hatte, nicht der אָדָם von V. 5, für dessen leibeigenen Knecht der Pseudoprophet sich ausgegeben hat (so Neumann). LXX: *καὶ ἐρῶ πρὸς αὐτόν*. Der Sinn der Frage und Antwort von V. 6 wird in sehr verschiedener Weise aufgefasst. Die Einen, wie Hieronymus, Theodorus Mopsv., Cyrillus, Theodoret, Calvin, Flügge,

---

1) Die causative Bedeutung des Hiphil bliebe dabei gewahrt, sobald man dem Hiphil הִקְנָה die Bedeutung *einen Kauf vollziehen, eine Erwerbung herbeiführen* gäbe.

osenmüller, lassen den Fragenden darauf hindeuten, dass er och Wunden oder Narben an sich trage, welche wie Mahle ausehen, die von schweren körperlichen Züchtigungen wegen früherer ersündigungen durch Pseudoprophetie herrühren; der Pseudoprohet soll diess dann auch in seiner Antwort zugeben und reuig estehen, dass diese Züchtigungen von solchen, die es wohl mit im meinten, von seinen Eltern über ihn verhängt worden seyen, im ihn hiedurch von seiner bisherigen Gottlosigkeit zu heilen. llein einmal ist es doch, da der ehemalige Pseudoprophet in . 5 den Verdacht der Pseudoprophetie in aller Weise von sich bzuwälzen sucht, dem Zusammenhang entsprechender, die Antort, welche er in V. 6[b] gibt, als eine Ausflucht anzusehen, durch elche er den dringendsten Verdachtsgründen zu begegnen sucht; nd dann konnte der Fragende doch auch unmöglich von vorneerein voraussetzen, dass die בֵּין יָדֶיךָ sichtbaren Narben Spuren on körperlichen Misshandlungen seyen, da man doch Niemanden ı der Weise züchtigen pflegt, dass er die Spuren der Züchtigng בֵּין יָדָיו an sich trägt. Denn mit den Narben בֵּין יָדָיו önnen nur solche Narben gemeint seyn, welche sich entweder in en inneren Handflächen und deren Fortsetzung an den Armen, der, was wahrscheinlicher ist, solche Narben, welche sich auf er Brust befinden (vgl. בֵּין עֵינֵיכֶם Deut. 11, 18; 6, 8). Weder ie innere Handfläche noch die Brust ist aber eine zur körperchen Züchtigung geeignete Stelle des menschlichen Leibes. Dieser tztere Grund spricht auch gegen die Auffassung von Kimchi, rusius, Hitzig, Maurer, Bunsen, welche die Frage von V. 6a benso wie Hieronymus fassen, die Antwort des Pseudoproheten dann aber richtiger dahin verstehen, dass derselbe die Naren als die Spuren einer sehr strengen Jugenderziehung hinstellen rolle. Wenn dabei Hitzig und Bunsen die מַכּוֹת als die puren des V. 3 ausgesagten דָּקַר ansehen, indem der דָּקוּר nicht eradezu getödtet worden sey, sondern man nur ihn zu tödten etrachtet habe, so übersehen sie, dass in V. 3 von dem Falle geprochen war, dass nach der Geistesausgiessung (12, 10) Jemand och es wagen sollte, als Prophet aufzutreten, hier dagegen, wie

besonders V. 4 deutlich zeigt, von solchen die Rede ist, welche vor jener Geistesausgiessung als Propheten auftraten. Ist nun aber nicht anzunehmen, dass der Fragende die Narben an dem Pseudopropheten für Spuren körperlicher Züchtigung wegen ehemaliger Pseudoprophetie halte, so bleibt nur die andere Annahme übrig[1], dass er sie für Spuren von Selbstverletzungen halte, welche der Gefragte sich früher als Pseudoprophet beigebracht habe, um durch solche Bussübungen die Gottheit sich günstig zu stimmen und zur Verleihung von Orakeln geneigt zu machen, vgl. 1 Kön. 18, 28; Tibullus (*ed.* Lachmann) I. *eleg.* 6 V. 47 *sqq.*:

Ipsa bipenne suos caedit violenta lacertos
Sanguineque effuso spargit inulta deam,
Statque latus praefixa veru, stat saucia pectus,
Et canit eventus, quos dea magna monet

und Dissen z. d. St.; Lactantius, *div. inst.* I, 21. Die Frage von V. 6ᵃ hat sonach die Absicht, den Pseudopropheten daran zu erinnern, dass er doch an einer Stelle seines Leibes Narben an sich trage, welche deutlich wie Spuren von Selbstverwundungen aussehen, dergleichen sich die falschen Propheten bisher vor und bei ihrem Weissagen beizubringen pflegten (so auch Amelius I, 103 ff., Burk, Hengstenberg, Kliefoth, Reinke). Wenn nun aber Hengstenberg (und ihm nach auch Reinke) die Antwort des Pseudopropheten V. 6ᵇ als ein reuiges Zugeständniss dessen ansieht, dass der in V. 6ᵃ gegen ihn geäusserte Verdacht leider begründet sey, dass er wirklich in den Tempeln der falschen Götter in götzendienerischer Weise sich selbst verwundet habe, so gilt auch hiegegen was oben gegen Hieronymus' Auffassung von 6ᵇ geltend gemacht wurde; ferner wäre bei dieser Auffassung

---

1) Die Erklärung von Grotius, welcher den Fragenden die מַכּוֹת als *stigmata inusta manibus, per quae solebant diis gentium se mancipare, inscripto eorum signo, nomine aut numero, Apoc. 13, 16. 17* betrachten lässt und den Sinn der Antwort dahin bestimmt: *haec stigmata non ad deum aliquem pertinent, sed ad honorem domus alicujus potentis, quae me ut clientem suum dilexit et cujus patrocinio me dedi*, bedarf keiner Widerlegung.

das Passivum הֻכֵּיתִי durchaus unpassend und die Rechtfertigung, welche Hengstenberg versucht, indem er sagt, das Passivum sey gewählt, weil der Pseudoprophet nur das Werkzeug, die eigentlichen Urheber der Verwundung die מְאַהֲבָי gewesen seyen, ganz und gar unnatürlich. Zwar macht Hengstenberg für seine Auffassung geltend, dass das Piel מְאַהֵב sonst nur in der Bedeutung *Buhle* (namentlich in götzendienerischer Beziehung) vorkommt; allein es ist nicht abzusehen, wesshalb מְאַהֵב nicht auch den Liebenden im guten Sinne bezeichnen könne, da das Verb. אָהֵב an und für sich nur den Affect der zärtlichen Zuneigung ohne alle Nebenbeziehungen ausdrückt und ebenso von der Liebe der Eltern zu den Kindern, des Freundes zum Freunde, wie von der geschlechtlichen Liebe gebraucht wird, das Piel aber an und für sich nichts weiter als die Intensität des Liebens bezeichnet. Die Antwort in V. 6^b ist, wie bereits oben angedeutet, nur eine Ausflucht; der ehemalige Pseudoprophet sucht der ihn überführenden Frage von V. 6^a dadurch auszuweichen, dass er die Narben an seinen Händen und auf seiner Brust für Spuren der Schläge ausgibt, welche ihm diejenigen, welche ihn zärtlich liebten und darum bestmöglich zu erziehen suchten, in seiner Jugend während seiner Erziehung, so lange er noch im Hause seiner ihn liebenden Eltern oder Verwandten war, gegeben haben. Zwar musste der ehemalige Pseudoprophet sich selbst sagen, dass diese Erklärung seiner Narben nicht leicht Jemand ihm glauben werde, da man Knaben nicht so auf Brust und Hände schlägt, dass Narben davon zurückbleiben; allein er wird lieber auch zu der allerunwahrscheinlichsten Ausrede seine Zuflucht nehmen, als zugeben, vordem ebenfalls zu den Pseudopropheten gehört zu haben[1] — Zu אֲשֶׁר הֻכֵּיתִי ἃς (scl. πληγὰς) ἐπλήγην, vgl. Ges. §. 138, 1. Anm. 1 und 3; §. 143, 1. —

Da sich uns Cap. 9—11 bei der Auslegung als nachexilisch

1) Dass mehrere, namentlich katholische, Ausleger wie Tirinus, Cornelius a Lapide, Ribera, aber auch L. Cappellus V. 6 auf die Kreuzigung des Messias bezogen, hat nur historisches Interesse.

erwiesen hatten, so gingen wir auch bei unserer Auslegung von Cap. 12, 1—13, 6 von der Voraussetzung aus, dass auch dieser Abschnitt nachexilisch seyn werde, und es stiess uns nichts auf, was unter dieser Voraussetzung nicht seine naturgemässe Erklärung gefunden hätte. Lässt sich aber Cap. 12, 1—13, 6 ohne Anwendung exegetischer Gewaltmittel in naturgemässer Weise aus der nachexilischen Zeit erklären, so ist es wenig wahrscheinlich, dass dieser Abschnitt dennoch aus der vorexilischen Zeit zu erklären seyn sollte. Indessen verlegt die neuere Kritik Cap. 12, 1 — 13, 6 gleichwohl in die vorexilische Zeit, und wir haben daher noch kurz die Möglichkeit dieser Zurückdatirung zu untersuchen. Es finden sich in Cap. 12, 1—13, 6 auffallend wenig zeitgeschichtliche Verhältnisse berührt, so dass es schwer hält, aus zeitgeschichtlichen Indicien einen Beweis für die vorexilische oder die nachexilische Abfassung zu führen [1]. Dieses Absehen von den zeitgeschichtlichen Verhältnissen erklärt sich aber leichter, wenn, wie wir annehmen, die Weissagung des Propheten sich auf eine seiner Gegenwart sehr ferne Zukunft, als wenn sie sich, wie die neuere Kritik annimmt, auf die Gegenwart oder die unmittelbar bevorstehende Zukunft bezieht. Ein Ereigniss aber fanden wir deutlich als bereits der Vergangenheit angehörig hervorgehoben, nemlich den Tod des Königs Josia († 609), vgl. 12, 10; hiedurch wird die Annahme Hitzig's ausgeschlossen, dass unser Abschnitt unter der Regierung des Königs Manasse (696—641) verfasst sey. Wir müssen jedenfalls in die Zeit nach Josia herabgehen. Bleek (Stud. und Krit. S. 298; Einl. S. 561) betrachtet die letzten Jahre

2) Bertheau (Jahrbücher für deutsche Theologie IV, 675—678) versetzt zwar Sach. 12—14 in die Jahre der Unruhen vor der Eroberung Jerusalems durch die Chaldäer, nennt aber diese Capitel eine „höchst eigenthümliche Weissagung“ und sagt: „diese Weissagung steht vereinzelt da, es ist immer nur von Juda, nie von dem nördlichen Reiche die Rede; der eigenthümliche Inhalt weiset auf sehr bestimmte geschichtliche Verhältnisse zur Zeit ihrer Abfassung hin, die wir leider nicht genauer nachweisen und erkennen können“. Vgl. auch Eichhorn, Einl. IV, 449 f.

der Regierung Jojakims oder die Regierung Jojachins oder die Regierung Zedekia's als Abfassungszeit; v. Ortenberg (S. 81. 87) die letzten Regierungsjahre Jojakims, etwa das Jahr 600. Bei dieser Annahme ist es aber undenkbar, dass Cap. 12, 1 — 13, 6 wirklich gottgewirkte Prophetie sey, welchen Eindruck diese Weissagung doch offenbar auf ein unbefangenes Gemüth macht. Bereits dem Könige Hiskia war im J. 711 durch Jesaja verkündigt worden, dass Jerusalem von den Babyloniern werde erobert und die königliche Familie nach Babel werde deportirt werden, vgl. Jes. 39, 6, 7. Im J. 621 hatte die Prophetin Hulda dem König Josia gesagt, dass der Herr die Flüche Deut. 28; Lev. 26 an Jerusalem und seinen Einwohnern nunmehr vollziehen wolle und dass nur er zuvor noch in Frieden zu seinen Vätern versammelt werden solle. In der letzten Hälfte der Regierungszeit Josia's hatte Jeremia dem Volke jene erschütternde Busspredigt gehalten, welche bei der offenbaren Unbussfertigkeit immer mehr in eine Verkündigung des Exils überging, Jer. 3 ff. Im vierten Jahre Jojakim's (606) sprach Jeremia im Namen Jehova's das Urtheil, dass das ganze Land Juda's von den Babyloniern werde verheert werden und seine Einwohnerschaft ihnen 70 Jahre werde dienstbar seyn müssen, vgl. Jer. 25. Wenn nun diesen Weissagungen gegenüber in den Jahren 600—587 ein Prophet in Jerusalem auftrat, welcher, wie diess bei unserm Propheten Cap. 12, 1—13, 6 der Fall seyn würde, verkündigte, dass zwar alle Heidenvölker sich wider Jerusalem versammeln würden, aber nur zu ihrem eigenen Untergang, dass sie Jerusalem nicht würden erobern können, sondern vielmehr selbst vor Jerusalem eine furchtbare Niederlage durch den für sein Volk streitenden Jehova erleiden würden, — so verrieth derselbe sich hiedurch selbst als einen jener von Jeremia bekämpften falschen Propheten, welche immerdar sprachen: Friede, Friede! während doch kein Friede ist, vgl. Jer. 6, 13, 14; 8, 10, 11; 14, 13; 23, 16. 17; 28, und wurde binnen weniger Jahre auch von der Geschichte Lügen gestraft, als 587 die Eroberung und Zerstörung Jerusalems und die Deportation des Volkes erfolgte. Die Weissagungen eines solchen Propheten mussten zum

Mindesten in der Zeit des Exils, in welcher das Gegentheil dessen, was sie verkündigt hatten, eingetreten war, in ihrer ganzen Verächtlichkeit und Gottwidrigkeit erkannt und dem entsprechend der Vernichtung und Vergessenheit anheim gegeben werden. Fand sich in der Zeit nach dem Exil gleichwohl noch ein Exemplar jener trügerischen, von der Geschichte als falsch erwiesenen Weissagungen vor, so konnte dasselbe, da die Nichterfüllung so augenscheinlich zu Tage lag, unmöglich in die Sammlung der heiligen Schriften Aufnahme finden (vgl. auch Stähelin, Einl. S. 328). Nur von der Annahme eines nachexilischen Ursprunges aus lässt sich daher die Weissagung Cap. 12, 1—13, 6 als eine wahre und gottgewirkte Weissagung betrachten. Für den nachexilischen Ursprung spricht aber auch das Verhältniss von Cap. 12, 10 zu dem von uns als nachexilisch erkannten Abschnitt Cap. 9—11, insbesondere zu Cap. 11, 13. 14. Nur nachdem jene Weissagung von dem Heilsmittler, mit welchem Jehova sich hinsichtlich des Thuns und des Erleidens identificirte, vorausgegangen war, konnte die Stelle 12, 10 folgen, wo Jehova als mit einem Ungenannten identificirt erscheint; wäre jene Weissagung nicht vorausgegangen, so wäre der Leser auf das Rathen angewiesen, wenn er wissen wollte, wer dieser mit Jehova identische und doch auch wieder von ihm verschiedene Ungenannte sey. Wie schwer es aber wäre, diess zu errathen, springt sofort in die Augen, wenn man die Verschiedenheit der Annahmen derer, welche sich auf's Rathen verlegen, betrachtet: abgesehen von denen, welche Cap. 12, 10 auf den Tod Judas des Makkabäers beziehen wollen (so z. B. Calmet, Jahn), denkt Beckhaus S. 382 nach dem Vorgange Eckermann's an Serubabel oder einen seiner Nachkommen, Hitzig an Jesaia, Bunsen (Gott in der Gesch. I, 451 f.) und v. Ortenberg an den Propheten Uria (Jer. 26, 20 ff.).

Halten wir sonach daran fest, dass Cap. 12, 1—13, 6 nachexilischen Ursprungs sey und den Abschnitt Cap. 9 — 11 bereits voraussetze, so können wir jetzt (gegen Ephräm Syr., Theodorus Mopsv. und die meisten älteren Ausleger, vgl. S. 174 Not. 3) als allgemein zugestanden ansehen, dass Cap. 12, 1—13,

6 sich nicht auf die macedonischen oder makkabäischen Zeiten beziehen könne, diese wenigstens keine Verwirklichung des in 12, 1—13, 6 gezeichneten Bildes waren; selbst Eichorn, Einl. (4. Aufl.) IV, 449 findet in diesem Abschnitt keine Spuren, welche auf die makkabäische oder eine bereits geschichtlich gewordene Zeit mit einiger Sicherheit hinwiesen. Wir werden daher annehmen müssen, dass Cap. 12, 1—13, 6 sich auf eine auch uns noch zukünftige Zeit beziehen und somit noch nicht erfüllt sind. Diese Annahme ist von vorneherein für denjenigen die nächstliegende, welcher sich davon überzeugt hat, dass in Cap. 12, 10 die Weissagung von Cap. 11 vorausgesetzt ist. Cap. 11 hatte mit der Verkündigung geschlossen, dass Israel, weil es den gottgesandten Heilsmittler verwirft, unter die Gewalt eines schlimmen Hirten gerathen werde, endlich aber auch die Züchtigung dieses letzteren eintreten werde. Hier setzt nun die Weissagung von Cap. 12 ein. Wenn Jehova dereinst die Strafe über den schlimmen Hirten, die gottwidrige Weltmacht, herbeiführen wird, dann wird er es fügen, dass diese in ihren Gliedern, den Völkern der Erde, sich zum Kampf wider Jerusalem und das erwählte Volk des alten Bundes versammeln wird; die Völker der Erde werden zum Kampfe wider Jerusalem ausziehen und die heilige Stadt zu belagern anheben, daselbst aber von Jehova geschlagen und ihre bisherige Herrschaft über Israel gebrochen werden. Hiebei ist vorausgesetzt, dass Israel zu jener Zeit im Besitze Jerusalems und des h. Landes seyn werde. Mag Israel jetzt auch in alle Welt zerstreut seyn, es wird dereinst wenigstens in einem Theil seiner Glieder, welche hier als die Träger der Verheissung zu jener Zeit mit dem Namen Juda, dem Namen des mit sonderlicher Verheissung und sonderlicher heilsgeschichtlicher Stellung begabten Stammes, bezeichnet sind, dahin zurückkehren und von dem Lande seiner Väter wiederum Besitz ergreifen. Jene Zeit nun, da Jehova sein Volk vom Stecken des Treibers befreit, wird zugleich die Zeit seyn, da er die bisherige Verstockung Israels aufhebt, ihm die Augen über seine Versündigung an dem getödteten Heilsmittler öffnet und seine Bekehrung herbeiführt. Alsdann wird Israel auch alle die gottverhassten heid-

nischen Greuel, mit denen auch es sich trotz seiner angestrebten und vermeintlich auch inne gehaltenen Treue gegen Jehova (vgl. 12, 5) befleckt hat, aus seiner Mitte wegthun und ein heiliges und frommes Volk werden. Wodurch nun aber Jehova die Bekehrung Israels bewirkt, ob dadurch, dass er es durch die in jener Zeit noch einmal culminirende Bedrängniss von Seiten der Völkerwelt zur Erkenntniss seiner Sünde und zur Busse leitet, oder dadurch, dass er es durch seine Güte, welche sich in der Vernichtung der die h. Stadt belagernden Heere der Völkerwelt kund gibt, zur Busse leitet, oder ob er auf irgend welchem anderen Wege Israels Busse, Bekehrung und Erneuerung herbeiführt, lässt sich aus der vorliegenden Weissagung nicht mit Sicherheit entnehmen; doch dürfte die erste Annahme die wahrscheinlichste seyn.

Cap. 13, 7–14, 21. **Jerusalems Eroberung, Jehova's Machtoffenbarung, der Heiden Bekehrung.**

V. 7—9. Schwert, mache dich auf wider meinen Hirten und wider den Mann, der da mein Genosse ist, Spruch Jehova's der Heerschaaren; schlage den Hirten, dass sich die Schafe zerstreuen, und ich werde meine Hand kehren wider die Geringen. Und es wird geschehen im ganzen Lande, Spruch Jehova's, zwei Theile werden ausgerottet, werden sterben, und das Drittheil wird darinnen übrig bleiben. Und ich werde das Drittheil in's Feuer bringen und sie läutern, wie man das Silber läutert, und werde sie bewähren, wie man das Gold bewährt; es wird meinen Namen anrufen und ich werde es erhören; ich spreche: mein Volk ist es; und es wird sprechen: Jehova ist mein Gott. Das Schwert wird in V. 7 wie eine lebendige, persönliche Macht (Prosopopöie) aufgerufen, aus seiner bisherigen Ruhe sich aufzumachen und sich nach Schwertes Weise zu bethätigen, nemlich zu schlagen. Die Form עוּרִי ist gegen die Regel Milra; vgl. zu גִּילִי 9, 9. Der masculinische Imperat. הַךְ

ist nicht an einen Ungenannten gerichtet, der das Schwert zu führen hätte (Hitzig), sondern bezieht sich noch auf das Femininum חֶרֶב; die Masculinform הַךְ erklärt sich daraus, dass das biblische Hebräische mit den Femininformen bereits sparsam zu werden anfängt, vgl. Ges. §. 147 Anm. 1. Das Schwert nun wird aufgerufen wider Jehova's Hirten. Wenn manche neuere Ausleger wie Hitzig, Ewald, Maurer, v. Ortenberg daraus, dass wider diesen Hirten das Schwert entboten wird, den Schluss ziehen, derselbe müsse Jehova missfällig seyn, an Jehova sich versündigt und hiedurch Jehova's Zorn wider sich rege gemacht haben, so entbehrt dieser Schluss der Nothwendigkeit; Jehova kann auch durch anderweitige Gründe dazu bestimmt werden, seinen Hirten schlagen zu lassen, gleichwie es auch Jes. 53, 10 nicht der Zorn über seinen Knecht ist, der ihn veranlasst, diesen zu zermalmen. Was nun a. u. St. Jehova zur Tödtung des Hirten bewegt, haben wir zunächst aus dem Zusammenhang der vorliegenden Stelle in sich selbst und dann aus dem Zusammenhang der vorliegenden Weissagung mit anderen Weissagungen unseres Buches zu entnehmen. Hiezu wird vorerst erforderlich seyn, zuzusehen, wer der zu schlagende Hirte sey. Durch das Suffixum in רֹעִי, wofür mit Hitzig רֵעִי *mein Freund* zu lesen jedenfalls unnöthig ist, wird der Hirte als ein Jehova angehöriger Hirte bezeichnet. In welcher Weise man sich nun aber nach der Absicht des Propheten dieses Verhältniss der Zugehörigkeit des Hirten zu Jehova zu denken habe, ob zunächst in der Weise, dass Jehova's Wohlgefallen auf ihm ruhe, oder zunächst in der Weise, dass Jehova ihn zum Hirten bestellt hat, kann immer noch als zweifelhaft erscheinen. Ist indess die letztere Auffassung schon von vorneherein die näher liegende, so wird sie vollends ausser Zweifel gestellt durch die zweite, des Parallelismus wegen beigefügte Bezeichnung des Hirten als גֶּבֶר עֲמִיתִי. Mit גֶּבֶר will weder die Menschheit des also Bezeichneten im Gegensatz zur Gottheit des redenden Jehova (so z. B. noch Hengstenberg) noch seine mannhafte Stärke als des Siegers über alle gottwidrigen Mächte (so z. B. Neumann) hervorgehoben seyn, sondern גֶּבֶר steht hier nur in derselben Be-

deutung, wie etwa *ἀνήρ* in *ἀνὴρ ποιμήν*. Das Nomen עָמִית (LXX: *πολίτης*; Targum: שִׁלְטוֹנָא חַבְרֵיהּ דִּכְוָתֵיהּ; Peschito: *vir amicus s. dilectus;* Aquila: *vir contribulis;* Symmachus: *vir populi mei;* Theodotion: *vir proximus ejus;* Hieronymus: *vir cohaerens mihi)* kommt ausser u. St. nur noch (11 mal) im Leviticus vor, und zwar immer in Verbindung mit Suffixen; es leitet sich ab von עָמַה = עָמַם *sich vergesellschaften* und ist Abstractivbildung wie צָפִית *Ausbreitung*, *Decke;* daher bedeutet es eigentlich *Vergesellschaftung*, *Gemeinschaft.* In dieser Abstractivbedeutung findet es sich aber nirgends, sondern nur in der concreten Bedeutung *Genosse*, *Nächster.* In letzterer Bedeutung werden wir es daher auch a. u. St. zu nehmen haben (gegen Rückert, Hitzig, Umbreit, Neumann: *Mann meiner Gemeinschaft);* die Construction ist dann wie in עַם קְרֹבוֹ Ps. 148, 14 (vgl. Delitzsch z. d. St.) d. h. עֲמִיתִי ist zwar Apposition zu גֶּבֶר, letzteres steht aber gleichwohl nach Ew. §. 287ᵃ im Stat. c., vgl. auch לְאִישׁ חֲסִידֶךָ Deut. 33, 8. Wenn nun Jehova einen, der sein Hirte ist, näher bezeichnet als einen Mann, der sein Genosse sey, so kann sich diess, da dem alttestamentlichen Bewusstseyn sowohl die Möglichkeit einer innerlichen Mannigfaltigkeit des einen göttlichen Wesens als die einer Vielheit von Trägern desselben völlig fremd ist, nicht auf eine, wenn auch geheime, Einheit des Wesens mit Jehova (so nach dem Vorgang von älteren, wie Albertus Magnus, Luther, Urbanus Rhegius, Draconites, Cornelius a Lapide, Coccejus, Ch. B. Michaelis, Venema, in neuerer Zeit noch Hengstenberg, Neumann, Reinke, vgl. auch Kliefoth), sondern nur auf die Einheit der Stellung, gleichsam des Amtes und Berufes gegenüber der Herde beziehen. Jehova nennt somit den zu schlagenden Hirten seinen Genossen, weil derselbe gleich ihm, obschon unter ihm, die Herde zu weiden berufen war. Hiedurch ist an und für sich die Möglichkeit noch nicht ausgeschlossen, dass dieser Hirte ein schlechter, Jehova missfälliger, die Herde verderbender Hirte sey oder geworden sey, etwa der 11, 15—17 erwähnte thörichte Hirte (Grotius zu Matth. 26, 31, Umbreit, Ebrard, dessgleichen Ewald, v. Ortenberg, Bun-

sen, welche an den König Pekah denken) oder ein anderweitiger schlimmer König (so z. B. Bertholdt, Bleek, Bertheau; nach Maurer Jojakim, nach Hitzig Manasse). Jene Möglichkeit wird aber sofort schon durch das ausgeschlossen, was als die Folge davon angegeben wird, dass das Schwert den Hirten schlägt. Das ו copulativum in וּתְפוּצֶיןָ drückt nemlich nach dem vorausgehenden Imper. הַךְ die Folge aus, vgl. nachex. Proph. I, 44. Infolge der Tödtung des Hirten sollen sich die von ihm gehüteten Schafe zerstreuen und, wie dann weiter ausgeführt wird, in die tiefste Tiefe des Elendes gerathen. Es ist also mit der Tödtung des Hirten auf das Verderben der Schafe abgesehen: die Schafe sollen fortan dessen entbehren, der sie bisher in ihrer Einheitlichkeit erhalten, behütet und geweidet hat. Wäre nun aber der zu schlagende Hirte ein schlechter, die Herde verwahrlosender Hirte, so wäre ja dessen Beseitigung für die Herde kein Uebel, sondern vielmehr „eine Gnadenerweisung Gottes, eine Erlösung der Herde" (v. Hofmann); insbesondere wäre diess der Fall, wenn der Hirte, gegen den nach u. St. das Schwert sich kehren soll, der 11, 15—17 geweissagte schlimme Hirte wäre, denn schlimmer, als es die Schafe nach 11, 16 unter diesem Hirten hatten, können sie es überhaupt nicht haben [1]. Aber wäre es nicht möglich anzu-

---

1) Diess ist zugleich das entscheidendste, aber auch nach unserem Dafürhalten völlig entscheidende Argument, welches denen entgegenzuhalten ist, welche wie Ewald, v. Ortenberg, Bunsen, Kahnis nicht blos annehmen, dass unter רֹעִי und גֶּבֶר עֲמִיתִי der 11, 15--17 erwähnte thörichte Hirte gemeint sey, sondern auch dass 13, 7—9 ursprünglich unmittelbar auf 11, 17 gefolgt und nur durch ein Versehen an seinen jetzigen Ort gekommen sey. Die Tödtung eines Hirten von der Art, wie der 11, 16 beschriebene ist, kann von der in seiner Gewalt befindlichen Herde nur als eine Wohlthat empfunden werden, keinesfalls aber ihr Loos noch verschlimmern. Und wodurch sollte Jemand veranlasst worden seyn, die vorliegende Weissagung, wenn sie eigentlich zu 11, 17 gehört, gerade hierher zu versetzen? Zwischen 13, 7—9 und den ersten Versen von Cap. 14 besteht doch offenbar nicht, wie v. Ortenberg

nehmen, dass das ו in וּתְפוּצֶין nicht die Folge, sondern die einfache Verbindung zweier gleichartiger Geschehnisse ausdrückte, und dass mithin der zu schlagende Hirte und die zu zerstreuende Herde sich beide gleicher Weise an Jehova versündigt hätten und darum gleicher Weise von dem Verderben getroffen werden sollen? Wir müssen es verneinen. Denn wenn auch mit רֹעִי und גֶּבֶר עֲמִיתִי zunächst nur diess ausgesagt ist, dass der also Benannte von Jehova zum Hirten bestellt und damit Jehova's Genosse wurde, so ist diese Benennung doch immerhin ein Ehrentitel, und zwar der höchste Ehrentitel, der einem Könige Israels beigelegt werden konnte; zu dieser ehrenvollen, auszeichnenden Benennung des Königs von Israel wäre aber a. u. St. ganz und gar keine Veranlassung gewesen, wenn das Wort Jehova's von einem schlimmen, Jehova missfälligen, Israel verführenden und verderbenden König gemeint wäre; statt der ehrenden Bezeichnung des Königs müssten wir in solchem Falle entweder eine indifferente (הָרֹעֶה) oder eine missbilligende (הָרֹעֶה הָאֱלִיל) Bezeichnung erwarten. Muss aber sonach unter dem Hirten Jehova's ein guter Hirte verstanden und die Zerstreuung der Schafe als Folge der Hinwegnahme dieses guten Hirten gefasst werden, so tritt nun die Frage an uns heran, wer denn dieser gute Hirte Jehova's sey. Aus dem Zusammenhang unserer Stelle können wir die Antwort hierauf nicht entnehmen, da von ihm selbst nicht weiter die Rede ist, sondern nur von den Folgen, welche seine Tödtung für die Herde hat. Sollen wir nun nicht auf das blose Rathen angewiesen seyn, mit dem es z. B. diejenigen versuchen, welche an die treuen Hirten und Lehrer überhaupt, deren vollkommner Repräsentant Christus sey (Calvin, Drusius; vgl. auch die LXX Vatic.: *ῥομφαία ἐξεγέρθητι ἐπὶ τοὺς ποιμένας μου καὶ ἐπὶ ἄνδρα πολίτην μου . . . πατάξατε τοὺς ποιμένας*), oder an irgend einen treuen Führer des Volkes, etwa Judas Makkabäus (so z. B. Grotius z. u. St., Bauer, Jahn, Eichhorn),

---

annimmt, eine solche „auf den ersten Blick sich darbietende Aehnlichkeit", dass diese die Veranlassung dazu geworden seyn könnte.

oder den Hohepriester Onias (Ephräm Syr.) denken, oder welche, wie Abrabanel, sogar die Wahl lassen, ob man darunter die Propheten der Heiden, welche Hirten zu seyn sich anmaassen, oder Muhammed und Jesus, oder den Messias Sohn Joseph's verstehen wolle, so müssen wir annehmen, dass von diesem Hirten Jehova's schon anderweitig in dem vorliegenden Weissagungsbuche die Rede gewesen sey und derselbe hier als bereits bekannt vorausgesetzt werde; in diesem Falle aber kann Niemand anders gemeint seyn, als der 11, 4 ff, erwähnte gute Hirte, der Heilsmittler oder Messias (so fast alle christlichen Ausleger von den ältesten Zeiten an z. B. Justinus Martyr, Cyrillus, Hieronymus, Theodoret, Albertus Magnus, Luther, Draconites, Marckius, Coccejus, Ch. B. und J. D. Michaelis, Hezel, Dathe, Venema, Burger, Hengstenberg, v. Hofmann, Neumann, Kliefoth). Nunmehr sind wir in der Lage, Antwort geben zu können auf die Frage, was Jehova bestimme, den Hirten zu schlagen. Ist unter dem zu schlagenden Hirten der Messias zu verstehen, so kann von keiner Verschuldung die Rede seyn, durch welche der Messias sich das Geschlagenwerden als eine Strafe zugezogen hätte; vielmehr haben wir hier einen der zahlreichen Fälle, wo die Schrift eine That der Menschen, auch wenn sie gottlos ist, um desswillen, weil Gott sie nicht blos zulässt, sondern sie auch in seinen Rath und Vorsehung aufgenommen hat und dieselbe hiedurch zur Herbeiführung des Guten nothwendig geworden ist (vgl. Gen. 45, 5; 50, 20), als unter Gottes Bewirkung geschehend darstellt, vgl. Ex. 3, 19 mit Ex. 4, 21; oder Act. 2, 22. 23; Luc. 22, 22 mit 2 Kor. 5, 21; desgleichen Röm. 11, 11. 12. Israel verwirft den Heilsmittler 11, 12, ja es tödtet ihn 12, 10; aber so sehr sich Israel auch hiedurch versündigt, so ist doch auch diess in Jehova's Rath aufgenommen: Jehova führt insoferne selbst die Tödtung des Heilsmittlers herbei, damit er durch seinen Tod Israels und aller Welt Heil und Versöhnung bewirke, vgl. Jes. 53, 5. 10. Darum kann er a. u. St. selbst das Schwert aufrufen wider seinen Hirten [1]. Die Tödtung

1) Dass das aufgerufene Schwert, indem es den Hirten schlägt, ihn

des Heilsmittlers kommt aber hier nicht insoferne in Betracht, als auch durch sie Israels und der Welt Heil bewirkt wird, sondern insoferne, als seine Tödtung zunächst ein Unglück für Israel, und zwar, wie wir auf Grund von 11, 8. 12 und 12, 10 sagen dürfen, ein von Israel selbst verschuldetes Unglück, eine Strafe für Israel ist; denn infolge der Tödtung des Hirten sollen sich ja die Schafe hirtenlos und schutzlos zu ihrem Verderben zerstreuen. Ist nun der hier gemeinte Hirte identisch mit dem 11, 4 ff. gemeinten, so müssen auch die hier gemeinten Schafe identisch seyn mit der dort von diesem Hirten geweideten Herde; unter הַצֹּאן hat man daher weder die Menschheit überhaupt und Israel insonderheit (v. Hofmann, Schrftb. II, 2 S. 616, Ebrard) noch die zur Zeit

---

tödten soll, ist unter allen Auslegern ausgemacht; und dessgleichen stimmen alle Ausleger, welche unter dem Hirten den Heilsmittler oder Messias verstehen, darin überein, dass die vorliegende Stelle auf den Tod des Messias zu beziehen sey. Nur Kliefoth erklärt unsere Stelle auf Grund der von ihm gründlich missverstandenen Stellen Dan. 9, 26; Luc. 17, 25; 2 Thess. 2, 7 dahin, dass hier „nicht der Tod Christi" gemeint sey, „sondern jenes durch den grossen Abfall der letzten Zeit zu erwartende Leiden Christi durch allgemeine Verwerfung, jenes Hinausstellen Christi aus der geschichtlichen Mitte durch Taubheit gegen sein Wort und durch Verdrängung seiner Kirche vom geschichtlichen Leben und von der Wirkung auf dasselbe durch Versagung der Annahme seines Wortes" (S. 247); und zum Beweise dafür, dass unter dem Schlagen des Hirten das Leiden zu verstehen sey, welches Christo am Ende der Zeiten durch den allgemeinen Abfall widerfahren wird, beruft er sich darauf, dass durch das הִךְ V. 7 wohl gesagt werde, der Hirte solle von dem Schwert geschlagen, getroffen werden, nicht aber sey gesagt, es solle ihn todtschlagen. Es würde zu weit führen, wollte hier eine eingehende Widerlegung versucht und zu dem Ende eine Erklärung von Dan. 9, 26; Luc. 17, 25; 2 Thess. 2, 7 gegeben werden; wir glauben, dass unsere Erklärung von 13, 7—9 in ihrem Zusammenhang bereits eine hinreichende Widerlegung sey, und begnügen uns daher damit, die Ansicht Kliefoth's mit seinen eigenen Worten angeführt und unseren Dissensus ausdrücklich constatirt zu haben.

des Endes über die ganze Erde ausgebreitete, aus Gläubigen und Ungläubigen bestehende christliche Kirche (Kliefoth S. 248—250) noch die wahrhaft Gläubigen und insonderheit die Apostel (Irenäus, Ambrosius, Hieronymus, Theodoret, Draconites, L. Osiander, Cornelius a Lapide, Coccejus und die meisten Aelteren), sondern das Bundesvolk Israel (Hengstenberg, v. Hofmann, Weiss. II, 137; Schmieder, Schlier und, freilich bei ganz anderer zeitgeschichtlicher Auffassung des Inhaltes von 13, 7—9, die Anhänger der sogenannten neueren Kritik) zu verstehen. Dadurch, dass der gottgesetzte gute Hirte von Israel hinweggenommen wird, soll Israel zu einer hirtenlos sich zerstreuenden Herde werden d. h. es soll in Israel der Zustand eintreten, dass, weil nunmehr die einheitliche Leitung auf dem rechten Wege aufhört, forthin ein jeder seine eigenen in der Blindheit des Herzens gewählten und darum in das Verderben führenden Wege gehen wird. Diess wird aber nur erst der Anfang des Verderbens für Israel seyn. Denn wenn infolge der Tödtung und Hinwegnahme des guten Hirten jener Zustand in Israel eingetreten seyn wird, dann wird Jehova erst das volle Maass des Unheils über Israel herbeiführen und seine Hand ausrecken zur Züchtigung Israels als der Schafe, die, weil sie unter allen Schafen die geringsten und elendesten sind, am Meisten Ursache gehabt hätten, sich ihres guten Hirten zu freuen und ihm durch Gehorsam zu danken. Doch diese Auffassung der Worte וַהֲשִׁבֹתִי יָדִי עַל־ הַצֹּעֲרִים bedarf einer näheren Begründung um so mehr, als fast alle Ausleger — das Targum, Drusius, Tirinus, Neumann theilweise ausgenommen — in diesen Worten den entgegengesetzten Sinn finden und dieselben dahin verstehen, dass Jehova den Armen und Geringen des Volkes seine Hand huldvoll und segnend zuneige. Die Grundbedeutung des Ausdrucks הֵשִׁיב יָד עַל kann jedenfalls nicht seyn *die Hand hinwenden auf Jemanden* (so z. B. Fürst, Handwbch), denn שׁוּב drückt nie die blose Hinkehr, sondern stets die Umkehr, die Umwendung aus, es „schliesst immer (auch Ps. 9, 18; Hiob 1, 21; 30, 23) ein *wieder* ein und hält's unerbittlich fest“ (Hupfeld zu Ps. 9, 18

und in seinen *Quaestiones in Jobeidos locos vexatos* zu 1, 21)[1]. Daher kann הֵשִׁיב יָד nur heissen *die Hand in ihre frühere Lage zurückbringen*. An und für sich wäre es nun nicht unmöglich, dass der fragliche Ausdruck in Verbindung mit der Präp. עַל bedeutete *die Hand, welche man von etwas weggezogen hatte, wieder darauf hinwenden* (vgl. Ex. 4, 6. 7), was dann unter Umständen so viel seyn könnte, als die eine Zeit lang abgezogene Segenshand wieder auf Einen hinkehren. Allein dieser Bedeutung widerspricht der durchgängige Sprachgebrauch, nach welchem הֵשִׁיב יָד עַל immer in feindseligem Sinne steht und bedeutet *Jemanden einen Schlag versetzen*, vgl. Ps. 81, 15; Jer. 6, 9; Ez. 38, 12; Am. 1, 8 und dessgleichen Jes. 1, 25. Da nun aber in den angeführten Stellen nicht von einem wiederholten, zweitmaligen Schlagen, sondern nur von einem Schlagen überhaupt die Rede ist, so kann die Grundbedeutung von הֵשִׁיב יָד עַל auch nicht seyn *wiederholt die Hand auf Jemanden richten*. Die Grundbedeutung des fraglichen Ausdrucks ist noch ersichtlich aus der Bedeutung des Ausdrucks הֵשִׁיב יָד ohne folgende Präposition. Dieser bedeutet nemlich fast durchweg *die Hand*, welche zu irgend welchem Zwecke ausgereckt war, *an den Körper zurückziehen*, vgl. Gen. 38, 29; Jos. 8, 26; 1 Kön. 13, 4; Jes. 14, 27; 43, 13; Ez. 20, 22; Ps. 74, 11; Thren. 2, 3, ferner Ez. 18, 8. 17; Thren. 2, 8; 1 Sam. 14, 27; Prov. 19, 24; 26, 15. Darnach bedeutet הֵשִׁיב יָד עַל *die ausgereckte Hand in der Weise an sich zurückziehen, dass dieselbe auf Jemanden oder wider Jemanden herabfällt*; diess aber ist die Handbewegung dessen, welcher einen Andern schlägt; daher הֵשִׁיב יָד עַל geradezu *Jemanden schlagen, züchtigen*, vgl. auch 1 Sam. 14, 27. Diese vom Sprachgebrauch allein bezeugte Bedeutung wird daher der Ausdruck auch a. u. St. haben, und

1) Die einzige Redensart, auf die man sich mit einigem Schein zur Begründung berufen kann, um dem Hiph. הֵשִׁיב die Bedeutung *hinwenden* zuzuschreiben, ist הֵשִׁיב פָּנִים in der Bedeutung *das Angesicht zuwenden, gnädig seyn*; wo aber diese Redensart in diesem Sinne gebraucht wird, ist immer vorausgesetzt, dass das Angesicht zuvor in Unwillen und Zorn abgewandt gewesen sey.

es kann sich nur noch darum handeln, wer mit הַצֹּעֲרִים gemeint ist. Die Formen צֹעֵר, צֹעֲרִים kommen zwar nicht weiter vor, sind aber offenbar gleichbedeutend mit צָעִיר, צְעִירִים. Wenn die LXX Alex. dafür übersetzt τοὺς ποιμένας, so kommt diess, wie bereits L. Cappellus, Cornelius a Lapide urtheilen, daher, dass entweder in ihrem hebr. Texte הצערים in הרעים verschrieben war oder sie doch wenigstens irriger Weise letzteres statt ersterem lasen; durch die Verbindung der in LXX Vat. sich findenden Lesart τοὺς μικροὺς mit der Lesart von LXX Alex. entstand die Lesart τοὺς μικροὺς ποιμένας, welche sich ebenfalls in Handschriften und bei Kirchenvätern (Theodorus, Theodoret) findet. Da wir uns nun davon überzeugten, dass הֵשִׁיב יָד עַל in feindlichem Sinne zu nehmen sey, so können wir unter הַצֹּעֲרִים nicht mehr einen Theil von הַצֹּאן verstehen, weder die treuen oder die gedemüthigten, einer Besserung fähigen, nach des Herrn Hülfe verlangenden Glieder der Herde (L. Cappellus, Marckius, Hitzig, Ewald, Maurer, Umbreit, v. Hofmann, Ebrard, Kliefoth, Reinke); noch die geringen Schafe im Gegensatz zu den vornehmen (Drusius); denn warum sollten, wenn die Herde um ihrer Versündigung willen mit Hirtenlosigkeit gestraft wird, insbesondere gerade die frommen oder die geringen Glieder der Herde von Jehova's strafender Hand betroffen werden, oder wesshalb wäre ausdrücklich hervorgehoben, dass auch wider sie — in diesem Falle wäre übrigens die Einschiebung von גַּם unerlässlich gewesen — wie gegen die übrigen Glieder der Herde Jehova's Zorneshand sich wenden werde? Vielmehr sind mit הַצֹּעֲרִים dieselben gemeint, welche unmittelbar zuvor הַצֹּאן genannt waren (so z. B. Hieronymus, Oecolampad, Vatablus, Tremellius, Piscator, Burk, Hengstenberg, Neumann), mithin, wenn unsere Auffassung von הַצֹּאן die richtige ist, Israel. Die bis dahin von dem zu tödtenden guten Hirten geweideten Schafe, gegen welche Jehova nunmehr seine Hand kehrt, heissen die kleinen d. i. die geringen und schwachen, weil es ausser ihnen noch andere Schafe gibt, welche ihnen an Macht und Ansehen auf Erden weit voranstehen (vgl. Jer. 49, 20; 50, 45)

und deren Uebermacht sie sofort preis gegeben sind, wenn sie der Hut eines gottgegebenen guten Hirten entbehren müssen, vgl. 11, 4. 5. 7. 10. 11. Ueber diese Geringsten unter den Schafen wird Jehova's Zorneshand, nachdem unter ihnen infolge der Tödtung ihres von Gott gesetzten guten Hirten die Zerstreuung einzutreten begonnen hat, schwere Gerichte herbeiführen. Wie furchtbar diese Gerichte seyn werden, besagt V. 8. In dem ganzen Lande wird das Verhältniss obwalten, dass zwei Drittel seiner Bewohner daraus ausgerottet werden, und zwar durch den Tod ausgerottet werden (יִגְוָעוּ) und nur ein Drittel darinnen übrig bleiben wird, vgl. Ez. 5, 2. 12. Da wir unter הַצֹּאן und הַצֹּעֲרִים das Volk Israel verstehen zu müssen glaubten, so können wir כָּל־הָאָרֶץ nun nicht mehr von der ganzen Erde (so z. B. **Marckius**, **Burk**, v. **Hofmann**, **Neumann**, **Kliefoth**), sondern nur von dem ganzen Lande Israels, dem heiligen Lande deuten (so z. B. Ch. B. **Michaelis**, **Hengstenberg**, **Ewald**, **Schmieder**, **Bunsen**); vgl. auch 14, 8—10 und die Bedeutung, in welcher כָּל־הָאָרֶץ dort gebraucht ist. Nicht blos in einzelnen Theilen des Landes, etwa blos der Hauptstadt, sondern in allen Theilen des Landes wird das Verhältniss derer, die ausgerottet werden, zu denen, die übrig bleiben, zwei Drittel betragen. Der Ausdruck פִּי שְׁנַיִם bedeutet eigentlich *Mund* d. i. *Mundvoll*, *Antheil Zweier*, was s. v. ist als zwiefacher Antheil, vgl. Deut. 21, 17; 2 Kön. 2, 9. Dass der zwiefache Antheil gerade zwei Drittel beträgt, geht daraus hervor, dass der nach Abzug jenes zwiefachen Antheils noch übrig bleibende Rest ein Drittel (הַשְּׁלִישִׁית) ist. Zu יִכָּרְתוּ tritt die Apposition יִגְוָעוּ hinzu, um die mit יִכָּרְתוּ ausgedrückte Vorstellung dahin zu präcisiren, dass damit nicht etwa blos eine Ausrottung oder Wegführung aus dem Lande (vgl. 14, 2), sondern eine Ausrottung aus dem Leben, ein Tödten gemeint sey. Wenn nun aber Jehova ein Drittel der Bewohnerschaft des h. Landes die in V. 7. 8 gedrohten Strafgerichte überdauern lässt, so geschieht diess nicht darum, weil dieses Drittel Jehova's heiligem Willen entspräche, sondern nur aus Gnaden, um den Samen der Verheissung nicht völlig zu Grunde gehen

zu lassen. Denn bevor das übrig bleibende Drittel in gottwohlgefälliger Reinheit und Lauterkeit strahlt, muss es nach V. 9[a] erst noch einen schweren und schmerzlichen Läuterungsprozess durchmachen. Wie man Silber und Gold in das Feuer des Schmelzofens werfen muss, um es von allen unedlen Bestandtheilen zu scheiden, so wird Jehova jenes Drittel in das Feuer der Trübsale bringen, um es von allem Sündigen und Gottwidrigen zu reinigen, vgl. Jes. 1, 25; 48, 10; Jer. 9, 6; Mal. 3, 3; Ps. 66, 10; Prov. 17, 3. צָרַף bezeichnet eigentlich das Flüssigmachen und Schmelzen der Metalle, spec. zum Zwecke der Reinigung von den Schlacken; בָּחַן dagegen drückt das Untersuchen aus, spec. das durch Schmelzen geschehende Untersuchen der Metalle zum Behuf der Ermittelung, ob ihnen noch unedle Substanzen beigemischt sind. Welches nun das Resultat dieses Läuterungsprocesses seyn wird, sagt V. 9[b]: es wird alsdann zwischen Israel und Jehova ein Verhältniss gegenseitiger Anerkennung statthaben; Israel wird Jehova als seinen alleinigen Gott anerkennen und anrufen, und Jehova wird Israel als sein ihm anhangendes Volk anerkennen und demgemäss auf sein Rufen antworten (Hos. 2, 25; Sach. 8, 8; Jer. 24, 7; 30, 22; 31, 33; 32, 38); Israel wird somit zum frommen, gottgeliebten Volke Jehova's geworden seyn. Durch das singularische und masculinische הוּא wird die Vielheit der das dritte, allein übrig bleibende Drittel ausmachenden und im Feuer der Trübsal gereinigten Individuen zu einer Einheit zusammengefasst oder als eine Einheit bezeichnet; als diese Einheit will nun aber nicht הַשְּׁלִישִׁית, in welchem Falle הִיא statt הוּא stehen müsste, sondern Israel gedacht seyn, als welches zu jener Zeit nur noch aus den nach V. 9[a] gereinigten Gliedern des dritten Dritttheils bestehen wird. In der Redensart קָרָא בְּשֵׁם ה׳, welche überall nur von der Bethätigung wahrer Gottesfurcht gebraucht wird und daher überall nur Fromme zum Subjecte hat, steht die Präp. בְּ als sogenanntes בְּ instrum., daher eigentlich: *rufen vermittelst des Namens Jehova's* d. i. dadurch ein lautes Rufen zu Wege bringen, dass man den Namen Jehova's ausspricht, vgl. פָּעַר בְּפֶה Hiob 16, 10; הִזְכִּיר בְּ Ps. 20, 8 und sonst. Welcher Art nun dieses

Rufen sey, ob ein Anrufen (1 Kön. 18, 24) oder ein Rühmen (Ps. 105, 1) oder ein Verkündigen (Gen. 4, 26), muss überall erst aus dem Zusammenhang erhellen; a. u. St. ist, wie aus dem entsprechenden אֶעֱנֶה erhellt, offenbar ein Anrufen gemeint.

War unsere obige Deutung von dem zu schlagenden Hirten und der zu zerstreuenden Herde richtig, so wird sich uns nun das Verständniss von dem Verhältniss der vorliegenden Weissagung 13, 7—9 zur Erfüllungsgeschichte von selbst ergeben. Der Hirte wurde geschlagen, als Jesus getödtet wurde; die Herde wurde zerstreut, als Israel des guten Hirten zu entbehren anfing und infolge dessen nun ein jeder in Israel seine eigenen Wege ging und die bisherige Einheit Israels sich in eine Vielheit von Partheiungen zersetzte. Das in V. 8 geweissagte Strafgericht trat ein, als im jüdischen Kriege unter Titus allein bei der Belagerung Jerusalems 1,100 000 Juden umkamen und bald darauf bei der Unterdrückung des Aufstandes Bar Kochba's allein in Palästina ungefähr 600 000 Juden ihren Tod fanden und ganz Judäa zur Wüste wurde. Es war ein sehr kleiner Rest von Juden, welcher die Strafgerichte im heiligen Lande überlebte; und in welchem Maasse auch dieser kleine Rest bis zum heutigen Tage zu seiner Läuterung im Schmelzofen der Trübsale sitzt, zeigt die Geschichte der jüdischen Bevölkerung Palästina's bis auf unsere Zeit, in welcher deren Gesammtzahl nicht mehr 100 000 Seelen beträgt. Diese Trübsale werden nach V. 9 nicht eher aufhören, als bis Israel sich von ganzem Herzen zu Jehova, seinem Gotte, bekehrt haben und ein in Glaube und Liebe, Treue und Gehorsam ihm dienendes Volk geworden seyn wird. Diess wird aber nach 12, 1—13, 6 nicht früher geschehen, als bis es noch einmal nach 12, 1—9 ein hohes Maass der Trübsal und darin Jehova's wunderbare Hülfe erfahren haben wird. Die 12, 1—9 geschilderte Bedrängniss wird den Höhepunkt der Trübsalshitze bilden, welche Israel im h. Lande erdulden muss, um ein geläutertes und von Grund des Herzens zu Jehova bekehrtes Volk Jehova's zu werden. Aus dem Dargelegten ergiebt sich, dass 13, 7—9 die Weissagungen von 11, 1—13, 6 wiederholt und in ein kurzes Bild zusammenfasst. Zu

welchem Zwecke geschieht diese Wiederholung und Zusammenfassung? Sie kann jedenfalls nicht als ein Abschluss der Weissagungen 11, 1—13, 6 gemeint seyn, da nach der deutlich erkennbaren Anlage des Weissagungsbuches Cap. 9—14 die in 11, 1—13, 6 enthaltenen Weissagungen nicht eine eigene Weissagungsgruppe ausmachen, sondern vielmehr zwei verschiedenen Weissagungsgruppen angehören, nemlich Cap. 11 der Weissagungsgruppe Cap. 9—11, dagegen Cap. 12, 1—13, 6 der Weissagungsgruppe Cap. 12—14; vgl. besonders die neue Ueberschrift Cap. 12, 1. Es ist daher jene Wiederholung und Zusammenfassung nur dann begreiflich, wenn sie als Einleitung einer eigenen, neuen Weissagung, welche unmittelbar darauf in Cap. 14 folgt, dienen soll. In diesem Falle wird aber der Inhalt von Cap. 14 sich nicht blos äusserlich, sondern auch innerlich an 13, 7—9 anschliessen und eine Darstellung dessen seyn, was auf die 13, 7—9 ausgesagten Ereignisse folgt. Ist nun aber in der Zusammenfassung von 13, 7—9 auch dasjenige mitinbegriffen, was 12, 1—13, 6 geweissagt war, so ergiebt sich hieraus, dass die in Cap. 14 geschilderten Ereignisse verschieden seyn müssen von den Cap. 12, 1—9 geschilderten, eine Schlussfolgerung, deren Richtigkeit sich uns bei der Betrachtung der Einzelheiten von Cap. 14 bewähren wird.

Bevor wir nun aber zur Auslegung von Cap. 14 übergehen, haben wir auf die Verwendung von 13, 7 in den Evangelien noch einen Blick zu werfen. Als Jesus nach dem letzten Abendmahle seinen Gang nach Gethsemane antrat, sagte er zu seinen Jüngern: *πάντες ὑμεῖς σκανδαλισθήσεσθε ἐν ἐμοὶ ἐν τῇ νυκτὶ ταύτῃ· γέγραπται γὰρ Πατάξω τὸν ποιμένα καὶ διασκορπισθήσονται τὰ πρόβατα τῆς ποίμνης* (Matth. 26, 31; Marc. 14, 27). Mit *γέγραπται γάρ* wird hier offenbar Sach. 13, 7 citirt; die Anführung dieser Stelle ist aber sowohl bei Matthäus als bei Marcus eine freie, weder an den hebr. Grundtext noch an die LXX sich genau anschliessende, indem bei beiden Evangelisten der Imperativus in das Futurum *πατάξω* umgewandelt ist; indess ist zwischen der Anführung bei Matthäus und den LXX Alex. (in geringerem Maasse auch zwischen der Anführung bei Marcus und den LXX Alex.)

ein Abhängigkeitsverhältniss nicht zu verkennen [1]. Jesus sagt seinen Jüngern vorher, dass sie in dieser Nacht an ihm als dem gottgesandten guten Hirten und vollkommenen Heilsmittler Anstoss nehmen werden, ihr Glaube an ihn werde wankend werden. Diese seine Vorhersagung begründet der Herr durch die Berufung auf Sach. 13, 7 nun nicht in dem Sinne, dass er Sach. 13, 7 als eine Art Sprüchwort gebrauchte, welches besagt, dass, wenn der Hirte getödtet wird, die Herde sich zu zerstreuen pflege (so Grotius, Ebrard), sondern in dem Sinne, dass Sach. 13, 7 ein Weissagungswort Gottes sey, das als solches an ihm und der von ihm geweideten Herde erfüllt werden müsse. Gewöhnlich fasst man diess nun, zum Theil irregeleitet durch die nur entfernt hierher gehörige Stelle Joh. 16, 32, so auf, als beziehe der Herr *τὰ πρόβατα τῆς ποίμνης* auf die Jünger und als wolle er durch *σκανδαλισθήσεσθε* dasselbe bezeichnen, was in dem citirten Schriftwort durch *διασκορπισθήσονται* ausgedrückt ist (so die älteren Ausleger; vgl. auch Hengstenberg, Schmieder, v. Hofmann Weiss. II, 138, Neumann). Allein mit *διασκορπισθήσονται* kann nur gesagt seyn, dass die Schafe der Herde durch die Tödtung ihres Hirten des einheitlichen leitenden Mittelpunktes beraubt werden und infolgedess sich hirtenlos zerstreuen, ein jedes seine eigenen Wege wandelnd; durch *σκανδαλισθήσεσθε* dagegen ist gesagt, dass die Jünger irre werden in dem Glauben, dass Jesus der gottgesandte Hirte und Heilsmittler sey; durch *σκανδαλισθήσεσθε* wird somit eine ethische Verirrung, durch *διασκορπισθήσονται* das Erleiden eines Uebels ausgedrückt; beide Wörter haben hienach einen ganz verschiedenen Sinn. Nicht darum führt daher der Herr das Schriftwort Sach. 13, 7 zur Begründung seiner Vorhersagung an, weil dasselbe bereits geweissagt hätte, wie die Jün-

1) LXX Alex: *πάταξον τὸν ποιμένα καὶ διασκορπισθήσονται τὰ πρόβατα τῆς ποίμνης*; dagegen LXX Vat. und Sinait.: *πατάξατε τοὺς ποιμένας καὶ ἐκσπάσατε τὰ πρόβατα.* — Vgl. zu dieser ganzen Stelle Anger, *ratio, qua loci vet. Test. in evangelio Matthaei laudantur etc.* I, 36 *sqq.*

ger sich in dieser Nacht benehmen werden, sondern darum, weil dasselbe weissagt, was dem Herrn in dieser Nacht widerfahren wird — ein Widerfahrniss, so recht geeignet, dem schwachen Glauben zum Anstoss zu gereichen. Die Jünger werden in dieser Nacht an Jesu irre werden; denn die Schrift, die da nicht gebrochen werden kann, sondern erfüllt werden muss, sagt, dass Gott den guten Hirten schlagen werde und die bisher von ihm geweideten Schafe des Hauses Israel, fortan seiner Leitung und Hut entbehrend, hirtenlos sich werden zerstreuen und ihre eigenen Wege gehen müssen. Diese Thatsache ist den Vorstellungen, welche die Jünger von dem gottgesetzten Hirten hegen, so sehr widersprechend, dass darob ihr Glaube an Jesum als den gottgesetzten Hirten wird wankend werden. Sofort aber fügt Jesus zur Stärkung und zum Trost seiner Jünger in Matth. 26, 32; Marc. 14, 28 die Versicherung hinzu, dass er, wenn er auch werde geschlagen und seiner Herde werde entzogen werden, doch wenigstens seinen Jüngern bald werde zurückgegeben werden und dass er sein Hirtenamt an ihnen wieder aufnehmen werde: wenn er auferweckt seyn wird, dann wird er wieder, wie früher, vor ihnen herziehen nach Galiläa.

Cap. 14.

V. 1. 2. Siehe ein Tag kommt für Jehova, und es wird deine Beute in deiner Mitte getheilt. Ich sammle nemlich alle Heiden gegen Jerusalem zum Kampf, und die Stadt wird eingenommen und die Häuser werden geplündert und die Weiber werden geschändet, und die Hälfte der Stadt wird ausziehen in die Gefangenschaft, aber der Rest des Volkes wird nicht ausgerottet werden aus der Stadt. Das vorliegende Schlusscapitel unseres Weissagungsbuches schildert uns in sechs Absätzen zuerst Jerusalems Bedrängniss und Eroberung (V. 1. 2), Jehova's Hülfe und seines Volkes Rettung (V. 3—5) und den nunmehr eintretenden Zustand des Heiles, Segens und Friedens für das Volk Gottes (V. 6—11); hierauf das Gericht über das gegen Jerusalem aus-

gezogene Völkerherr (V. 12—15) und die Bekehrung der Heiden zum Dienste Jehova's (V. 16—19); endlich den zu jener Zeit obwaltenden Zustand allgemeiner Heiligkeit (V. 20. 21). Steht nun nach unserer Annahme S. 245 dieses Schlusscapitel in innerem Zusammenhang mit 13, 7—9, so kann das in Cap. 14 Geweissagte erst eintreten, nachdem Israel sich zu Jehova bekehrt haben wird. Cap. 13, 9[b] hatte verheissen, dass Jehova Israels Rufen erhören und sich zu Israel als seinem Volke bekennen werde. Diese Verheissung wird sich in besonders augenfälliger Weise verwirklichen, wenn die letzte und grösste Noth über Jerusalem hereingebrochen seyn wird. Und hievon handelt nun die erste Hälfte von Cap. 14, nemlich V. 1—11. Wenn es in V. 1 heisst, dass ein Tag dem Jehova komme, so ist diess nicht s. v. a. Jehova werde diesen Tag herbeiführen (Hitzig, Ewald), denn sonst müsste מֵיְהוָֹה stehen statt לַיהוָֹה (vgl. Jes. 13, 6), sondern s. v. a. dieser Tag werde Jehova und seiner Verherrlichung zu Güte kommen: es wird somit ein Tag kommen, an welchem sich Jehova seinem Volke zur Rettung und dessen Feinden zum Verderben in seiner ganzen Machtherrlichkeit offenbaren wird, vgl. Jes. 2, 12. Was dieser kommende Tag Israel zunächst bringen wird, sagt V. 1[b] und V. 2; inwiefern er aber ein Tag zur Verherrlichung Jehova's seyn wird, zeigen V. 3 ff. In der Lebhaftigkeit seiner Aufregung verabsäumt der Prophet, die Person ausdrücklich zu nennen, welche er in V. 1[b] anredet; nach V. 2 kann aber kein Zweifel darüber obwalten, dass er Jerusalem meint. Der Prophet hat Jerusalem die Schreckensbotschaft anzukündigen, dass seine Beute in seiner Mitte getheilt werde. שְׁלָלֵךְ ist nicht die Beute, welche Jerusalem gemacht hat (Targum, Schlier) sondern die Beute, welche Jerusalems Feinde in Jerusalem selbst machen; Jerusalem wird somit ausgeplündert werden. Die Bedeutung von בְּקִרְבֵּךְ erklärt sehr gut Hieronymus: *Quanta autem necessitas erit, ut spolia ejus dividantur in medio illius! Solet hoc frequenter accidere, ut quae subito impetu in civitate direpta sunt, foris in agro aut in solitudine dividantur, ne forte hostes superveniant. Hic autem tantum malorum pondus in-*

cumbet, ut quae direpta sunt, in civitatis medio dividantur pro securitate victoriae. Wodurch aber diese Ausplünderung Jerusalems herbeigeführt wird, zeigt V. 2. Das ו consecutivum in וְאָסַפְתִּי hat nach der Aussage von V. 1ᵇ zugleich die Bedeutung eines ו explicativum. Zu einer Ausplünderung Jerusalems kommt es dadurch, dass Jehova selbst alle Heiden gegen Jerusalem zum Kampfe zusammenbringt. Wie es eine Wirkung Jehova's war, infolge welcher der gottentfremdete Pharao den ausziehenden Israeliten nacheilte und dann seinen Untergang im rothen Meere fand, (vgl. Ex. 14, 4), so wird es auch eine Wirkung Jehova's seyn, infolge welcher die gottentfremdete Heidenwelt sich zum Kampfe wider Jerusalem aufmacht, einem Kampfe, der schliesslich doch nur mit ihrem Verderben enden soll und wird; vgl. auch 12, 2. 3. Zunächst freilich wird es ihnen gelingen, die Stadt einzunehmen. Als Feinde werden sie in der eroberten Stadt hausen: sie werden ihren Begierden nach allen Richtungen hin die Zügel schiessen lassen, werden die Häuser ausplündern, die Weiber schänden, vgl. Jes. 13, 16. Wenn in der Form הַבָּתִּים ein das Metheg vertretendes Munach steht, so kommt diess nicht, wie Ewald §. 96ᵃ Note 3 annimmt, daher, dass der blosse Artikel in der drittletzten Sylbe ungewichtiger schien als der seltene Vocal in der vorletzten — denn der Regel nach sollte auch bei dem Artikel kein Metheg stehen z. B. הַבַּדִּים Ez. 9, 3, הַיַּמִּים Neh. 9, 6 —, sondern daher, dass die Accentuatoren das ָ im Plur. von בַּיִת als *â* betrachten, welches sie vor der Verwechslung mit *ŏ* dadurch zu schützen suchten, dass sie ihm als Zeichen der Dehnung Metheg beifügten. Daher sollte das Metheg in unseren Ausgaben eigentlich bei allen Pluralformen von בַּיִת stehen, indem es hier denselben Grund und Zweck hat wie das Metheg in אָנָּה, vgl. Gen. 50, 17; Ps. 118, 25 (in der Baer'schen Ausgabe des Psalters)[1]. Für das Verb.

---

1) Obige Aufklärung über das Metheg in הַבָּתִּים a. u. St. verdanke ich einer durch Prof. Delitzsch mir mitgetheilten höchst werthvollen handschriftlichen Arbeit von S. Baer über das Metheg; vgl. auch Delitzsch' Anzeige der Olshausenschen Grammatik in der Zeitschrift für luth. Theol. 1863. I. S. 210.

שגל als ein zu obscön klingendes Wort findet sich wie hier so überall (vgl. Deut. 28, 30; Jes. 13, 16; Jer. 3, 2) ein euphemistisches Keri, welches die betreffende Form von שכב lesen heisst. Von der überwundenen Bevölkerung Jerusalems werden die siegreichen Heiden die Hälfte zur Deportation verurtheilen und abführen; bezüglich der anderen Hälfte aber wird Jehova es fügen, dass sie in Jerusalem wird bleiben dürfen. Die letztere Hälfte darf bleiben, weil an ihr Jehova seine wunderbar helfende und rettende Macht beweisen will, vgl. V. 3—5. Von der Voraussetzung aus, dass גולה nur *das Auswandernde*, *die Exulanten* bedeute, will Reinke wörtlich übersetzen: *ausziehen mit den Auswanderern* oder *ausziehen als die Gefangenen;* allein schon die Unnatur dieser Uebersetzung zeigt hinlänglich, dass das Femin. גולה nicht blos die Collectivbedeutung *das Auswandernde*, sondern auch die Abstractivbedeutung *die Auswanderung*, *das Exil* haben müsse, vgl. Ew. §. 166[a].

V. 3—5. Und es wird ausziehen Jehova und streiten wider selbige Heiden gemäss dem Tage seines Streitens am Tage des Kriegs. Und seine Füsse werden an selbigem Tage auf dem Oelberge stehen, welcher vor Jerusalem ostwärts liegt, und es wird sich der Oelberg in seiner Mitte nach Osten und nach Westen spalten zu einem sehr grossen Thale, und es wird die Hälfte des Berges nach Norden weichen und seine andere Hälfte nach Süden. Und ihr werdet fliehen in das Thal meiner Berge, denn das Thal der Berge wird reichen bis nebenan; und ihr werdet fliehen, wie ihr geflohen seyd vor dem Erdbeben in den Tagen Usia's, des Königes von Juda; und es wird kommen Jehova, mein Gott, alle Heiligen mit dir! Wenn Jerusalem bereits nach V. 1. 2 völlig unterworfen zu Boden liegt, dann erst wird Jehova zum Kampf wider selbige Heiden, welche Jerusalem belagert und erobert haben, ausziehen, auf dass ihm, und ihm allein, die Ehre des rettenden Sieges zukomme, vgl. Richt. 7, 2; Deut. 8, 17. Sein Kämpfen wird alsdann ein so gewaltiges, die Feinde so völ-

ig vernichtendes seyn, wie es zu seyn pflegt an dem Tage, da
s ihm beliebt, sich zur Zeit des Krieges persönlich an dem Kampf
vider die Feinde seines Volkes zu betheiligen. Viele Ausleger
ibersetzen: *gemäss dem Tage, da er kämpfte am Tage des Krieges*
ind sehen hierin eine Anspielung auf Jehova's Kampf wider die
Egypter im Schilfmeer Ex. 14 (z. B. Targum, Hieronymus,
Cornelius a Lapide, Hengstenberg, Ewald, Neumann),
oder wider die Ammoniter und Moabiter zur Zeit des Königs Jo-
saphat 2 Chron. 20 (Burk), oder auf das Kämpfen Jehova's wider
Jerusalem, worauf V. 1 u. 2 hingedeutet worden sey (Marckius).
Da uns aber das alte Testament sehr oft berichtet, dass Jehova
wider die Feinde seines Volkes zum Kampfe ausgezogen sey
(Ex. 14, 14; Jos. 10, 14. 42; 23, 3; 2 Chron. 20, 15. 17), und
unser Prophet keinen bestimmten Kampf nennt, an welchem Je-
hova sich früher betheiligt habe, so wird es passender seyn, mit
den meisten Auslegern zu erklären: wie Jehova dann zu thun
pflegt, wann er streitet. Das Nomen קְרָב ist ein durchaus poeti-
sches Wort für מִלְחָמָה, in gewöhnlicher prosaischer Rede findet
es sich nur 2 Sam. 17, 11. Das Erste, was Jehova an jenem
Tage unternimmt, wird nach V. 4 darin bestehen, dass er der in
Jerusalem noch anwesenden Hälfte der Bewohnerschaft eine si-
chere Zufluchtsstätte bereitet. Wenn er dereinst zum Kampfe
auszieht, so werden seine Füsse zunächst auf den Oelberg hin-
treten [1]. Das Suff. in רַגְלָיו kann sich nur auf Jehova beziehen,
keinesfalls auf den im Zusammenhang nirgends erwähnten syri-
schen Feldherrn Bakchides in der Makkabäer Zeit (Grotius).
Auffallend und überflüssig scheint auf den ersten Blick die zu
הַר הַזֵּיתִים hinzutretende Bestimmung: *welcher Angesichts Jeru-*

1) Auf Grund dieser Stelle und Joel 4, 2 findet sich vielfach die An-
nahme, dass Jesus bei seiner Wiederkunft zuerst auf dem Oelberge
erscheinen werde, vgl. Thomas Aquinas, *Summa theolog. Suppl. ad* III. *part.* 88. 4 (*ed. Parmae* 1852-57 *tom.* 13 *pag.* 759 *sq.*);
Cornelius a Lapide z. u. St.; Polyc. Lyser z. u. St. (*p.* 1454);
M. Baumgarten zu Act. 1, 12; doch vgl. dagegen Luc. 17, 24.

salem im Osten liegt; dieselbe erscheint aber sofort natürlicher, wenn wir uns daran erinnern, dass הַר הַזֵּיתִים ja eigentlich nicht Nomen proprium eines bestimmten Berges, sondern ein appellativischer Ausdruck ist, mit welchem jeder mit Oelbäumen bewachsene Berg bezeichnet werden kann. Um nun ausdrücklich den bei Jerusalem liegenden Berg der Oelbäume zu kennzeichnen, fügt der Prophet zu הַר הַזֵּיתִים noch die Näherbestimmung אֲשֶׁר עַל־פְּנֵי יְרוּשָׁלַ͏ִם hinzu. Wenn nun aber weiter auch hiezu noch מִקֶּדֶם hinzutritt, so kann diess auf einem gewissen umständlichen Streben nach Deutlichkeit beruhen; wahrscheinlicher aber ist die östliche Lage des Oelbergs darum ausdrücklich hervorgehoben, weil darauf hingewiesen seyn soll, dass wie für Jerusalem die creatürliche Sonne über dem östlich gelegenen Oelberg aufgeht, so auch die Sonne des Heiles, Jehova, für die bedrängte Stadt über dem Oelberg zuerst sichtbar werden soll (Ez. 43, 2; 44, 1. 2): den gottgeordneten Vorgängen in der Natur wohnt typische Bedeutung inne (so bereits Hieronymus, Albertus Magnus u. A.). Wenn nun Jehova's Füsse den Oelberg berühren, so spaltet er sich. Denn wo immer des Ewigen Fuss die Erde berührt, erbebt sie und geräth sie in Wehen, vgl. Ex. 19, 18; Richt. 5, 5; 1 Kön. 19, 11; Nah. 1, 5; Hab. 3, 10; Ps. 68, 8. 9. Daher erbebt auch der Oelberg unter dieser heiligen Last. Jehova aber fügt es, dass durch dieses Erbeben eine Spaltung des Oelbergs von seiner Hälfte aus (מֶחֶצְיוֹ) d. i. von der Linie aus, welche ihn halbirt, oder von seiner Mitte aus (vgl. Jos. 10, 13; Ps. 102, 25) herbeigeführt wird, also eine solche Spaltung, infolge deren der Oelberg sich in zwei gleiche Theile theilt; und zwar soll dieser Spalt den Oelberg nicht seiner Länge nach, sondern seiner Breite nach theilen, denn der Spalt soll ostwärts und meerwärts (d. i. nach dem hinteren, mittelländischen Meere oder nach Westen zu) laufen. Der so entstehende Spalt wird daher ziemlich senkrecht auf die Ostseite Jerusalems zu stehen kommen und mit ihr zwei rechte Winkel bilden. Die Spaltung wird nun aber nicht blos einen schmalen Riss oder eine enge Kluft, sondern ein sehr grosses Thal herbeiführen; sehr gross wird dieses Thal ge-

nannt, weil es nicht blos sehr lang und sehr hoch, sondern auch sehr weit seyn wird. Diese Weitung des Thales wird dadurch bewirkt, dass die eine Hälfte des gespaltenen Oelberges gegen Norden, die andere Hälfte gegen Süden rückt. In syntaktischer Beziehung ist גֵּיא גְּדוֹלָה מְאֹד Accusativus der freien Unterordnung: *zu einem sehr grossen Thale;* über den Stat. constr. גֵּיא vor dem Adjectivum vgl. Ew. §. 287ª. Gegen den klaren Wortlaut verstehen Hieronymus und dessgleichen Eusebius *evang. demonstr.* VI, 18. 28, Cyrillus, Theodoret — letztere irre geleitet durch die unklare Uebersetzung der LXX: *καὶ σχισθήσεται τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν, τὸ ἥμισυ αὐτοῦ πρὸς ἀνατολὰς καὶ θάλασσαν, χάος μέγα σφόδρα· καὶ κλινεῖ τὸ ἥμισυ τοῦ ὄρους πρὸς τὸν βοῤῥᾶν, καὶ τὸ ἥμισυ αὐτοῦ πρὸς νότον* — die Angabe von V. 4 dahin, dass der Oelberg doppelt gespalten werden solle, einmal seiner Länge nach von Norden nach Süden und dann seiner Breite nach von Osten nach Westen. — V. 5 enthält jedenfalls eine Aussage des Inhaltes, dass die in Jerusalem noch anwesende Hälfte sich in der Richtung nach dem neu entstandenen Thale flüchten wird. Denn wenn die LXX (*καὶ φραχθήσεται ἡ φάραγξ τῶν ὀρέων μου . . . . καὶ ἐμφραχθήσεται καθὼς ἐνεφράγη ἐν ταῖς ἡμέραις κτλ.*) statt נַסְתֶּם alle drei Male נִסְתַּם *es wird verstopft, verschlossen werden* aussprachen und dessgleichen auch das Targum wenigstens statt des ersten נַסְתֶּם ebenso aussprach, so ist diess im vorliegenden Zusammenhang offenbar sinnlos [1]. Die grössten Schwierigkeiten aber bereitet die Frage, was unter גֵּיא־הָרַי, גֵּי־הָרִים und אָצַל zu verstehen sey, eine Frage, auf deren sichere Lösung man von vorneherein wird verzichten müssen und welche nur nach der Wahrscheinlichkeit sich beantworten lässt. Hieronymus, Drusius, Venema, v. Hof-

---

1) Die Lesart נִסְתַּם findet sich auch in sehr vielen Handschriften, besonders orientalischen, und sogar in mehreren Ausgaben, vgl. de Rossi z. u. St.; auch Aquila, Symmachus und in neuerer Zeit Flügge und Dathe folgen derselben, wobei jedoch letzterer darauf verzichtet, einen entsprechenden Sinn herzustellen.

mann verstehen unter גֵּיא־הָרַי das Tyropöon oder das Thal zwischen dem Moria (und der Akra) und Zion als der von Jehova erwählten Berge. Allein nach der Darstellung des A. T. gibt es nur Einen von Jehova erwählten Berg; derselbe heisst entweder Zion, womit der ganze Höhenzug, auf dem Jerusalem und damit auch das Haus Jehova's lag, bezeichnet wird, oder Moria 2 Chron. 3, 1, insofern speciell der Punkt namhaft gemacht werden soll, auf welchem das Haus Jehova's erbaut war. Eine Gegenüberstellung von Zion und Moria findet sich im A. T. nirgends, dieselbe ist vielmehr erst späteren Ursprungs. Seitdem sie sich aber findet (z. B. bei Josephus), gilt ausschliesslich der Berg Moria als der Berg, auf dem der Tempel steht, und somit als der Berg Jehova's. Da es sonach nur Einen von Jehova erwählten Berg gibt, so kann auch nicht wohl von einem Thale die Rede seyn, das durch die von Jehova erwählten Berge gebildet würde. So werden denn, was nach dem vorausgehenden V. 4 ohnehin am Nächsten liegt, unter הָרַי diejenigen beiden Berge zu verstehen seyn, welche durch die Spaltung des Oelbergs und das Auseinanderrücken seiner nunmehr getrennten Hälften entstanden sind. Seine Berge nennt Jehova diese beiden Hälften des Oelbergs, weil sie durch seine besondere wunderbare Machtwirkung entstanden sind. Das Thal seiner Berge ist dann das durch die Spaltung des Oelbergs entstandene Thal (so fast alle Ausleger z. B. Ch. B. Michaelis, Burk, Hengstenberg, Maurer, Umbreit, Neumann, Kliefoth). Mit dem Accus. גֵּיא־הָרַי kann keinesfalls der Grund der Flucht (Luther, Oporin, J. D. Michaelis, Köster, *mel. p.* 64, Schmieder: *ihr werdet fliehen vor dem Thal meiner Berge*) angegeben seyn, denn diess ist sprachlich unmöglich, indem es dann מִפְּנֵי־גֵּיא־הָרַי heissen müsste; dessgleichen will damit auch schwerlich der Ort bezeichnet seyn, durch welchen hindurch man die Flucht bewerkstelligen werde (so z. B. Marckius, Ch. B. Michaelis, Venema, Hitzig, Maurer), sondern, worauf der präpositionslose Acc. localis zunächst hinführt, die Richtung oder das Ziel der Flucht (so fast alle Ausleger). Jehova hat den Oelberg sich spalten lassen, da-

mit der in Jerusalem noch anwesende Rest seines Volkes dahin fliehen könne und in diesem wundersamen, von Jehova's Macht geschaffenen Thale eine sichere Zuflucht finde. Der nun folgende Begründungssatz 'כִּי־יַגִּיעַ וְגוֹ erläutert, inwieferne es den Bewohnern Jerusalems ermöglicht seyn wird, in jenes Thal zu fliehen; es wird nemlich das Thal bis dicht an Jerusalem heranreichen. Mit גֵּי־הָרִים — denn גֵּי lesen hier die meisten Handschriften statt גֵּיא — kann nur dasselbe Thal gemeint seyn, welches zuvor גֵּיא־הָרַי genannt war, somit das Thal in der Mitte der beiden Hälften des Oelbergs, wie auch Hieronymus, Venema, v. Hofmann hier annehmen. Jedes Thal ist nun freilich ein von Bergen gebildetes Thal, und insoferne scheint der Zusatz הָרִים überflüssig zu seyn; indess erhält dieser Zusatz seine bestimmte und prägnante Bedeutung, wenn man annimmt, derselbe solle auf die von V. 4 an besprochenen neuentstandenen Berge hindeuten. Was aber hat man unter אָצַל zu verstehen? Die meisten Ausleger betrachten dieses dunkle Wort als Nomen propr. eines bestimmten Ortes; so z. B. LXX (Ἰασόδ oder Ἀσαήλ übersetzend), Targum (?), Aquila, Theodotion, Cyrillus, Aben Esra, Kimchi, Calvin, Drusius, Ch. B. Michaelis, Gesenius, Zunz, Rückert, Maurer, Ewald, Umbreit, Hengstenberg, Kliefoth. Aber von einem Orte dieses Namens hat sich uns keine Spur erhalten. Der einzige Gewährsmann für diese Ansicht aus alter Zeit ist Cyrillus, welcher sich aber nur auf's Hörensagen berufen kann (κώμη δὲ αὕτη πρὸς ἐσχατιαῖς, ὡς λόγος, τοῦ ὄρους κειμένη) und dessen Kenntniss von der Geographie Palästina's sich doch lange nicht mit der des Hieronymus messen kann, welch letzterer von einem Orte Azal nichts weiss [1]. Manche denken an das Mich. 1, 11 erwähnte בֵּית הָאֵצֶל (Hengstenberg, Fürst, Kliefoth, Reinke), wobei sie eine

1) R. Joseph Schwarz, das h. Land S. 105. 219, hält Azal für das heutige el-'Azîrîjeh am Oelberg, ohne zu bedenken, dass letzteres nur der heutige Name des Dorfes Bethanien als der Heimath des Lazarus, des Bruders von Martha und Maria, ist.

Anspielung auf die appellativische Bedeutung von בֵּית הָאֵצֶל „*Haus des Stillstandes*" annehmen; allein abgesehen von der Frage, ob Azal wirklich als Verkürzung von Beth Haezel betrachtet werden könne, so scheint, wenn wir anders aus der Lage der uns bekannten Städte, welche Micha 1, 11 ff. erwähnt werden, einen Schluss auf die Lage Beth Haezel's ziehen dürfen, dieser Ort nicht in der unmittelbaren Nähe von Jerusalem und dem Oelberge belegen gewesen zu seyn, wie doch nach unserer Stelle offenbar vorausgesetzt werden müsste. Eine blose Vermuthung ohne sonderliche Wahrscheinlichkeit ist die Annahme Ewald's, dass Azal Name eines am westlichen Abhange des Tempelbergs gelegenen Punktes gewesen sey. Unter diesen Umständen verdient es alle Beachtung, dass schon von den ältesten Zeiten an viele Ausleger das Wort אָצַל als Nomen appellativum ansahen. Bereits die Peschito übersetzt es durch ארלצבא, *angustiae;* Vulgata, Symmachus durch *proximum.* Mit diesen Uebersetzungen ist nun allerdings wenig gewonnen. Tremellius, Piscator, Coccejus erklären: *pertinget ad* (*montem*, *quem*) *selegit* oder *ad* (*id*, *quod*) *seposuit;* dabei verstehen die beiden ersteren unter dem *mons*, *quem Deus selegit* den Zion, und auch letzterer den Ort, dahin sich die Gläubigen flüchten können. Ist nun auch die syntaktische Möglichkeit dieser Erklärung durch 1 Chron. 15, 12 an und für sich hinlänglich gesichert, so wird dieselbe doch dadurch wieder thatsächlich unmöglich, dass sie von der Voraussetzung ausgehen muss, die Flucht der Bewohner Jerusalems geschehe statt in das Thal, vielmehr aus Anlass des wundersam entstehenden Thales und von demselben weg. Wenn J. D. Michaelis, Bauer, Hezel, Theiner אָצַל in der Bedeutung des arab. أَصُلَ *Wurzel* fassen und erklären: es wird herabreichen bis an die Wurzel oder den Fuss des in zwei Hälften gespaltenen Oelberges, derselbe wird also durch und durch gespalten seyn; — so steht dem entgegen, dass diese Bemerkung ziemlich überflüssig wäre, nachdem bereits gesagt ist, dass von den beiden Hälften des gespaltenen Oelbergs die eine nach Norden die andere nach Süden wegrücke, um das durch die Spaltung entstandene Thal zu er-

weitern; denn hiemit ist von selbst gegeben, dass der Spalt bis an den Fuss des Berges herabreichen muss. Nach der Bedeutung von אַצִּיל *Gelenk*, *Handgelenk* Jer. 38, 12; Ez. 13, 18; 41, 8 will v. Hofmann unter אָצַל die Stelle verstehen, „wo sich die beiden Berge Gottes, Zion und Morija, berühren", und erklären: die Bewohner Jerusalems werden in das Tyropöon fliehen, denn das inmitten des Oelbergs entstandene Thal werde bis an den östlichen Ausgang des Tyropöons reichen (ebenso auch Hieronymus); — allein abgesehen davon, dass mit גֵּיא־הָרַי, wie eben dargethan wurde, sehr schwerlich das Tyropöon gemeint ist, so ist auch die Annahme höchst precär, dass durch das nackte אָצַל jene Stelle bezeichnet sey. Als die wahrscheinlichste Erklärung des räthselhaften אֶל־אָצַל erscheint uns Folgendes. Die Form אָצַל ist Pausalform für אָצֵל vgl. 1 Chron. 8, 38; 9, 44 mit 1 Chron. 8, 37; 9, 43; Olsh. §. 91[d]. Das Nomen אָצֵל nun kommt, wo es nicht Nom. propr. ist, gewöhnlich nur im Stat. constr. אֵצֶל, und zwar in der Bedeutung einer Präp. *neben*, *bei* vor; die Form אֵצֶל ist nemlich für einen Stat. c. von אָצֵל zu halten entsprechend dem St. c. גֵּזֶל Ez. 18, 18; Koh. 5, 7 von dem St. abs. גָּזֵל Lev. 5, 21; Jes. 61, 8; Ps. 62, 11; vgl. auch Ew. §. 213[b]; Olsh. §. 167[b]. Als Hauptform oder Form des Stat. abs. findet sich אֵצֶל nur in dem Städtenamen בֵּית הָאֵצֶל Mich. 1, 11. Wie nun die hebräischen Präpositionen der Mehrzahl nach eigentlich Nomina im St. constr. sind, so die hebräischen Adverbien Nomina im Casus accusativus oder adverbialis; und als ein solches Adverbium haben wir אָצֵל oder אָצַל a. u. St. anzusehen. Nach der Bedeutung von אֵצֶל *neben*, *bei* wird sonach das Adv. אָצֵל, אָצַל *nebenan* bedeuten (ähnlich Venema p. 617; und ebenso ist wohl auch das *ad proximum* des Symmachus und Hieronymus zu verstehen). Weil sonach das durch die Spaltung des Oelbergs entstandene Thal bis nebenan d. i. bis an den Ort, da die Fliehenden sich befinden, reichen wird, so werden sie dahin fliehen können. Das aber, was die Bewohner Jerusalems zur Flucht in dieses Thal veranlassen wird, wird nicht die Furcht seyn, „mit den Feinden Gottes von der beim Erdbeben sich öffnenden Erde verschlungen

zu werden“ (Hengstenberg), denn von einer solchen Verschlingung der Feinde Gottes durch die sich öffnende Erde ist im ganzen Abschnitt nirgends etwas gesagt, — sondern die Gewaltthätigkeit und Wuth der siegreichen Feinde (v. Hofmann). Mit welcher instinctmässigen Selbstverständlichkeit, Schnelligkeit und Allgemeinheit die Flucht erfolgen werde, sagt die zweite Hälfte von V. 5ᵃ. Gleichwie damals, als zur Zeit Usia's Jerusalem von jenem gewaltigen Erdbeben heimgesucht wurde, alle Bewohner Jerusalems gleichsam instinctmässig in grösster Hast die Stadt verliessen und sich in das Freie flüchteten, ebenso wird dermaleinst auch die Spaltung des Oelbergs zu einem weiten Thale für die Bewohner Jerusalems ein Zeichen seyn, das sie ganz instinctmässig zu einer allgemeinen und heftigen Flucht aus der Stadt hinaus veranlassen wird, nur mit dem Unterschiede, dass, während sie damals vor den Wirkungen des Erdbebens flohen, sie diessmal gerade dahin fliehen, wo die Wirkungen des Erdbebens zu Tage treten. Von einem Erdbeben unter dem Könige Usia berichten uns die historischen Bücher des A. T. nichts; nur Am. 1, 1 wird ein solches erwähnt. Dasselbe muss aber ganz furchtbarer Art gewesen seyn, da man nach der angef. Stelle bei Amos dieses Ereigniss gleichsam wie den Anfang einer ganz neuen Aera betrachtet und darnach die Jahre vorwärts und rückwärts gezählt zu haben scheint. Es hat daher durchaus nichts Auffallendes, wenn auch noch der nachexilische Prophet Sacharja dieses Erdbebens gedenkt und als seinen Zeitgenossen wohl bekannt voraussetzt. Die Erzählung jedoch, welche sich bei Josephus *ant.* IX, 10. 4 (vgl. auch Cyrillus z. u. St.) von diesem Erdbeben findet, ist unglaubwürdig, vgl. Baur, der Proph. Amos S. 58 f. Nachdem Jehova durch sein Hintreten auf den Oelberg zunächst seinem Volke eine Zufluchtsstätte bereitet hat und dieses sofort dahin geflohen ist, wird er nunmehr in sichtbarer Herrlichkeit erscheinen. Der Zweck seines Kommens ist weder ausschliesslich das Gericht über die Feinde Jerusalems (Hitzig) noch das Wohnen „bei seinen geretteten Verehrern auf der Erde“ oder richtiger: die Verherrlichung seiner Gemeinde (Reinke), sondern beides

zusammen: Jehova beginnt nunmehr einerseits Gericht zu halten über die Feinde seines Volkes und andererseits seinem Volke das Heil und die Herrlichkeit zuzutheilen, welche er ihm von Alters her zugedacht hat (so z. B. Hengstenberg). Wenn manche Ausleger (Hengstenberg, Reinke) in V. 3 und in V. 5 ein zwiefaches, verschiedenes Kommen Jehova's oder wenigstens in dem V. 3 ausgesagten Kommen den Anfang seines Kommens, nemlich das Kommen zum Gericht über die Heiden, dagegen in dem V. 5 ausgesagten Kommen den Schluss seines Kommens, nemlich sein Kommen in den Tempel (Ewald) geweissagt finden, so wird dabei die Architektonik der Schilderung von V. 3—5 verkannt. Wie in V. 1 die Aussage von der Plünderung Jerusalems themaartig vorausgestellt war und dann in V. 2 die nähere Ausführung folgte, so ist auch in V. 3 die Aussage von dem hülfreichen, rettenden Kommen Jehova's themaartig vorausgestellt, um in V. 4 und 5 in seinen Einzelheiten des Näheren ausgeführt zu werden. Nach V. 4 u. 5 nun verhält es sich mit dem Kommen Jehova's so, dass seine Füsse zunächst (unsichtbarer Weise) auf den Oelberg hintreten, um ihn zu spalten und seinem bedrängten Volke eine sichere Zufluchtsstätte zu schaffen, und dass er dann in sichtbarer Herrlichkeit erscheint, um zuvörderst die Feinde seines Volkes zu vernichten und dann seines Volkes Heil und Verherrlichung zu beschaffen. Der Prophet nennt hier Jehova **seinen** Gott, um seine triumphirende Freude darüber auszudrücken, dass derjenige, welcher Israel aus jenen äussersten Nöthen hilft, kein anderer ist, als der von ihm verkündigte, geliebte und ersehnte Gott Jehova, dessen Prophet zu seyn er sich rühmen darf. In dieser seiner Freude redet er anbetend Jehova selbst an in den Worten: *alle Heiligen mit dir*[1]. Das Suff. in עִמָּךְ, wofür übrigens alle alten Versionen und viele Handschriften עִמּוֹ lesen, bezieht sich sicherlich nicht auf Jerusalem: *alle Heiligen werden bei dir seyn*, *o Jerusalem* (Aben Esra, Kimchi, Drusius) oder: *o tu*, *cum qua sunt omnes sancti* (Coccejus),

---

1) Die Versionen und zahlreiche Handschriften lesen וְכָל־ statt כָּל.

sondern auf Jehova. Unter den קְדֹשִׁים hat man weder die wahrhaft Gläubigen (Marckius) noch die Gläubigen und die Engel (Vitringa zu Apoc. 15, 3), sondern ausschliesslich die letzteren zu verstehen, vgl. Deut. 33, 2; Dan. 7, 9. 10; Matth. 16, 27; 25, 31; 2 Thess. 1, 7; Apoc. 19, 14.

V. 6—11. Und es wird geschehen an selbigem Tage: es wird kein Licht vorhanden seyn und die Prächtigen werden sich verdunkeln. Und es wird ein einziger Tag seyn — selbiger wird von Jehova ausersehen werden —, nicht Tag und nicht Nacht; und es wird geschehen: zur Zeit des Abends wird Licht anbrechen. Und es wird geschehen an selbigem Tage: lebendige Wasser werden von Jerusalem ausgehen, zur Hälfte in das östliche Meer und zur Hälfte in das westliche Meer; im Sommer und im Winter wird das seyn. Und Jehova wird zum Könige werden über das ganze Land; an selbigem Tage wird Jehova Einer seyn und sein Name Einer. Es wird das ganze Land sich wandeln wie die Niederung, von Geba bis Rimmon im Süden von Jerusalem; und dieses selbst wird erhaben seyn und wohnen an seiner Stelle vom Thore Benjamins an bis zur Stelle des ersten Thores, bis zum Eckthore, und vom Thurme Chananel's bis zu den Königskeltern. Und man wird darinnen wohnen; und es wird keinen Bann mehr geben, und Jerusalem wird sicher wohnen. Die vorliegenden Verse schildern, wie jener Tag, da Jehova in sichtbarer Herrlichkeit und umgeben von seinen heiligen Myriaden erscheint, obzwar als ein Gerichtstag Jehova's zunächst ein Tag voll schreckhafter, furchtbarer Düsterniss (vgl. Joel 4, 15; Jes. 13, 10; Ez. 32, 7. 8; — Matth. 24, 29; Apoc. 6, 12), doch alsbald zu einem Tage voll Sonnenschein, voll Heil und Segen für Jehova's errettetes Volk werden wird. Mit der Beschreibung der an jenem Tage zuerst herrschenden unheimlichen, schauervollen Dämmerung beginnt die Schilderung in V. 6 u. 7ª. Wenn an jenem Tage nach V. 6 kein Licht vorhanden seyn wird, so wird darum doch

auch nach V. 7ª nicht absolute Finsterniss herrschen, sondern vielmehr eine widernatürliche, aber darum nur um so grauenvollere Dämmerung oder Düsterheit auf die Erde sich lagern. Die beiden letzten Worte von V. 6 bilden nach dem Ketib, wonach יְקִפָּאוּן oder יְקַפְּאוּן zu lesen ist, einen selbstständigen Satz. Das Subject יְקָרוֹת hat man nicht durch *Kostbarkeiten* zu übersetzen (L. de Dieu, Rückert, Hengstenberg), sondern durch *die Prächtigen*, oder vielleicht *das Prächtige*, und darunter nach Hiob 31, 26 die Gestirne zu verstehen (so z. B. Gesenius, v. Hofmann). Durch das Sichzusammenziehen wird das Einziehen der Strahlen (vgl. Joel 2, 10; 4, 15) oder das Sichverdunkeln bezeichnet. Somit besagen die letzten Worte von V. 6 in allerdings poetischer Ausdrucksweise, dass die Himmelslichter an jenem Tage nicht leuchten werden. Da nun aber die Lichter des Himmels hier blos attributiv als יְקָרוֹת bezeichnet sind und ausserdem das masculinische Prädicat יְקִפָּאוּן sich auf ein vorausgehendes femininisches Subject יְקָרוֹת beziehen muss, so hat man von Alters an der Lesart des Ketib Anstoss genommen und anders zu lesen versucht. Das Keri verlangt die Lesung יְקָרוֹת וְקִפָּאוֹן, wie auch eine zahlreiche Menge von Handschriften und manche Ausgaben lesen, vgl. Kennicott und de Rossi. Der Sinn dieser Lesart kann jedenfalls nicht seyn, dass an jenem Tage kein Licht, weder ein glänzendes noch ein finsteres Licht seyn werde, *non erit lux pretiositatum et coagulationum* (so z. B. Kimchi, Calvin, Münster, Coccejus); vielmehr ist bei dieser Lesart יְקָרוֹת nach dem Keri zu Prov. 17, 27 im Sinne von קָרוֹת (Plur. von קָרָה) *Kälte*, ferner קִפָּאוֹן in der Bedeutung *Zusammenziehung*, *Erstarrung*, *Eis* gemeint. Da aber die Annahme einer Wurzel יָקַר = קָרַר nicht ohne Bedenken ist, so wird, wer die Lesart des Keri vorzieht, gut daran thun, mit Hitzig, Maurer, Bunsen auch יְקָרוֹת in וְקָרוֹת umzuändern, was an und für sich recht wohl angeht, da die Buchstaben ו und י bei ihrer sehr ähnlichen Gestalt nicht selten mit einander verwechselt wurden, vgl. Hieronymus zu 5, 6 und 13, 7. Allein welcher Sinn wäre nun mit den Worten וְקָרוֹת וְקִפָּאוֹן zu verbinden? Am

Nächsten läge es, einen Gegensatz zu den vorausgehenden Worten לֹא־יִהְיֶה אוֹר darin zu sehen: *nicht wird Licht vorhanden seyn, vielmehr wird Kälte und Eis vorhanden seyn* (so bereits das Targum, nur dass es יְקָרוֹת oder וְקָרוֹת durch עֲדֵי, *Raub* erklärt; ferner Peschito, Symmachus, Itala, Hieronymus und wohl auch LXX Vat.: *οὐκ ἔσται φῶς, καὶ ψύχη καὶ πάγος*; desgleichen Luther, Burk, J. D. Michaelis, Bauer, Hezel, Dathe, Cahen, Hitzig, Maurer); allein dann muss man aus dem vorausgehenden לֹא־יִהְיֶה zu וְקָרוֹת וְקִפָּאוֹן als Prädicat das positive יִהְיֶה herausnehmen, was doch als allzuhart erscheinen dürfte, oder man muss vollends das וְ in וְקָרוֹת in der Bedeutung *ἀλλά* nehmen. Daher beziehen Theiner, Ewald, Umbreit, Bunsen das negative לֹא־יִהְיֶה als Prädicat auch zu וְקָרוֹת וְקִפָּאוֹן: *nicht wird seyn Licht und Kälte und Eis;* Theiner sieht in diesen Worten eine Beschreibung der noch zweideutigen ungewissen Lage der Nation, die drei anderen Ausleger eine Aussage des Inhaltes, dass der Wechsel von Licht und Finsterniss, von Sonnenschein und Kälte oder Eis aufhören werde. Allein so unnatürlich die Erklärung Theiners ist, ebenso unwahrscheinlich ist die Ewald's u. s. w., da ja von einem Wechsel zwischen Licht und Frost und Eis in V. 6 gar nicht die Rede ist (vgl. dagegen auch V. 17) und überhaupt Licht und Frost gar keinen Gegensatz bilden und darum zwischen ihnen auch kein Wechsel statthaben kann; Gegensätze wären Licht und Finsterniss, oder Hitze und Frost[1]. Es wird daher die Lesart des Ketib immer noch vorzuziehen seyn, zumal da יָקָר nachweislich (vgl. Hiob 31, 26) mit Bezug auf die Gestirne vorkommt und die Verbindung eines masculinischen Prädicats mit vorausgehendem femininischen Subjecte nach Stellen wie Gen. 15, 17; Jes. 21, 2; Ges. Lehrg. §. 193, 2 als unbedenklich erscheinen muss. In V. 7 wird die V. 6 begonnene Beschreibung jenes wunderbaren Tages offenbar und nach fast aller

1) Burger will lesen: וְקָרוֹת יִקְפָּאוּן, *et (sed) frigora condensabuntur;* er übersetzt daher: *il n'y aura point de clarté, mais un froid intense.*

Ausleger einstimmiger Annahme fortgesetzt. Beschrieb nun V. 6, wie sich uns gegen Ewald, Umbreit, Bunsen ergab, nicht den verklärten Naturzustand, welcher infolge des Einzugs Jehova's in das neue gereinigte Jerusalem eintritt, sondern das furchtbare Aussehen des Gerichtstages, durch welchen und an welchem er sein Volk retten wird, so werden wir auch V. 7 als Weiterführung der Beschreibung jenes Gerichtstages anzusehen haben. Mit וְהָיָה יוֹם־אֶחָד will wohl nicht gesagt seyn, dass der in Rede stehende Tag ein in seiner Art einziger Tag seyn werde (Rosenmüller, Hitzig), sondern vielmehr, wie die am Schlusse des Verses sich findende Grenzbestimmung dieses Tages לְעֶת־עֶרֶב andeutet, dass es nicht mehr als ein einziger Tag ist, an welchem der in V. 6 beschriebene Zustand grauenvoller Lichtlosigkeit obwalten wird [1]. Mit Hengstenberg den Ausdruck יוֹם־אֶחָד abzuschwächen zur Bezeichnung einer verhältnissmässig kürzesten Zeitfrist, haben wir nach dem Zusammenhang kein Recht. Welches aber dieser Tag seyn werde, darüber weiss der Prophet in der Parenthese הוּא יִוָּדַע לַיהוָֹה nur diess zu sagen, dass er von Jehova werde erkannt werden, d. i., dass Jehova den zu jenem grausigen Gerichtstage sich eignenden Tag in der Reihe der Tage erkennen und demgemäss auswählen werde, vgl. Am. 3, 2; Gen. 18, 19. Der Uebersetzung: *er ist Jehova kund* (so z. B. noch Ewald, Neumann, Kliefoth) widerstrebt das Imperf. יִוָּדַע (Hitzig). Die folgenden Worte dienen zur näheren Präcisirung der Beschaffenheit dieses Tages: es wird an jenem Tage, wie bereits V. 6 gesagt hatte, nicht wirklicher heller Tag seyn, aber auch nicht wirkliche finstere Nacht; es wird somit der zwitter-

1) Das Zahlwort אֶחָד hat zwar im Hebräischen auch die Bedeutung *einzig, einzig in seiner Art*, aber nur in dem Sinne, dass es einen Zweiten derselben Art nicht gebe, vgl. V. 9; dagegen in dem Sinne, dass ein Zweiter derselben Art mit dem durch אֶחָד Bezeichneten nicht verglichen werden könne, oder m. a. W. in der Bedeutung *ungewöhnlich, ausserordentlich, unvergleichlich* lässt es sich nicht mit Sicherheit nachweisen, auch nicht Richt. 16, 28; Ez. 7, 5; Hiob 23, 13; Cant. 6, 9.

hafte Zustand unheimlicher, grausenerregender Dämmerung und Düsterheit herrschen. Aber nicht länger als bis zum Abend wird dieser Zustand dauern, denn mit dem Abend wird das Gericht an den Feinden Jerusalems zu Ende seyn. Alsdann wird es aber nicht etwa wirkliche Nacht werden, wie nach dem gewöhnlichen Lauf der Natur zu erwarten wäre, sondern es wird in Widerspruch mit dem Lauf der Natur das Licht hervorbrechen, Licht werden. Dass dieses hervorbrechende Licht ein immerwährendes, nie mehr mit der Finsterniss wechselndes seyn werde (so nach dem Vorgang des Hieronymus noch Hengstenberg, Neumann, Kliefoth, dessgleichen, nur von anderen Voraussetzungen aus, Ewald, Umbreit, Bunsen), wird durch den Wortlaut in V. 7 nicht angedeutet; es würde dem auch V. 17 geradezu widersprechen, da, wie dieser Vers mit Beziehung auf Sonnenschein und Regen zeigt, nach der Anschauung des Propheten auch nach dem Gerichtstag Jehova's der in steten Wechseln verlaufende Naturprocess nicht aufhören wird. Wir haben uns daher den Vorgang nach Analogie von Jos. 10, 12. 13 so vorzustellen, dass der unfertige Zustand der Dämmerung, durch welchen die Nacht in den Tag überzugehen pflegt, statt wie sonst in Palästina nur ganz kurze Zeit zu währen, an jenem Gerichtstage Jehova's einen ganzen Tag lang dauern und mit aussergewöhnlichen Schauern verbunden seyn wird, dass aber, nachdem dieser Zustand der Dämmerung einen ganzen Tag lang angedauert hat, zur Abendzeit nicht etwa die finstere Nacht hereinbrechen, sondern der bis dahin nur hinausgeschobene lichthelle Tag anheben und nun wiederum ein regelmässiger Wechsel zwischen Tag und Nacht stattfinden wird. Jehova lässt auf die bis zur Abendzeit währende Düsterheit nicht die dunkle Nacht, sondern den hellen Tag folgen, damit das Licht dieses Tages den nunmehr über die Feinde seines Volkes errungenen Sieg widerstrahle und feiere. Diejenigen Ausleger, welche V. 7 nach Apoc. 21, 23—25; 22, 5 dahin verstehen, dass fortan keine Dunkelheit und keine Nacht mehr folgen werde, sind genöthigt zu erklären: und zur Abendzeit wird wiederum (עוֹד) Licht werden; allein zur Einschiebung des Begriffes *wieder-*

um sind wir nicht berechtigt. Nachdem nunmehr der Gerichtstag Jehova's zu Ende ist, die Feinde vernichtet sind, Israel gerettet ist, wird jetzt eine Fülle von Heil und Segen über Israel und über Israels Land ausgegossen. Jehova lässt nach V. 8 lebendige Wasser sich von Jerusalem aus über das Land Juda nach Osten und Westen ergiessen. Lebendige Wasser sind diejenigen, welche aus der Erde hervorquellen, daher immer fliessen, nie versiegen; sie bilden den Gegensatz zu den nur durch Regen oder Schnee entstehenden Wassern, welche zwar eine Zeit lang, nemlich zur Zeit des Regens, reichlich vorhanden sind, aber dann bald wieder vertrocknen. Dieser letzteren Art ist das Wasser der meisten Wâdi's Palästina's. Wenn daher Palästina, welches im Ganzen ein sehr wasserarmes Land ist, fortan statt von Winterbächen vielmehr von lebendigen Wassern durchströmt wird, so wird seine Fruchtbarkeit und sein Wohlstand wesentlich erhöht, zu einer bisher ungeahnten Blüthe gebracht. Gerade von Jerusalem werden jene Wasser ausgehen, weil Jerusalem die heilige Stadt ist, in welcher Jehova wohnt und von der aus daher Jehova die Fülle des Segens über das Land ergiesst, vgl. Joel 4, 18; Ez. 47, 1--12; Apoc. 22, 1. 2. Nicht blos ein Theil des h. Landes, sondern das ganze h. Land nach beiden Seiten hin soll durch die von Jerusalem ausgehenden lebendigen Wasser bewässert und befruchtet werden; denn die eine Hälfte dieser Wasser wird in das östliche oder todte Meer (Joel 2, 20; Ez. 47, 8) und die andere Hälfte in das westliche oder mittelländische Meer fliessen. Im Sommer und im Winter (Gen. 8, 22; Ps. 74, 17), also nicht blos zu der Zeit, da alle Bäche Palästina's mit Wasser angefüllt sind (im Winter), sondern auch zu der Zeit, in welcher sonst die Bäche versiegen (im Sommer), werden die beiden Ströme, in welche sich das von Jerusalem ausgehende lebendige Wasser nach Osten und Westen besondert, ihr Wasser dem östlichen und westlichen Meere zuführen. Von dem äusseren, Israel alsdann zu Theil werdendenden Segen, dessen Beschreibung der Prophet in V. 8 begonnen hatte, geht er in V. 9 dazu über, den letzten Grund dieses Segens zu nennen. Jehova wird darum das h. Land so reichlich mit

seinem Segen krönen, weil er, was er freilich *potentia* und *de jure* immerdar gewesen ist, nun auch *actu* und *de facto* geworden ist, nemlich König עַל־כָּל־הָאָרֶץ. Wie der Wille des Königs nach antiker Anschauung die bestimmende Norm ist, der sich Alles in dem von ihm beherrschten Lande zu unterwerfen und nach welcher ein Jeder sein Thun und Lassen zu richten hat, so wird der Wille Jehova's als die unbedingte und unverbrüchliche Norm anerkannt seyn, von welcher sich ein Jeder in allen seinen Lebensäusserungen wird regieren lassen; dem Willen Jehova's als des absoluten Königs wird Alles בְּכָל־הָאָרֶץ sich unterwerfen. Wenn es nun weiter heisst, dass Jehova Einer oder einzig seyn werde, so ist damit gesagt, dass er der einzige seyn werde in seiner Art, neben dem es einen Zweiten nicht gebe, dass er somit der einzige Gott seyn werde. Der einzige Gott ist zwar Jehova hinsichtlich des Seyns oder dem Wesen nach auch jetzt schon und von aller Ewigkeit her (Deut. 6, 4), aber noch nicht im Urtheil und der Anerkennung der Bewohner von כָּל־הָאָרֶץ; an jenem Tage aber wird er es, wie u. St. weissagt, auch nach deren Urtheil seyn: er wird als der einzige Gott anerkannt und geehrt werden. Und desgleichen wird sein Name (d. i. sein der Welt durch Selbstoffenbarung kund gewordenes und dadurch eine Bezeichnung des an und für sich unerforschlichen Gottes ermöglichendes Wesen) als der einzige Name anerkannt und verehrt werden, dem das Prädicat eines göttlichen Namens zukomme. Die nachdrückliche Hervorhebung, dass an jenem Tage Jehova als alleiniger König und Gott בְּכָל־הָאָרֶץ verehrt werde, deutet darauf hin, dass in den jenem Tage vorangehenden Zeiten diess nicht immer und allewege der Fall seyn wird; vgl. darüber zu 13, 2. Streitig ist nun aber, was unter כָּל־הָאָרֶץ in V. 9 zu verstehen sey, ob die ganze Erde (so fast alle Ausleger), oder das ganze Land des auserwählten Volkes (so Theodorus Mopsv., Grotius, Flügge, Theiner, Rückert, Hengstenberg, Hesselberg, Schegg, Schlier, Kahnis, Reinke). Gegen die erstere Auffassung spricht entschieden der Zusammenhang. In V. 8 war von dem Lande Israels (Juda's) die Rede in seiner Begrenzung durch das

todte und das mittelländische Meer; und ebenso handelt V. 10 wiederum von dem Lande Juda's, und zwar in seiner Ausdehnung von Geba bis Rimmon; ja es wird in V. 10 selbst der Ausdruck כָּל־הָאָרֶץ zur Bezeichnung des jüdischen Landes gebraucht. Unter diesen Umständen ist es geradezu undenkbar, dass in V. 9, welcher Vers den letzten Grund der in V. 8 und V. 10. 11 beschriebenen im Lande Juda's eintretenden Veränderungen angeben will, der Ausdruck כָּל־הָאָרֶץ von der ganzen Erde gemeint und mit diesem Verse ein Königthum Jehova's über die ganze Erde geweissagt seyn sollte. Der Zusammenhang würde bei dieser Auffassung unnatürlich unterbrochen. Davon, dass Jehova zu jener Zeit auch von den Heiden als der alleinige König und Gott anerkannt und verehrt seyn wird, handeln erst V. 16—19; dagegen wollen V. 6—11 den mit dem Gerichtstag Jehova's für Israel beginnenden Zustand des Heiles und Segens schildern. Die Aussage, dass Jehova nicht blos in seiner Haupt- und Residenzstadt Jerusalem, sondern auch in seinem ganzen Lande als der alleinige König werde anerkannt werden, lässt sich ebenso wenig als eine selbstverständliche und darum überflüssige Bemerkung ansehen, wie die Aussage Jer. 31, 1, dass Jehova zur Zeit des messianischen Heiles nicht blos Juda's Gott, sondern der Gott aller Stämme Israels seyn werde; und der Prophet hatte a. u. St. um so mehr Veranlassung, hervorzuheben, dass Jehova über das **ganze** Land König seyn werde, als er bisher von 14, 1 an ausschliesslich von Jerusalems Bedrängniss und Errettung geredet und hieran nunmehr in V. 8 plötzlich die Aussage von einem Segen angeschlossen hatte, welcher nicht blos Jerusalem, sondern dem ganzen Lande zu Theil werden sollte. Weil nemlich Jehova, ob zwar in Jerusalem wohnend, doch über das ganze Land Juda's König seyn wird, darum wird er auch über das ganze Land die Fülle seines Heiles und Segens in der Weise ausgiesen, wie V. 8 gesagt hatte und wie sofort V. 10. 11 des Weitern ausführen [1].

---

1) Ist כָּל־הָאָרֶץ in V. 9 durch *das ganze Land* zu übersetzen, so ergibt sich von selbst, dass die Worte בַּיּוֹם הַהוּא יִהְיֶה יְהוָה אֶחָד וגו'

Das ganze Land wird sich umwenden und wandeln, so dass es wird wie die Niederung, und zwar wird es sich solchergestalt umwandeln von Geba an bis nach dem im Süden von Jerusalem gelegenen Rimmon. Die Form יסוב ist nicht Imperf. Niph. (Fürst), sondern chaldaisirendes Imperf. Kal für יסב, vgl. Ges. §. 67, 5; Ols. §. 243[d]; über die Masculinform יסוב bei nachfolgendem femininischem Subject vgl. Ges. §. 147[a]. Die Präp. כ in כערבה hat man nach dem vorausgehenden יסוב zu erklären: *so dass es wird wie* oder *als*. Das Nomen ערבה, ursprünglich wohl *die unbebaute Gegend* im Gegensatz zur bebauten, bezeichnet überall, wo es vorkommt, eine Niederung oder Ebene; insbesondere heisst so die zwei bis drei Stunden breite, durch eine besonders üppige Vegetation sich auszeichnende Jordansebene, welche sich vom See Genezareth an bis zum todten Meere erstreckte, vgl. die Wörterbücher. Ob man nun an eine Niederung überhaupt zu denken habe, in welchem Falle sich der Artikel in כערבה nach Ges. §. 109, 3 Anm. 1[a] erklären würde (so z. B. Zunz, Ewald, Burger, Bunsen), oder speciell an die Jordansaue (so z. B. Hitzig, Hengstenberg, Hesselberg, Maurer, Kahnis), ist nicht mit Sicherheit zu entscheiden; doch ist letzteres das Wahrscheinlichere, da bei dieser Auffassung zugleich auf den Vegetationsreichthum und die Fruchtbarkeit des in eine Ebene verwandelten jüdischen Landes, welche bereits V. 8 andeutete, hingewiesen wird. Das Städtchen Geba — wahrscheinlich identisch mit Gibea Sauls, jedenfalls nicht mit Gibeon — lag im Stammgebiete Benjamins (Jos. 18, 24) zwischen Michmas und Rama (Jes. 10, 28. 29) und galt als nördliche Grenzstadt des Reiches Juda (2 Kön. 23, 8). Mit Rimmon ist hier diejenige Stadt dieses Namens gemeint, welche, südlich von Eleutheropolis an der Grenze

---

nicht mit Hitzig dahin erklärt werden können, dass die Heiden, welche Jehova bisher unter verschiedenen, ein jedes Volk unter seinem eigenen Namen (Moloch, Baal u. s. w.), verehrt hatten, ihn fortan allein unter dem Namen Jehova, in welchem er sich dem Volke Israel geoffenbart hat, verehren werden.

Edoms gelegen, ursprünglich dem Stamme Juda zugewiesen war (Jos. 15, 20. 21. 32), dann aber an den Stamm Simeon abgetreten wurde (Jos. 19, 1. 7; 1 Chron. 4, 24. 28. 32). Zu Rimmon tritt der Beisatz *im Süden von Jerusalem* hinzu, um es von dem Felsen Rimmon im Gebiete Benjamin (Richt. 20, 45. 47) und dem Städtchen Rimmon in Galiläa (Jos. 19, 10. 13) zu unterscheiden. An u. St. wird Rimmon als südliche Grenzstadt des jüdischen Landes genannt. Da nun das jüdische Land zwischen Geba und Rimmon nichts weniger als eine Niederung, sondern vielmehr sehr hügelich und gebirgig ist, so können die Worte מִגֶּבַע לְרִמּוֹן nicht zu עֲרָבָה gehören (so z. B. Kliefoth), sondern nur zu כָּל־הָאָרֶץ — der sicherste Beweis, dass כָּל־הָאָרֶץ a. u. St. mit *das ganze Land* übersetzt werden muss (gegen Umbreit, Neumann, Kliefoth). Während nun aber das ganze jüdische Land sich in eine Niederung wandelt, soll Jerusalem, das zur Zeit rings von höheren Bergen eingeschlossen ist, sich in die Höhe heben und hoch liegen (vgl. Ez. 40, 2; Micha 4, 1; Jes. 2, 2); denn die h. Stadt soll als die Hauptstadt des ganzen Landes und als die Residenzstadt des Königs Jehova auch in ihrer äusseren Lage die ihr innerlich eignende Hoheit und Herrlichkeit widerspiegeln. Subject zu וְרָאֲמָה ist das unmittelbar vorher erwähnte Jerusalem. Die Form רָאֲמָה ist von einer Wurzel ראם = רום gebildet, wovon auch רְאֵם (z. B. Num. 23, 22) und רְאוּמָה (Gen. 22, 24); vielleicht hat man aber mit Hitzig, Olsh. §. 233[d] רָאֲמָה als eine auch äusserlich gedehnte Form für רָמָה (von רום) auszusprechen, vgl. 2 Sam. 12, 1. 4; Hos. 10, 14; Ez. 28, 24. 26; Neh. 13, 16. Wenn so Jerusalem dermaleinst zwar über das ganze übrige Land erhaben daliegen soll, so wird diess doch auch die einzige Veränderung seyn, welche mit seiner Lage vorgeht; denn ausserdem wird es genau an seinem bisherigen Orte und innerhalb seiner bisherigen Grenzen liegen; über יָשְׁבָה תַחְתֶּיהָ vgl. zu 12, 6. Die nun folgenden Grenzbestimmungen der Lage Jerusalems lassen sich nicht mehr mit Gewissheit wieder erkennen; doch scheint durch die Worte: *vom Thore Benjamins an bis zum Ort des früheren Thores, bis zum Eckthore* die ganze

Breite Jerusalems bezeichnet seyn zu sollen. Ausgangspunkt (über die Bedeutung von לְמִן vgl. zu Hag. 2, 18) ist das Benjaminsthor Jer. 37, 13; 38, 7. Dasselbe ist wahrscheinlich identisch mit dem Ephraimsthor 2 Kön. 14, 13; 2 Chron. 25, 23; Neh. 8, 16; 12, 39. Den Namen Benjaminsthor oder Ephraimsthor führte dieses Thor, weil es die Hauptausmündung Jerusalems gegen das Stammgebiet Benjamin und das Reich Ephraim hin, also nach Norden war. Nach der Terrainbeschaffenheit Jerusalems zu schliessen, wird es sich daher an dem Punkte der Stadtmauer Hiskia's befunden haben, wo diese von der Strasse nach Damaskus geschnitten wurde, somit südlich von dem heutigen Damaskusthor. Schwerer zu bestimmen ist, wo das nur hier erwähnte mit שַׁעַר הָרִאשׁוֹן (über den Artikel in הָרִאשׁוֹן vgl. 11, 2; Ges. §. 111, 2[a]) bezeichnete Thor gelegen war. Der Ausdruck שַׁעַר הָרִאשׁוֹן selbst ist zu übersetzen: *das erste Thor*. Der Begriff רִאשׁוֹן kann sich nun auf die Zeit beziehen (*das alte* oder *das älteste Thor*) oder auf den Raum (*das vorderste Thor*). Die Erklärung: *das frühere Thor* im Sinne von *das ehemalige Thor* = *das zerstörte Thor* lässt sich sprachlich nicht rechtfertigen (auch nicht durch Ex. 34, 1; 2 Kön. 1, 14; 2 Chron. 3, 3; Jer. 11, 10). Uebersetzt man nun *das alte Thor* und versteht man darunter ein Thor in der ältesten Mauer Jerusalems, welches im Gegensatz zu einem in derselben Richtung (auf der Fortsetzung derselben Strasse) gelegenen Thore der Hiskianischen Mauer diesen Namen geführt habe, so entsteht die Inconvenienz, dass hier ein mitten in der Stadt gelegenes Thor genannt wäre, während doch offenbar der äussere Umfang der Stadt angegeben werden soll. Uebersetzt man dagegen *das älteste Thor* und versteht man darunter ein Thor an dem Theile der ältesten Stadtmauer, wo dieselbe nicht von der zweiten oder Hiskianischen Mauer umgeben war, so lässt man ausser Acht, dass es an diesem Theile der ältesten Stadtmauer mehrere Thore gab und schwerlich eines derselben als das älteste bezeichnet werden konnte, da Jerusalem sicher schon seit seiner Entstehung mehrere Thore hatte. Demnach wird es das Wahrscheinlichte seyn, dass שַׁעַר הָרִאשׁוֹן im Sinne von *das*

ndere Thor gemeint ist (so, wie es scheint, auch Krafft, die opographie Jerusalems S. 159); da nun der Hebräer bei Bestimıung von Lagen und Richtungen den Osten als Ausgangspunkt tzt, so wird unter שַׁעַר הָרִאשׁוֹן ein im Osten Jerusalems gegenes Thor gemeint seyn, und zwar, da der Prophet, wie aus er Nennung des innerhalb der Länge der Nordseite von Jerusalem elegenen Thors Benjamins hervorgeht, die Ausdehnung der Nordite Jerusalems angeben will, dasjenige Thor, welches auf der ordseite Jerusalems das am Meisten gegen Osten, somit an der ordostecke Jerusalems gelegene Thor war. Mit welchem der aderweitig erwähnten Thore dieses Thor identisch sey, ist nicht it Sicherheit zu bestimmen, wahrscheinlich aber mit dem Neh. 3, ; 12, 39 erwähnten שַׁעַר הַיְשָׁנָה, *Thor der Altstadt* (nicht; *hor des alten Teiches*, wie Krafft, S. 159 f., Hitzig zu Jes. 7, 4 bersetzen), welches mit Hengstenberg, v. Raumer, E. G. chultz, Thenius, v. Ortenberg, Bunsen an der Nordostke Jerusalems, somit des Moria, der bereits seit David's Zeiten ır Stadt gehörte, zu suchen ist. Es heisst nun aber nicht *bis ım ersten Thore*, sondern *bis zum Ort des ersten Thores*, weil eses Thor zu des Propheten Zeit nicht mehr vorhanden war Hitzig, v. Ortenberg), beziehungsweise in Trümmern lag, vgl. eh. 3, 6 (Hengstenberg). Ist nun durch לְמִשַּׁעַר בִּנְיָמִן עַד־מְקוֹם שַׁעַר הָרִאשׁוֹן die östliche Hälfte der Nordseite oder er Breite Jerusalems bezeichnet, so wird jetzt durch den Zusatz עַד־שַׁעַר הַפִּנִּים, *bis zum Eckthor*, auch die Ausdehnung der estlichen Hälfte der Nordseite angegeben. Das Eckthor lag 00 Ellen entfernt vom Thore Ephraim (2 Kön. 14, 13; 2 Chron. 5, 23) und wird auch Jer. 31, 38, an welche Stelle die unsrige ark anklingt, als der westliche Endpunkt der Nordseite Jerusaıms genannt, vgl. auch Neh. 3, 11; 12, 38. So wird denn die ordseite Jerusalems auch dereinst, wie vordem, von dem Thore enjamin an ostwärts bis zum ersten Thore und westwärts bis ım Eckthore sich erstrecken. Die folgenden Worte וּמִגְדַּל חֲנַנְאֵל וגו bezeichnen die Ausdehnung Jerusalems auf der Ostseite von orden nach Süden oder die Länge Jerusalems. Vor מִגְדַּל חֲנַנְאֵל

hat man aus dem vorausgehenden לְמִשַּׁעַר בִּנְיָמִן die Präp. לְמִן zu ergänzen; dieselbe wurde der Euphonie wegen ausgelassen, was hier um so leichter möglich war, als einerseits schon die unmittelbar vorausgehende parallele Bezeichnung der Breite Jerusalems es nahe legte, מִגְדַּל חֲנַנְאֵל als den Ausgangspunkt einer Linie zu fassen, und als andererseits die folgende einen Endpunkt bezeichnende Präp. עַד diese Fassung vollends ausser Zweifel stellte. Der Thurm Chananels (Jer. 31, 38; Neh. 3, 1;.12, 39) lag auf der Ostseite Jerusalems, und zwar an der Nordostecke der Stadt in derjenigen Ausdehnung, welche sie zur Zeit vor und unmittelbar nach dem Exile hatte, vgl. Krafft S. 149; Bertheau zu Neh. 3, 1. Die Keltern des Königs, welche nur hier erwähnt werden, hat man wohl in oder bei dem Garten des Königs (2 Kön 25, 4; Jer. 39, 4; 52, 7; Neh. 3, 15) zu suchen. Der Königsgarten nun lag im äussersten Südosten von Jerusalem in dem Becken, welches der Zusammenstoss des Tyropöon, des Kidronthales und des Thales Ben Hinnom bildete, vgl. Neh. 3, 15; Josephus, *ant.* VII, 14. 4.: *τοῦ δὲ Ἀδωνία παρασκευασαμένου δεῖπνον ἔξω τῆς πόλεως παρὰ τὴν πηγὴν τὴν ἐν τῷ βασιλικῷ παραδείσῳ*. Die Erwähnung von Keltern des Königs weist nicht auf vorexilischen Ursprung unseres Weissagungsbuches hin (gegen Bertholdt S. 1718), da, wie Hengstenberg mit Recht hervorhebt, die Keltern, wo die Bodenbeschaffenheit es zuliess, in Felsen eingehauen waren (Jes. 5, 2; Matth. 21, 33), daher nicht leicht zerstört werden konnten und so die Königskeltern wohl auch noch in dem nachexilischen Jerusalem vorhanden waren. Zudem kommt der Ausdruck *Kelter des Königs* hier nur als topographischer Begriff in Betracht (vgl. Bleek Stud. und Krit. S. 302), wie der analoge Ausdruck *Garten des Königs* in der doch jedenfalls nachexilischen Stelle Neh. 3, 15. — In dem also gelegenen Jerusalem werden seine Bewohner wohnen, immerdar wohnen, ohne jemals mehr diese ihre Stadt sey es als Flüchtlinge, sey es als Gefangene verlassen zu müssen. Denn Jehova wird mit den Strafgerichten, mit welchen er früher wohl sein abtrünniges Volk bedrohte (Jes. 43, 28; Jer. 25, 9) und bestrafte, zu jener Zeit nicht mehr heim-

suchen: es wird zu jener Zeit keinen Bann mehr in Jerusalem geben. Der Bann[1], חֵרֶם (von حَرُمَ *prohibuit.* II. *vetuit*, *illicitum fecit*, *sacrum reddidit*), war eine unwiderrufliche und unlösbare Hinwegnahme einer Person oder Sache aus dem gewöhnlichen Leben und Verkehr und eine Uebergabe derselben an Jehova. Eine Bannung konnte nur da eintreten, wo eine Person sich durch Götzendienst oder anderweitige schwere Verschuldung der freiwilligen, durch Gehorsam sich bethätigenden Hingabe an Jehova entzog (Ex. 22, 19; Deut. 20, 16—18), oder wo eine Sache in dem Besitze einer solchen Person war (Deut. 13, 12—16), oder wo anzunehmen war, dass etwas Mittel zu einem gottwidrigen Thun oder Geschehniss gewesen sey (Esra 10, 8); die Bannung hatte daher immer den Character des Gewaltsamen und des Strafenden[2]. Waren Menschen dem Banne verfallen, so mussten sie getödtet werden (Lev. 27, 29); gebannte Habe wurde theils verbrannt (Thiere mit dem Schwerte getödtet), theils dem Heiligthum Jehova's zur Vermehrung seiner Einkünfte oder zum Unterhalt der Priester übergeben (Deut. 13, 15. 16; Jos. 6, 19; Num. 18, 14). Gewöhnlich werden Menschen als Subject des Bannes genannt, bisweilen aber auch Jehova selbst (Jes. 11, 15; 34, 2; 43, 28; 25, 9; Mal. 3, 24), in welch letzterem Fall das Bannen eine bildliche Bezeichnung des Sinnes ist, dass Jehova ein furchtbares, schonungsloses, schier Alles vernichtendes Strafgericht halte. An u. St. nun wird man entsprechend dem Zusammenhang, wonach in diesen Versen der dereinstige Zustand des Heiles und Segens in Jerusalem geschildert werden soll, und nach Analogie älterer Prophetenworte Jes. 43, 28; Jer. 25, 9 nicht zu erklären haben: es werde in Jerusalem nicht mehr vorkommen, dass Menschen ihre Mitmenschen oder deren Hab und Gut mit dem Banne zu schlagen haben, sondern: es werde zu jener Zeit nie mehr wie früher das Strafgericht des Ban-

1) Vgl. Keil, Archäologie I. §. 70; Hengstenberg zu Mal. 3, 24.
2) Hiegegen scheint Lev. 27, 28 zu sprechen; allein vgl. Keil z. d. St.; Hengstenberg zu Mal. 3, 24.

nes von Jehova über Jerusalem ausgehen. Diess setzt aber natürlich voraus, dass zu jener Zeit in ganz Jerusalem ein völlig gottgemässer Zustand vorhanden seyn wird; vgl. Apoc. 22, 3. Da sonach Jerusalem zu jener Zeit von aller Schuld und von aller Strafe frei seyn wird, so wird es auch in ungestörter Sicherheit und Ruhe daliegen: Niemand wird mehr wagen dürfen, es anzugreifen. Vgl. Jes. 65, 18 ff.

V. 12—15. Und diess wird der Schlag seyn, womit Jehova schlagen wird alle Völker, welche sich zum Kriege wider Jerusalem geschaart haben: er lässt faulen sein Fleisch, während er noch auf seinen Füssen steht, und seine Augen werden faulen in ihren Höhlen und seine Zunge wird faulen in ihrem Munde. Und es wird geschehen an selbigem Tage: gross wird unter ihnen seyn die Verwirrung von Jehova, und sie werden ergreifen Einer die Hand des Andern und es wird sich seine Hand erheben über die Hand des Andern. Und auch Juda wird kämpfen zu Jerusalem, und es wird gesammelt werden der Reichthum aller Heiden ringsumher, Gold und Silber und Gewänder in grosser Menge. Und ebenso wird der Schlag des Rosses, des Maulthiers, des Kamels und des Esels und alles Viehes, welches sich in selbigen Lagern befinden wird, seyn, wie dieser Schlag. Mit V. 12 geht der Prophet zur näheren Beschreibung des in V. 3 nur angedeuteten Untergangs über, welchen Jehova allen nach V. 2 zum Kampf wider Jerusalem ausgezogenen Völkern bereiten wird. Auf dreifache Weise wird er den Untergang des Heeres der Völkerwelt bewirken: 1, dadurch dass er es mit furchtbarer Krankheit schlägt (V. 12), vgl. Jes. 37, 36; sodann 2, dadurch, dass er eine Verwirrung unter ihm hervorruft, infolge deren Einer den Andern erschlägt; und 3, dadurch, dass er auch sein Volk an diesem Kampfe wider die Heere der Völkerwelt sich betheiligen lässt (V. 14[a]). Das Nomen מַגֵּפָה ist nächst dem Nomen נֶגַע die gewöhnlichste Bezeichnung der Schläge, welche die Gerichte Jehova's verhängen, vgl. Ex. 9, 14;

Num. 14, 37; 1 Sam. 6, 4; Jes. 19, 22; 53, 4. Jehova wird plötzlich die Glieder des Völkerheeres bei lebendigem Leibe verfaulen lassen. Der Inf. abs. Hiph. הָמֵק drückt die reine Handlung aus (Ges. §. 131, 4[b]); als der, welcher die Fäulniss bewirkt, ist Jehova zu denken. Das Suff. in בְּשָׂרוֹ sowie die sämmtlichen Suffixa Singularis in V. 12 sind distributiv gemeint: Jehova lässt faulen das Fleisch eines Jeden in dem Völkerheere. Die Worte וְהוּא עֹמֵד עַל־רַגְלָיו bilden einen Verhältniss- oder Zustandssatz (Ew. §. 341[a]): während er noch auf seinen Füssen steht d. i. bei lebendigem Leibe. Wenn nun exemplificirend noch besonders das Faulen der Augen und das Faulen der Zunge hervorgehoben wird, so geschieht diess darum, weil erstere in gottwidriger Gier auf Jerusalem hinstierten und den Weg zu Jerusalems und der Jerusalemiten Verderben ausspähten, und weil letztere Jehova und seinem Volke Hohn sprach (Hengstenberg). Wie Jehova schon öfter (Richt. 7, 22; 1 Sam. 14, 15. 20; — vgl. auch Deut. 7, 23; Ez. 38, 21; Sach. 12, 4) den Untergang der Feinde seines Volkes dadurch herbeiführte, dass er eine Verwirrung unter ihnen entstehen liess, infolge deren sie sich gegenseitig tödteten, so wird nach V. 13 auch an jenem Tage unter dem Heere der Völkerwelt eine Verwirrung von Jehova eintreten, infolge deren unter ihnen selbst ein Handgemenge entsteht und Einer die Hand des Andern ergreift, ihn daran festzuhalten und ihm so den tödtlichen Streich zu versetzen. Die folgenden Worte וְעָלְתָה יָדוֹ וגו׳ sind wohl nicht zu übersetzen: *und es erhebt sich die Hand des Einen gegen die Hand des Andern* (so z. B. Umbreit, Bunsen); denn bei dieser Uebersetzung wäre man genöthigt, mit Hengstenberg zu erklären, dass Jeder die Hand seines Nächsten ergreifen werde, um dieselbe zunächst am Ausholen zu einem Schlag zu hindern und sie dann abzuhauen, damit der ihrer Beraubte und hiedurch wehrlos Gemachte nunmehr gefahrlos abgeschlachtet werden könne. Allein Niemand sucht im Kampf zunächst des Gegners Hand, sondern vor Allem des Gegners Haupt oder Herz zu treffen. Man übersetzt daher besser: *und es erhebt sich die Hand des Einen über die Hand des Andern;*

es ist diess eine naturgetreue, malerische Beschreibung eines Handgemenges, in welchem zwei mit einander Kämpfende die rechte, das Schwert führende Hand in die Höhe heben, um zum Niederhauen des Gegners auszuholen, und zwar beide beim Ausholen so hoch als nur immer möglich, um einen möglichst wuchtigen Streich auf den Gegner zu führen. An jenem Tage wird sich nach V. 14ᵃ auch die Bewohnerschaft des platten Landes von Juda (vgl. zu 12, 2) an dem Kampfe, welchen Jehova zu Jerusalem wider die feindliche Heeresmacht führt, betheiligen. Die Worte וְגַם־יְהוּדָה תִּלָּחֵם בִּירוּשָׁלָם, in welcher יְהוּדָה nicht als Vocativus gemeint ist: *auch du, o Juda, wirst kämpfen* (so Tremellius, Piscator, de Dieu, Seb. Schmid, Marckius), sondern vielmehr als Subjectsnominativ, wobei sich die Construction mit dem Fem. תִּלָּחֵם daraus erklärt, dass יְהוּדָה zunächst als Landesname gedacht ist, sind jedenfalls nicht mit de Dieu zu erklären: *etiam, o Juda, cibaberis in Jerusalem*, desgleichen auch nicht mit Theiner: *Juda wird in Gemeinschaft mit Jerusalem kämpfen*. Gewöhnlich erklärt man, auch Juda werde wider Jerusalem streiten (so z. B. Targum, Vulgata, Raschi, Kimchi, Luther, Calvin, Oecolampad, Münster, Drusius, Grotius, Coccejus, Ch. B. und J. D. Michaelis, Venema, Dathe, Zunz, Cahen und fast alle Neueren, auch Neumann); diese Erklärung, welche sich zu ihrer Begründung darauf beruft, dass mit der Präp. בְּ nach נִלְחַם stets das bekämpfte Object eingeführt werde, kann aber darum unmöglich die richtige seyn, weil, wie Hitzig und Maurer selbst zugestehen, die Aussage, dass auch Juda wider Jerusalem kämpfen werde, allem Zusammenhang widerstreitet: wer die wider Jerusalem Kämpfenden seyen, hatte bereits V. 2 gesagt, in V. 12—15 dagegen soll offenbar das diese Kämpfenden treffende Gericht Jehova's geschildert werden; wie unnatürlich und unmotivirt wäre es nun, wenn in diese detaillirte Schilderung des Gerichtes plötzlich die nackte Bemerkung eingeschoben wäre, dass auch Juda gegen Jerusalem kämpfen werde! Wenn wir uns auch nicht gerade auf Jes. 30, 32 als Belegstelle berufen wollen, da Lesart und Auslegung dieser Stelle

streitig ist, so müssen wir doch behaupten, dass der Gedanke, es werde Juda zu Jerusalem d. i. theils vor Jerusalem, theils in Jerusalem kämpfen, in keiner andern Weise hätte ausgedrückt werden können, als durch יְהוּדָה תִּלָּחֵם בִּירוּשָׁלָםִ. Und so stehen wir nicht an, die fraglichen Worte unter Berufung auf Ex. 17, 8 in diesem Sinne zu erklären (so auch LXX, Tremellius, Piscator, Marckius, Burk, Hengstenberg, Hessselberg, Burger, v. Hofmann, Kliefoth, Reinke): es wird also an jenem Tage nicht blos furchtbare Krankheit das Heer der Völkerwelt hinraffen und nicht blos eine gottverhängte Verwirrung die einzelnen Glieder dieses Heeres zu gegenseitigem Morden veranlassen, sondern es wird sich auch Juda an dem Kampfe, welchen Jehova zu Jerusalem wider das Völkerheer führt, betheiligen. Juda steht hier ebenso im Gegensatz zu Jerusalem, wie 12, 2; wie an dieser Stelle werden wir daher auch hier unter Juda die Bewohnerschaft des platten Landes im Gegensatz zur Einwohnerschaft der Hauptstadt zu verstehen haben, vgl. auch 1, 12. Während die Einwohnerschaft Jerusalems sich gleich bei Beginn des Gerichtstages Jehova's in das neuentstandene Thal des Oelbergs flüchtet, wird sich dagegen die Bewohnerschaft des platten Landes, soweit dieselbe die natürlicher Weise auch ihr von dem Heere der Völkerwelt bereiteten Drangsale überstanden haben wird, an jenem furchtbaren Tage, da Jehova die feindliche Kriegsschaar schlägt, auch ihrerseits an der Vernichtung des völkerweltlichen Heeres betheiligen. Und die Folge jenes Kampfes Jehova's und Juda's wird die seyn, dass nach der vollständigen Niederlage der Feinde der Reichthum aller der rings um das heilige Land her wohnenden und zum Streit wider das heilige Volk ausgezogenen Völker von diesem erbeutet werden wird; das Heer der Völkerwelt wird nemlich nach der Voraussetzung des Propheten orientalischer Sitte gemäss seine besten und kostbarsten Schätze in den Krieg mitnehmen. Da nun aber Jehova es auf eine völlige Vertilgung des feindlichen Heeres abgesehen hat, so lässt er von derselben V. 12 beschriebenen Plage, von welcher die Krieger des Völkerheeres be-

troffen werden, nach V. 15 auch alles Vieh betroffen werden, dessen sich diese im Kampf wider das Volk Gottes bedienten, sey es um darauf zu reiten, wie auf Ross und Maulthier, sey es um von demselben ihr Gepäck und Kriegsgeräthe tragen zu lassen, wie von dem Kamele und Esel. Statt des Sing. מַחֲנֶה steht der Plur. מַחֲנוֹת, weil das Völkerheer nach der nationalen Verschiedenheit seiner Bestandtheile in verschiedene Lager getheilt seyn wird; jedes besondere Volk hat auch sein besonderes Lager. Die Partikeln כֵּן und כְּ in V. 15 stehen in Correlation zu einander: *ebenso wird seyn die Plage — — wie diese Plage;* während aber כֵּן hier die erste Stelle einnimmt und כְּ nachfolgt, findet sonst gewöhnlich das umgekehrte Verhältniss statt, vgl. Ps. 127, 4; Joel 2, 4.

V. 16—19. Und es geschieht, der gesammte Ueberrest aller der Völker, die gegen Jerusalem kamen, die werden alljährlich hinaufziehn, anzubeten den König Jehova der Heerschaaren und zu feiern das Fest der Hütten. Und es geschieht, welches von den Geschlechtern der Erde nicht hinaufzieht nach Jerusalem, anzubeten den König Jehova der Heerschaaren, über diese wird der Regen nicht kommen; und wenn das Geschlecht Egyptens nicht hinaufzieht und nicht kommt, dann auch nicht über sie: es wird statt haben der Schlag, womit Jehova die Völker schlägt, welche nicht hinaufziehen, das Fest der Hütten zu feiern. Diess wird seyn die Sündenstrafe Egyptens und die Sündenstrafe aller der Völker, welche nicht hinaufziehen, das Fest der Hütten zu feiern. Nachdem der Prophet nunmehr das Gericht über die zum Kampfe gegen Jerusalem ausgezogenen Völker geschildert hat, führt er in V. 16—19 aus, was mit den Resten der Völkerwelt, welche das Gericht überdauert haben, werden soll: dieselben werden sich zum Dienst und zur Anbetung Jehova's bekehren; und wofern sie sich etwa dessen weigern sollten, werden sie von Jehova's Strafen betroffen werden.

Der Ausdruck כָּל־הַנּוֹתָר ist nicht zu übersetzen: *Jeder der übrig bleibt* (Umbreit), sondern wegen des Artikels vor נוֹתָר: *das gesammte Uebrigbleibende.* Unter diesem Ueberreste der Völker, welche gegen Jerusalem ausgezogen waren, haben wir nicht blos diejenigen aus dem Völkerheere zu verstehen, welche an dem V. 11—15 beschriebenen Schlachttage Jehova's in und vor Jerusalem nicht umkamen, sondern zugleich auch diejenigen Theile jener Völker, welche, weil sie den Kriegszug gegen Jerusalem nicht mitmachen konnten oder wollten, von der Strafe Jehova's nicht mitbetroffen wurden. Alle diese nun werden alljährlich nach Jerusalem ziehen. Da zu dem Subj. כָּל־הַנּוֹתָר noch mehrere Näherbestimmungen hinzutreten, so wird die Konstruction anakoluthisch: das Subject steht absolut voran und das Prädicat wird mit ו consec. angefügt, vgl. V. 17; 1 Sam. 11, 11; 2 Sam. 19, 41 (im Ketib). In der Redensart מִדֵּי שָׁנָה בְּשָׁנָה kann מִדֵּי nicht übersetzt werden durch *secundum multitudinem s. copiam*, *quoties annus venit in anno* (so z. B. Ges. *thes.*); denn die Präp. מִן bedeutet zwar *infolge*, *zufolge*, *wegen*, aber nicht *gemäss, secundum;* dessgleichen kann jene Redensart auch weder übersetzt werden *ab anno in annum* (Noldius), da בְּשָׁנָה nicht *in annum* bedeutet, noch *von jeglichem Jahre aus in einem Jahre,* nemlich im folgenden (Hitzig), denn in diesem Falle wäre der Ausdruck contort und müsste man statt *in einem Jahre* (בְּשָׁנָה) erwarten *zu einem neuen Jahre hin* (לְשָׁנָה, vgl. Richt. 11, 40; Esth. 3, 7). Der Ausdruck שָׁנָה בְּשָׁנָה bedeutet *Jahr an Jahr* d. i. in jedem an das vorausgehende sich anreihenden neuen Jahre, vgl. 1 Sam. 1, 7; 1 Kön. 5, 25; 1 Chron. 27, 1. Darnach ist דֵּי שָׁנָה בְּשָׁנָה wörtlich *die Menge von „Jahr an Jahr"* d. i. die Vielheit der einzelnen auf einander folgenden Jahre, jedes an das vorangehende sich anschliessende neue Jahr. Tritt nun noch die Präp. מִן davor: מִדֵּי שָׁנָה בְּשָׁנָה (1 Sam. 7, 16; 2 Chron. 24, 5), so steht diese in derselben Bedeutung wie etwa in מִמָּחֳרָת Gen. 19, 34; Ex. 9, 6; Jos. 5, 11; 1 Sam. 11, 11, d. h. sie bezeichnet den Zeitpunkt, von welchem an etwas geschieht, oder nach unserer Betrachtungsweise: an welchem etwas geschieht. Daher hat man a. u. St. zu erklären:

sie werden hinaufziehen in der Vielheit der aufeinander folgenden Jahre d. i. in jedem neuen Jahre [1]. Alljährlich also werden alle Geschlechter der Heiden nach Jerusalem hinaufziehen (vgl. 6, 20 – 23; Jes. 56, 6. 7; 66, 23; Micha 4, 1 ff.; Jer. 3, 17; Ps. 86, 9; Apoc. 15, 4), und zwar zunächst um dem dort thronenden Könige Jehova ihre Huldigung und Anbetung darzubringen. Was aber die Heiden zu dieser Unterwerfung unter das Scepter des Königs Jehova bestimmen wird, das wird einerseits das Andenken an das schreckliche Gericht seyn, dadurch er ihre Brüder vor Jerusalem dahinraffte, und die Furcht, bei Unbotmässigkeit gegen den Allgewaltigen von gleichem Gerichte betroffen zu werden, und andererseits der Anblick der Rettung und des Segens, welche dem Volke Israel von Jehova zu Theil geworden sind, und der Wunsch, gleichen Segen zu erlangen. Mehrere jüdische Ausleger, wie Aben Esra, Abrabanel wollen לְמֶלֶךְ ה׳ צְבָאוֹת erklären: *dem Könige Jehova's der Heerschaaren* d. i. dem Messias; allein von dem Messias ist in dem ganzen Capitel nicht die Rede, wohl aber von dem König Jehova, vgl. V. 9. Bei ihrem Kommen nach Jerusalem werden die Heiden weiter die Absicht haben, daselbst das Laubhüttenfest zu feiern [2]. Das Laubhüttenfest חַג הַסֻּכּוֹת, ursprünglich חַג הָאָסִיף *Sammelfest* genannt (vgl. über dasselbe Winer, Rlwbch s. h. v.; Bähr, Symbolik II, 652 ff.; Keil Archäol. I, 412), war das letzte unter den drei grossen Festen der Israeliten; es wurde vom 15. Tage des 7. Monats (Tischri) an 7 Tage lang gefeiert, wobei alle männlichen Glieder des Volkes ebenso, wie beim Passahfest und beim Fest der Wo-

---

1) Aus obiger Erörterung ergibt sich nunmehr von selbst, woher es kommt, dass מִדֵּי vor einem Inf. bedeutet *so oft als*, so wie dass man Jes. 66, 23 zu erklären hat: in der Vielheit des an seinen (ihm unmittelbar vorausgehenden) Monat sich anreihenden Monats d. i. in jeglichem auf seinen ihm vorangehenden Monat folgenden neuen Monate.

2) Wegen der Erwähnung des Hüttenfestes ist, wie die Masora zu V. 1 ausdrücklich hervorhebt, das vorliegende Capitel unseres Propheten zur Haphtare des ersten Hüttenfesttages bestimmt werden.

en, am Orte des Heiligthums Jehova's erscheinen mussten, vgl.
t. 23, 16; 34, 22; Lev. 23, 33 ff., bes. V. 41—43; Num. 29,
ff.; Deut. 16, 13 ff. Die wesentliche Bedeutung des Hütten-
stes war, wie auch Bachmann, die Festgesetze des Pentateuchs
93 f. 132 f. annimmt, eine agrarische: es sollte nach gänzlich
llendeter Ernte ein Freuden- und Dankfest seyn für den auch
diesem Jahre wieder erlangten Segen, vgl. Ex. 23, 16; 14, 22;
v. 23, 39 und bes. Deut. 16, 14. 15. Wenn nun Lev. 23, 42. 43
fohlen wird, dass an diesem Feste alle eingeborenen Israeliten
Tage lang in Laubhütten wohnen sollen zur Erinnerung daran,
ss Jehova ihre Väter beim Auszug aus Egypten in Hütten hatte
ohnen lassen, so wird dadurch als die eigentliche *causa* des
stes nicht die Rückerinnerung an die Wüstenführung hingestellt,
ndern es wird „nur die mnemonische Beziehung des einen
tus angegeben, der zwar für das Fest sehr characteristisch ist,
er doch noch nicht sein eigentliches Wesen ausmacht" (Bach-
ann). Ergibt sich Israel nach völlig eingesammelter Ernte auf
hova's Geheiss sieben Tage lang der Lust und der Freude, so
ll es sich durch das für diese Tage vorgeschriebene Wohnen
Laubhütten zugleich daran erinnern lassen, dass es nicht von
her in dem fruchtbaren Lande, an dessen Segen es sich jetzt
reuen darf, wohnte, dass vielmehr seine Väter lange Zeit in
brechlichen Hütten leben und umherziehen mussten, und es le-
glich Jehova's Gnade ist, dem es den gegenwärtigen Besitz des
ndes, darinnen Milch und Honig fliesst, zu danken hat. Diese
innerung soll Israel einestheils daran mahnen, über der Freude
dem Segen nicht den Dank gegen Jehova, den Geber des Se-
ns zu vergessen, und es anderntheils darauf hinweisen, dass
e Jehova es erst in dieses Land eingeführt hat, so derselbe es
i fortgesetzter Undankbarkeit und Untreue auch wieder daraus
treiben kann. Warum nun wird gerade das Laubhüttenfest als
sjenige genannt, welches die Heiden dereinst in Jerusalem all-
rlich mitfeiern werden? Jedenfalls haben wir nicht anzunehmen,
s das Laubhüttenfest synekdochisch (*species pro genere*) im
nne von Festen überhaupt gemeint sey (Burk, Hezel); und

ebenso wenig können wir uns die Nennung des Laubhüttenfestes daraus erklären, dass gerade um die Zeit dieses Festes Jehova das Gericht über die Feinde seines Volkes hält und Jerusalem rettet (Kimchi), oder daraus, dass der Herbst die zum Reisen günstigste Zeit ist (Theodorus Mopsv., Theodoret, Grotius, Bauer, Rosenmüller), oder daraus, dass das Laubhüttenfest bei den Juden (vgl. Josephus, *ant.* VIII, 4. 1; XV, 3, 3. Dachs[1], *pag.* 2 *sq.*) für das heiligste Fest galt und das Freudenfest sonder Gleichen war (so z. B. Köster, vgl. auch v. Ortenberg S. 30), oder daraus, dass dieses Fest allein, wie es scheine (?), beim Centralheiligthum gefeiert worden sey (Hitzig). Vielmehr haben wir uns mit den meisten Auslegern die Namhaftmachung des Hüttenfestes aus der diesem Feste eignenden Bedeutung oder aus dem Objecte der Festfeier zu erklären. Ist nun die Bedeutung des Hüttenfestes oben richtig angegeben, so werden wir den Grund, wesshalb die bekehrten Heiden gerade dieses Fest feiern müssen, auch weder darin sehen, dass dasselbe die Gnade und geistliche Freude vorbilde, welche der Kirche nach Christi *σκήνωσις in carne* zu Theil wird (Marckius), noch darin, dass das Hüttenfest, als an die Erlösung aus Egypten, die wunderbaren Führungen während des Wüstenzuges und die Einführung in das gelobte Land erinnernd, auf die Erlösung durch Christum und die Aufnahme der Heiden in die Seligkeit des Reiches Gottes hinweise (Fr. Lambertus, Calmet, Hesselberg, vgl. auch Cyrillus), noch darin, dass die durch das Hüttenfest gefeierte Thatsache der israelitischen Geschichte und somit das Hüttenfest selbst auf den arbeits-, mühe- und kampfvollen Pilgerweg typisch hindeute, den die gesammte Kirche und jedes einzelne Glied derselben unter Gottes Führung und Schutz zurücklegen muss, bevor das rechte Vaterland, das himmlische Canaan erreicht wird (Hieronymus, Albertus Magnus, Luther[2], Draconites, Münster,

1) F. B. Dachs, *Talmudis babylonici codex Succa; subjecta est dissertatio ad Zach. XIV, 16. Trajecti ad Rhenum.* 1726.

2) Luther: *Die new lauberhütten ist, das die Christen hie auff erden*

L. Osiander, Cappellus, P. Lyser, Cocceejus, Ch. B. Michaelis, Dachs[1], Hengstenberg, Kliefoth); dessgleichen wird es nach der angegebenen Bedeutung des Hüttenfestes auch unthunlich seyn, anzunehmen, dass Israel zu jener Zeit in der Feier des Hüttenfestes Jehova dafür dankt, dass er es nach der langen Drangsal endlich zum glückseligen Frieden hat kommen lassen, und dass die Heidenwelt, indem sie an dieser Festfeier und an diesem Danken Theil nimmt, damit zu erkennen gibt, dass sie in Israels Heil auch ihr eigenes Heil sehe (so v. Hofmann, Schlier). Vielmehr wird die Heidenwelt darum an der Feier des Hüttenfestes Theil nehmen, weil sie zu jener Zeit desselben Segens theilhaftig werden wird, für welchen Israel am Hüttenfeste seinem Gotte zu danken pflegt, und weil auch sie erkennen wird, dass kein anderer als Jehova es ist, von dem ihr dieser Segen zufliesst. Und wenn auch sie dann gleich Israel in Hütten wohnen wird, so geschieht diess im Anschluss an den in Israel herrschenden Brauch zur Erinnerung daran, dass sie diesen Segen lediglich der Gnade Jehova's verdankt und Jehova immerdar in der Lage ist, ihr bei etwaigem Ungehorsam oder Undank diesen Segen wieder zu entziehen. Dass aber auch in der That nur derselbe Segen, für welchen Israel am Hüttenfeste dankt, gemeint sey, somit der Erntesegen, welcher freilich seinerseits selbst wie-

---

als gäste und wanderer leben, vnd dencken ynn die zukünfftige stad zu komen, wie die so ynn lauberhütten wonen, eine kürtze Zeit da zu bleiben gedencken, als acht tage, vnd ymer widder heim, das ist, nicht anders, denn das die Christen hie auff erden ym glauben vnd hoffnung frölich leben vnd der zukünfftigen selickeit warten.

1) Dachs. *pag.* 549: *Nos illustris hujus vaticinii implementum adhuc exspectandum, et quidem in novissimis Ecclesiae temporibus demum quaerendum esse existimamus. pag.* 579: *Finis festivitatis hujus spiritualis (erit) seria omnium mirandarum, quas Deus cum Ecclesia a teneris ejus incunabulis ad illa usque tempora ingressus est, viarum meditatio, atque in iis ubique elucentis summae sapientiae, bonitatis ac miraculosae protectionis laeta commemoratio et depraedicatio.*

derum nur gleichsam eine Verleiblichung und ein Abbild des dem Volke Jehova's zu Theil werdenden geistlichen Segens an himmlischen Gütern ist — diess erhellt aus der Art der Strafe, womit diejenigen unter den Heiden V. 17—19 bedroht werden, welche es etwa verabsäumen sollten, Jehova am Hüttenfeste in Jerusalem ihren Dank, ihre Huldigung und Anbetung darzubringen. Jedes Geschlecht der Erde d. i. jedes Heidenvolk (vgl. Am. 3, 2; Ez. 20, 32), welches diess unterliesse, würde auch des befruchtenden Regens entbehren müssen, welcher ihm im kommenden Jahre wiederum eine reichliche, gesegnete Ernte ermöglichte, vgl. Deut. 11, 14. 17. Und zwar würde die Strafe der Versündigung auf dem Fusse nachfolgen: denn wenige Wochen nach dem Hüttenfest sollte der sogenannte Frühregen zu fallen beginnen (von Mitte Oktober an), welcher die erste und unerlässliche Bedingung einer gesegneten Ernte ist [1]. Zu der Construction von V. 17, wo dem relativen Vordersatz ein ו der Apodosis folgt, vgl. Ex. 9, 21. Bei הַגֶּשֶׁם steht der Artikel, weil der erwartete und nothwendige Regen gemeint ist [2]. Von dieser allen Völkern, welche etwa nicht zum Hüttenfeste nach Jerusalem ziehen wollen, gedrohten Strafe sollen vorkommenden Falles nach V. 18 selbst die Egypter nicht verschont, sondern auch sie von derselben Strafe betroffen werden, wie die übrigen Völker. Wenn das Geschlecht der Egypter nicht hinaufzieht und nicht kommt (בָּאָה ist als Participium accentuirt), so wird auch über sie nicht der Regen fallen. Zu וְלֹא עֲלֵיהֶם ergänzt

1) Auf dieser Stelle beruht wohl die jüdische Annahme, dass Jehova am Hüttenfeste seine Bestimmungen über den Regen des folgenden Jahres treffe, vgl. Lightfoot zu Joh. 7, 37.

2) Während Aquila, Symmachus, Theodotion nach Hieronymus richtig übersetzen: *et non erit super eos imber*, also: *οὐκ ἔσται ἐπ' αὐτοῖς ὑετός*, haben dagegen die LXX statt dessen: *καὶ οὗτοι ἐκείνοις προστεθήσονται*, indem sie vielleicht lasen יֵאָסְפוּ עֲלֵיהֶם יִהְיוּ נִגָּשִׁים; der Sinn dieser Uebersetzung scheint zu seyn, dass die nicht nach Jerusalem hinaufziehenden Heiden von derselben Plage, wie die Jerusalem bekriegenden Heiden (V. 12), betroffen werden sollen.

sich aus dem unmittelbar vorhergehenden V. 17b ganz natürlich יִהְיֶה הַגָּשֶׁם. Das zweite Glied von V. 18, dessen asyndetische Anreihung an das Vorangehende den Nachdruck der nunmehr folgenden Aussage nur erhöht, bestätigt in positiver Weise, dass die Strafe, von welcher Egypten heimgesucht wird, ganz dieselbe seyn wird wie die, von welcher die übrigen Heiden heimgesucht werden. Dass der Prophet so nachdrücklich betont, auch Egypten werde ganz wie die übrigen Völker mit Mangel an Regen bestraft werden, kann nicht auffallen, wenn man bedenkt, dass in Egypten der Regen überhaupt eine Seltenheit und die Fruchtbarkeit in Egypten anscheinend nicht von dem reichlichen Strömen des Regens, sondern von der rechtzeitigen und reichlichen Ueberschwemmung des Nil abhängt, vgl. Deut. 11, 10. 11; Winer, Realw. I, 26. Es konnte nemlich hiedurch ein Spötter leicht sich versucht fühlen, dem Propheten entgegenzuhalten, dass die von ihm den Heiden gedrohte Strafe wohl schwerlich alle Heiden schrecken werde, z. B. nicht die Egypter. Dem gegenüber betont der Prophet, dass gleichwohl auch die Egypter bei etwaiger Widerspenstigkeit gerade von dieser und keiner anderen Strafe betroffen werden sollen. Und er konnte es mit gutem Gewissen thun. Denn wenn auch Egypten seine Fruchtbarkeit zunächst dem Nil verdankt, so doch im letzten Grunde, wie bereits dem Alterthum bekannt war, nur dem reichlichen Regen in den abbyssinischen Hochgebirgen und den umliegenden Ländern (vgl. Winer Realw. II, 154 f. und Forbiger, Handb. der alten Geogr. II, 769, in welchen beiden Werken auch die hievon handelnden Stellen aus den Schriften der Alten verzeichnet sind; W. Lane, Sitten und Gebr. der heutigen Egypter I, 2), und insbesondere, wie die Forschungen neuerer Reisender dargethan haben, den Aequatorialregen, wodurch die den Nil speisenden See'n am Aequator gefüllt werden (vgl. den Vortrag über die Entdeckung der Nilquellen von R. Murchison in der Sitzung der geograph. Sozietät von England am 25. Mai 1863; Petermann's Mittheilungen, 1863 S. 229 ff.). Es ist daher das Ausbleiben des Regens für die Egypter nicht minder wie für die übrigen Völker eine empfindliche Strafe. So erklärt sich uns

denn die ausdrückliche Erwähnung der Egypter a. u. St. ganz natürlich, ohne dass wir veranlasst wären, den Grund dazu in der alten Feindschaft der Egypter gegen Israel (Cyrillus, Marckius, Ewald), oder in den politischen Verhältnissen der Gegenwart des Propheten (Bertholdt, Knobel, Bleek, v. Ortenberg) zu suchen. Von der im Obigen gegebenen Erlärung unserer Stelle, welche sich, wenigstens was die Wort- und Satzerklärung anlangt, ebenso bei Hieronymus, Luther[1], Calvin, Coccejus, Marckius, Burk, Theiner, Zunz, Hengstenberg, Neumann findet, weichen nun aber viele Ausleger ab, indem sie entweder an der Satzfügung, namentlich an der in V. 18^a nöthigen Ergänzung von יִהְיֶה הַגָּשֶׁם und der asyndetischen Anreihung von תִּהְיֶה הַמַּגֵּפָה וגו' in V. 18^b, oder an der Drohung, dass Egypten mit Ausbleiben des Regens gestraft werden solle, Anstoss nehmen; man hat daher theils unter Beibehaltung der masorethischen Lesart anders zu übersetzen gesucht, ohne freilich ein natürlicheres Satzgefüge oder einen besseren Sinn zu gewinnen, theils unnöthiger Weise die Lesart geradezu geändert. Das Targum und Rosenmüller ergänzen zu וְלֹא עֲלֵיהֶם willkürlich: *ascendet Nilus;* vgl. auch Rückert, welcher eine Aposiopese annimmt. Kimchi und andere jüdische Ausleger, Tremellius, Piscator, Ch. B. Michaelis fassen וְלֹא עֲלֵיהֶם als Relativsatz mit zu ergänzendem גָּשֶׁם: *quod si familia Egypti non ascenderit . . . , super quos non est imber, erit illa plaga, qua affecturus est etc.;* diese Erklärung ist aber jedenfalls viel härter als die unsrige, da sich bei ihr גָּשֶׁם keineswegs so von selbst ergänzt, wie bei der unsrigen, und ausserdem וְלֹא עֲלֵיהֶם hier nicht wohl Relativsatz (Zustandssatz) seyn kann. L. de Dieu, Hitzig, Bunsen lassen mit וְלֹא עֲלֵיהֶם den Nachsatz beginnen, fassen denselben frageweise: *wird dann nicht über sie kommen*

1) Luther: *Was fragen die Egypter darnach? Dürffen sie doch keines regens, haben auch nymer keinen regen, Wie Moses schreibt? Aber er furet die Egypter sonderlich mit ein, auff das man müsst den regen geistlich verstehen, welcher den Egypter auch not ist, so wol als allen heiden.*

die Plage, womit u. s. w., und betrachten endlich V. 19 als Antwort auf diese Frage: *es wird diess (allerdings) seyn die Sündenstrafe u. s. w.;* aber abgesehen davon, dass V. 19 als Antwort nicht recht passen will, so lässt sich וְלֹא wohl schwerlich irgendwo als Anfang einer fragenden Apodosis nachweisen. Den Text ändern LXX, Peschito, Dathe, Ewald, Umbreit (vgl. auch Köster, *mel. pg.* 46), indem sie וְלֹא (oder wenigstens לֹא) vor עֲלֵיהֶם auslassen [1] und mit diesem Worte das zweite Hemistich beginnen: *καὶ ἐπὶ τούτους ἔσται ἡ πτῶσις κτλ.*; ferner E. Meier (Stud. u. Krit. 1842 S. 1042), welcher וְגַם statt וְלֹא vor עֲלֵיהֶם liest und hiemit den Nachsatz beginnt; endlich v. Hofmann, wenn derselbe statt וְלֹא בָאָה lesen will וְלָאֲבָה, hiemit den Nachsatz anfängt und die Worte וְלֹא עֲלֵיהֶם zum Folgenden zieht: *so wird es verdursten, aber nicht wird über sie kommen die Plage, womit u. s. w.;* gegen diese letztere Erklärung spricht aber nicht sowohl, dass die Wurzel לָאַב im Hebräischen nur einmal (Hos. 13, 5 in dem Nomen תַּלְאוּבָה) vorkommt, als vielmehr dass es unnatürlich wäre, wenn der Prophet wegen der eigenthümlichen Bodenbeschaffenheit Egyptens diesem Lande eine eigene Strafe verkündigte und dabei noch nachdrücklich hervorheben würde, dass es nicht von derselben Plage wie die übrigen Völker betroffen werden solle. — V. 19 ist eine Zusammenfassung und nachdrückliche Bestätigung dessen, was der Prophet in V. 17 und 18 über die Strafe gesagt hatte, womit Jehova diejenigen Völker heimsucht, welche sich weigern werden, am Hüttenfest in Jerusalem Theil zu nehmen. Unter זֹאת, *dieses* hat man das Ausbleiben des Regens zu verstehen. Das Nomen חַטָּאת, womit nicht blos die Sünde als That oder Zuständlichkeit, sondern auch die Sünde in ihrer Wirkung und Folge bezeichnet wird (vgl. Knobel, Leviticus S. 378), steht hier in der Bedeutung *Sündenstrafe* vgl. Jes. 5, 18. Wollte man dagegen annehmen, dass זֹאת sich in dem Zusatz אֲשֶׁר לֹא יַעֲלוּ וגו׳ erkläre und חַטָּאת in seiner ursprünglichen Bedeutung *Sünde* gemeint sey: *diess wird seyn die Sünde . . .*

---

1) So auch vier Handschriften bei Kennicott.

dass sie nicht hinaufziehen (so z. B. Neumann, vgl. auch Hieronymus, Cyrillus, Luther, Coccejus), so müsste man auch entweder annehmen, dass die Versäumung des Hüttenfestes die einzige Sünde sey, deren die Heiden sich zu jener Zeit würden schuldig machen können — diess aber ist nicht wohl denkbar —, oder dass es wenigstens ihre grösste Versündigung seyn werde — von einem Unterschiede zwischen grösseren und kleineren Sünden aber weiss der Zusammenhang nichts.

V. 20. 21. An selbigem Tage wird auf den Schellen des Rosses stehen *Heiligthum Jehova's*, und es werden die Töpfe im Hause Jehova's seyn wie die Schalen vor dem Altar; und es wird jeder Topf in Jerusalem und in Juda seyn ein Heiligthum Jehova's der Heerschaaren, und es werden alle Opfernden kommen und von ihnen nehmen und darinnen kochen; und es wird keinen Canaaniter mehr geben im Hause Jehova's an selbigem Tage. Die beiden Schlussverse unseres Weissagungsbuches geben uns eine kurze, in kühnen Strichen gehaltene Schilderung des Zustandes, welcher dann vorhanden seyn wird, wann sich die bisherigen Weissagungen erfüllt haben. Es wird zu jener Zeit Alles gleicher Weise und ausnahmslos heilig und gottwohlgefällig seyn. Das *ἅπ. λεγ.* מְצִלּוֹת ist weder Bezeichnung des Zügels (LXX, Vulgata) noch des Sattels מְרְכַּבְתָּ סוּסְיָא (Targum) noch der Rüstung des Pferdes überhaupt (Luther, Schegg), noch ist מְצִלּוֹת oder מְצִלּוֹת auszusprechen und zu übersetzen *βυθός* (Aquila, Theodotion) oder *περίπατος σύσκιος*, *incessus umbrosus* (Symmmachus); vielmehr bezeichnet מְצִלּוֹת gemäss seiner Abstammung von צָלַל *acute sonuit*, die Schellen, womit nach u. St. sowie nach anderweitigen Zeugnissen aus dem Alterthum (vgl. Dougtaeus, *analect. sacr.* I, 297) die Pferde geschmückt zu werden pflegten. Ob man aber a. u. St. an wirkliche Schellen mit einem Schwengel oder blos an Blechscheiben, die durch ihr Aufeinanderschlagen ein Geklingel hervorbringen, zu denken habe, wird sich nicht entscheiden lassen. Auf diesen Schellen nun werden die Worte קֹדֶשׁ לַיהוָה. stehen,

wodurch die Träger dieser Schellen, die Pferde, ebenso als ein Jehova angehöriges Heiligthum bezeichnet werden, wie der Hohepriester durch das auf seinem Stirnblech eingegrabene קֹדֶשׁ לַיהוָה als ein aus der profanen Menge ausgesondertes (über die Bedeutung von קָדוֹשׁ vgl. v. Hofmann, Schrftb. I, 81 ff.) Heiligthum Jehova's bezeichnet war; über die Bedeutung des hohepriesterlichen Stirnblechs und seiner Inschrift vgl. Knobel zu Ex. 28, 36—38; Keil zu ders. St. und Archäologie I, 183. Die Analogie mit der Inschrift auf dem hohepriesterlichen Stirnblech verbietet uns ebenso sehr wie der Zusammenhang, die Aussage von V. 20a dahin zu verstehen, dass die Schellen der in dem Kampfe zu Jerusalem umgekommenen feindlichen Rosse (vgl. V. 15) zur Fertigung von heiligen Geräthen verwandt oder als Weihgeschenke im Hause Jehova's aufbewahrt werden sollen (so z. B. Theodorus, Theodoret, die jüdischen Ausleger wie Raschi, Kimchi, Aben Esra), oder dass die Verehrer Jehova's bei dem nunmehr eingetretenen Friedenszustand die Schellen ihrer eigenen Rosse und überhaupt alles Kriegsgeräthe zu Weihgeschenken Jehova's machen werden (vgl. Cyrillus, Drusius, Grotius, Venema); die Analogie jener Inschrift wird uns aber ferner auch nicht erlauben, die Aussage von V. 20a blos dahin zu verstehen, dass zu jener Zeit sogar die Rosse Jehova werden heilig seyn (so z. B. Ch. B. Michaelis, Hitzig, Ewald, Maurer); vielmehr werden wir auf Grund jener Analogie in V. 20a die Aussage finden müssen, dass zu jener Zeit die Rosse nicht blos überhaupt werden heilig seyn, sondern auch dem, was als das Heiligste ausgezeichnet ist, an Heiligkeit werden völlig gleichstehen. In demselben Maasse, in welchem bis jetzt nur der Hohepriester, und auch er nur seiner amtlichen Stellung nach, ein zum Dienste Jehova's besondertes Heiligthum ist, wird dermaleinst selbst das Profanste, selbst das bisher nur zu Krieg und Mord und Blutvergiessen dienende Ross (vgl. 9, 10), ein zum Dienste Jehova's ausgesondertes Heiligthum seyn (vgl. v. Hofmann, Kliefoth). Ein doppeltes Moment liegt hiernach in der Aussage von V. 20a: einmal, dass an jenem Tage Alles ein Heiligthum Jehova's seyn werde, und

dann, dass Alles gleicherweise ein Heiligthum Jehova's seyn, somit der Unterschied zwischen mehr oder minder Heiligem schwinden werde [1]. Zunächst wird nun das letztere dieser beiden Momente nachdrücklich hervorgehoben, wenn es in V. 20^b heisst, dass die Töpfe im Hause Jehova's, in welchen das Opferfleisch für die Priester und die Theilnehmer an den Opfermahlzeiten gekocht wird (1 Sam. 2, 14; 2 Chron. 35, 13), ebenso seyn werden wie die beim Altare befindlichen Opferschalen (9, 15), aus welchen das Opferblut an den Brandopferaltar gegossen wird. Das Tertium comp. kann, wie der Zusammenhang nach rückwärts (V. 20^a) und nach vorwärts (V. 21^a) zeigt, nicht die Menge (Targum, Kimchi, Abrabanel, Vatablus, Drusius, Grotius) oder die Kostbarkeit (Raschi), sondern nur der Grad der Heiligkeit seyn (so die Meisten). Selbst die Töpfe, welche nach bisheriger Ordnung, als zur heiligen Handlung des Opfers nur in sehr entfernter Beziehung stehend, auch hinsichtlich des Grades der Heiligkeit sehr tief stehen, werden dermaleinst ebenso heilig seyn, wie die Opferschalen, die, als zur Opferhandlung unmittelbar dienend, hinsichtlich des Grades der Heiligkeit zur Zeit am Höchsten zu stellen sind. In V. 21^a wird nun auch das erste der beiden in der Aussage von V. 20^a enthaltenen Momente noch besonders hervorgehoben und betont: nicht blos die Töpfe im Tempel werden dereinst ein solches Heiligthum Jehova's seyn, wie es der Mensch zum Zwecke der gottesdienstlichen Feier einer Opfermahlzeit nöthig hat, sondern ebenso alle Töpfe in der heiligen Stadt, ja im heiligen Lande überhaupt. Daher werden die Opfernden künftig den ersten besten der Töpfe, deren sie sich auch sonst bedienen, nehmen und zur Bereitung ihrer Opfermahlzeit verwenden. Die Präp. מִן in מֵהֶם ist partitiv gemeint: man wird von ihnen, nemlich den Töpfen, einen oder mehrere nehmen. Wenn aber so

1) Während Cyrillus sehr geneigt ist, in V. 20^a eine Weissagung darauf zu erblicken, dass der Kaiser Constantinus sich aus den Nägeln des h. Kreuzes einen Pferdezaum werde machen lassen, hat Hieronymus gesunden Sinn genug, diese ganze Fabel für lächerlich zu halten.

zufolge von V. 20. 21ᵃ in jener Zeit Alles ausnahmslos und gleicher Weise ein Heiligthum Jehova's geworden seyn wird, so setzt diess voraus, dass die Sünde, durch deren Eintritt erst eine Unterscheidung zwischen Heilig und Gemein nothwendig geworden war, überwunden und Alles ausnahmslos und in demselben Maasse in den Dienst Jehova's gestellt seyn wird. Und alsdann wird es auch nach V. 21ᵇ keinen Canaaniter mehr im Hause Jehova's geben. Das Verständniss dieser Aussage hängt von der Bedeutung ab, in welcher man das Wort כְּנַעֲנִי auffasst. Viele Ausleger (z. B. Targum, Aquila, Hieronymus, Aben Esra, Kimchi, Abrabanel, Vatablus, Grotius, Burk, Hitzig, Maurer, Bunsen) übersetzen es nach Hiob 40, 30; Prov. 31, 24 durch *Kaufmann* und verstehen darunter die Händler des Tempelmarktes, welche für die Opfernden theils Opferthiere theils auch heilige Gefässe zur Bereitung der Opfermahlzeiten feil gehalten hätten. Allein nicht nur ist es höchst zweifelhaft, ob es schon zu Sacharja's Zeit einen Tempelmarkt gegeben hat, sondern es lässt sich auch nicht nachweisen, dass die Händler heilige Gefässe für die Opfernden kaufs- oder miethweise feil gehalten haben. Eine Feilhaltung solcher Gefässe ist von vorneherein darum sehr unwahrscheinlich, weil, wie aus V. 20ᵇ und V. 21ᵃ mit Sicherheit hervorgehen dürfte, die Geschirre, in welchen die Opfermahlzeiten bereitet wurden, als Heiligthümer Jehova's ein Eigenthum des Tempels gewesen sind, vgl. auch Ex. 38, 3; 1 Kön. 7, 45; 2 Kön. 25, 14. Daher verstehen Andere, wie Drusius, v. Hofmann, Kliefoth das Wort כְּנַעֲנִי eigentlich, nemlich von wirklichen Canaanitern, speciell von den Gibeoniten und Nethinim (vgl. über diese oben S. 39 zu 9, 7), als welche zu den niedrigsten Diensten im Tempel verwendet wurden: „endlich findet sich kein Kanaaniter mehr im Gotteshause, den man, wie die Gibeoniten, zu denjenigen Dienstleistungen verwendete, welche Priestern und Leviten nicht wohl anstehen" (v. Hofmann). Allein aus 9, 7 erhellt, dass die Nethinim zur Zeit Sacharja's nicht nur völlig in die Volksgemeinde Israels aufgenommen waren, sondern auch des grössten Ansehens genossen; denn an der angef. St. wird ein Jebusiter

sogar mit einem Fürsten Juda's parallelisirt. So werden wir denn denen Recht geben müssen, welche כְּנַעֲנִי a. u. St. als eine emblematische Bezeichnung gottverhasster Sünder fassen (Theodorus, Cyrillus, Theodoret, Luther, Calvin, Cappellus, Ch. B. Michaelis, Venema, Hengstenberg, Ewald, Umbreit, Neumann). Canaan war der verfluchte unter den Enkeln Noah's (Gen. 9, 25); die Nachkommen Canaans waren wegen ihrer alles Maass überschreitenden Gottlosigkeit (Lev. 18, 24. 25. 27; Deut. 9, 4; 18, 12) nach Jehova's Gericht dem Bann verfallen (Deut. 7, 2; 20, 16—18). Hienach wird denn כְּנַעֲנִי bildliche Bezeichnung eines um seiner Sünde willen dem Bann und damit der Vertilgung Verfallenen seyn. In ähnlichem emblematischen Sinne sind Völkernamen auch Jes. 1, 10; Ez. 16, 3; Ps. 120, 5 genannt. Wenn wir so כְּנַעֲנִי als Bezeichnung eines um seiner Sünde willen mit dem göttlichen Fluch und Banne Belegten fassen, so brauchen wir darum doch nicht mit Ch. B. Michaelis, Neumann בֵּית־ה׳ gegen den Sprachgebrauch und die Vorstellungsweise des A. T. (vgl. oben S. 42 zu 9, 8) von der Gemeinde Gottes zu erklären, sondern verstehen darunter auch hier wie überall das Heiligthum Jehova's: in Jehova's Heiligthum werden sich solche, die mit Sünde, Fluch und Bann beladen sind, nicht mehr eindrängen, um in heuchlerischer Scheinfrömmigkeit Jehova ihre äusserlichen Opfer darzubringen, vielmehr wird es an jenem Tage nur noch eitel Fromme und Gottesfürchtige in Jehova's Hause geben, vgl. Ez. 44, 9; Apoc. 21, 27. Mit dieser frohen Aussicht, dass Jehova dereinst von Zion aus als König über sein heiliges und gesegnetes Bundesvolk herrschen werde, dass seinem Scepter auch die Heiden werden unterthan seyn, dass Alles im Dienste Jehova's stehen und heilig seyn werde, und dass die Sünder aus der Gemeinde der Gerechten werden hinausgethan seyn — mit dieser fröhlichen Aussicht schliesst das Weissagungsbuch Sacharja's.

Aus dem Verhältniss, in welchem 13, 7—9 zu der Weissagung 12, 1—13, 6 einerseits und zu Cap. 14 andererseits steht, ergab sich uns bereits oben S. 245, dass die in Cap. 14 geschil-

derten Ereignisse verschieden seyn müssen von den Cap. 12, 1—9 geschilderten, oder genauer: dass 14, 1—5 andere Kämpfe bei und in Jerusalem gemeint seyn müssen als 12, 1—9 (so mit Coccejus, Hezel, Allioli, Ebrard, Kliefoth gegen die Mehrzahl der Ausleger wie Ephräm, Theodorus Mopsv., Kimchi, Calvin, Grotius, Burk, Rosenmüller, Hitzig, Maurer, Ewald, Hengstenberg, v. Hofmann, vgl. auch Neumann). Denn von den Feinden, welche Jerusalem nach 12, 1—9 bedrängen, wird die heilige Stadt, wenn anders unsere Auslegung dieser Stelle richtig war, nicht erobert werden, während sie von den Feinden, von welchen sie nach 14, 1. 2 bedrängt ist, allerdings erobert werden wird. Diesen Widerspruch durch die Bemerkung auszugleichen, dass Cap. 14 später geschrieben sey als Cap. 12, 1 ff., nemlich „zu einer Zeit, in der die ernster und drohender sich gestaltende Weltlage die stolze Siegesgewissheit (12, 3. 4. 6) milderte und die Vollziehung eines Strafgerichtes an der heil. Stadt (14, 1. 2) ahnen liess“ (so z. B. v. Ortenberg) — diess ist für uns darum unmöglich, weil wir bereits erkannt haben, dass Cap. 12 sich nicht auf Ereignisse einer bereits hinter uns liegenden Vergangenheit, sondern vielmehr einer noch vor uns liegenden Zukunft bezieht. Aber auch dadurch können wir jenen Widerspruch nicht ausgleichen, dass wir sagen, die Heilsverheissung in Cap. 12, 1 ff. unterscheide sich von der in Cap. 14, 1 ff. dadurch, dass erstere hervorhebe, „allein aus Gottes Gnaden und nicht wegen Verdienstes Israels“ werde Israel am Tage der Drangsal Errettung von Jehova und Heil zu Theil werden, letztere dagegen, dass „allein durch Gottes Macht, nicht durch Israels Vermögen“ diesse Errettung und dieses Heil herbeigeführt werde (so v. Hofmann); denn durch diese verschiedene Zweckbestimmung der vorliegenden beiden Weissagungen wird der zwischen ihnen obwaltende Widerspruch, dass Jerusalem das einemal belagert, aber nicht erobert, das anderemal belagert und erobert wird, nicht aufgehoben. Wir müssen also dabei stehen bleiben, dass beide Weissagungen von Verschiedenem handeln.

Auf welche Ereignisse ist aber die Weissagung von Cap. 14,

insbesondere die Verkündigung einer Bedrängung und Eroberung Jerusalems durch die Völker zu beziehen? Dass nicht an die Trübsale zu denken sey, welche den aus dem babylonischen Exil in ihre Heimath zurückgekehrten Judäern bevorstanden (Calvin), speciell an die Unglücksfälle in den makkabäischen Kämpfen (so z. B. Ephräm, Theodorus Mopsv., Grotius, Venema, Bauer, Jahn, Eichhorn), noch an die Eroberung Jerusalems durch Titus (Eusebius, *demonst. evang.* VI, 18; VIII, 4, Cyrillus, Theodoret, Marckius, vgl. auch Hesselberg), ist mit Recht jetzt eben so allgemein angenommen, wie dass in Cap. 14 etwas anders geweissagt ist, als „der herrliche Sieg des Christenthums über alle seine Feinde“ (so z. B. Hezel). Da wir uns nun nach dem S. 174 ff. Erörterten auch nicht entschliessen können, unter Israel, Juda und Jerusalem die christliche Kirche, den geringeren und den angeseheneren Theil des (neutestamentlichen) Bundesvolkes (so z. B. Hengstenberg, vgl. bes. S. 474 f.; 483) oder wenigstens unter Juda die Christenheit zu verstehen (so Ebrard, Kliefoth), so wird uns nur übrig bleiben — worauf uns ohnediess der Zusammenhang unserer Weissagung mit der vorausgehenden 13, 7—9, und hinwiederum dieser mit der Weissagung 11, 1—13, 6 hinweist (vgl. oben S. 245) —, den Inhalt von Cap. 14 auf eine in der Zukunft, und zwar in der Zeit des Endes nach Israels Bekehrung statt habende Belagerung und Eroberung Jerusalems zu beziehen, durch welche die unmittelbare persönliche Erscheinung Jehova's und alle die Wirkungen, von welcher dieselbe nothwendig begleitet ist, herbeigeführt werden. Und so vergleicht sich uns der Kampf Jehova's gegen die sein heiliges Volk und seine heilige Stadt bedrängenden Völker mit dem Kampfe, in welchem die zwei Zeugen zwar scheinbar und zeitweilig unterliegen (vgl Apoc. 11, 1—14), dessen siegreicher Ausgang aber uns Apoc. 11, 15—19; 19, 19—21 geschildert wird. Einer derartigen Auffassung des Inhaltes von Cap. 14 gegenüber sucht freilich die sogenannte neuere Kritik (z. B. Bertholdt, Hitzig, Knobel, Maurer, Ewald, Bleek, Bunsen, v. Ortenberg, Bertheau) darzuthun, dass Cap. 14 aus den letzten Zeiten

vor dem babylonischen Exile stamme und von der damals dem Reiche Juda drohenden Katastrophe handele: der Prophet habe sich seit der Zeit, in welcher er Cap. 12, 1—9 schrieb, davon überzeugt, dass Jerusalem von schwerem Unglück nicht ganz werde verschont bleiben, habe aber immer noch die Hoffnung gehegt, dass das über Jerusalem kommende Unglück auch sofort in neues Heil für sein Volk und in völliges Verderben für die feindliche Heidenwelt ausschlagen werde. Gegen diese Auffassung von Cap. 14 sprechen uns aber alle dieselben Gründe, welche wir oben S. 229 f. gegen die analoge Beziehung von Cap. 12, 1 ff. auf die letzten Zeiten des jüdischen Staates vor dem babylonischen Exile geltend machten. Und wenn die neuere Kritik (vgl. besonders Bertheau's Abhandlung über die alttestamentlichen Weissagungen von der Reichsherrlichkeit Israels in seinem Lande) dem Argument, dass die Weissagung von Cap. 14 nach der von ihr vertretenen Auffassung sich in der Zeit des babylonischen Exils nicht erfüllt habe, die — theilweise nicht unrichtigen, theilweise aber auch sehr unrichtigen — Behauptungen entgegenhält, dass viele Weissagungen nur bedingungsweise gemeint seyen, dass die Weissagungen sich überhaupt nicht zu erfüllen brauchten, um für ächte Weissagungen zu gelten, dass es vielmehr vor Allem auf den ethischen Gehalt der betreffenden Weissagung und deren ethische Wirkung auf die Zeitgenossen ankomme, so müssen wir gestehen, dass nach unserer Ansicht eine Weissagung wie Sach. 14 auf ein Geschlecht wie das der letzten Decennien vor Jerusalems Zerstörung nur verderblich hätte einwirken können. Denn statt dem entarteten Volke seine Sünden vorzuhalten und die geahnte Katastrophe als ein durch seine Sünden herbeigeführtes Gericht darzustellen, aus dessen furchtbaren Folgen allein wahre Busse und gründliche Bekehrung retten könne, redet ja der Prophet in Cap. 14 von Sünde und Gericht, Busse und Bekehrung kein Wort, sondern stellt die geahnte Katastrophe so dar, als ob über das Volk Jehova's zwar eine schwere Trübsal hereinbrechen werde, aber eine Trübsal, welcher Jehova bald ein Ende machen und deren Leiden er durch die nachfolgende Ver-

herrlichung und das Gericht über die Feinde reichlich überbieten werde. Wir können somit der neueren Kritik von ihren eigenen Voraussetzungen aus nicht zustimmen, wenn sie Cap. 14, welche Weissagung sie durchweg einige Zeit nach der Weissagung Cap. 12 geschrieben seyn lässt, in die vorexilische Zeit setzt und auf die chaldäische Katastrophe bezieht, sondern müssen vielmehr daran festhalten, dass auch Sach. 14 sich dann am Leichtesten begreift, wenn es ein Bestandtheil des nachexilischen Weissagungsbuches Sacharja's ist und auf die ferne Zukunft, das Ende der Wege Gottes abzielt.

Kritische Schlussbetrachtungen über Sach. IX—XIV.

Da auf der einen Seite die kritische Untersuchung einer aus dem Alterthum stammenden Schrift wesentlich durch das exegetische Verständniss dieser Schrift bedingt wird, auf der andern Seite aber auch die Ansicht über das Zeitalter, welchem eine solche Schrift angehört, nicht selten von grossem Einfluss auf ihre Erklärung ist, da somit exegetische und kritische Untersuchung sich wechselseitig bedingen, so glaubte ich in der Weise, wie oben geschehen ist, die kritische mit der exegetischen Untersuchung verweben zu sollen. Es erübrigt somit nur noch, eine kurze Uebersicht über den Gang und gegenwärtigen Stand der kritischen Frage zu geben. Indem ich diess aber zu thun versuche, enthalte ich mich absichtlich jeder Erörterung von dogmatischen oder philosophischen Axiomen, nach welchen man zu bestimmen pflegt, was innerhalb des Gesichtskreises der Prophetie habe liegen können und was die erste und nächste Aufgabe der Prophetie seyn müsse. Denn so sehr auch von dem Ausleger zu erwarten ist, dass er sich hierüber eine bestimmte Ansicht gebildet habe, so darf die Kritik doch nie mit vorgefassten Meinungen an die Lösung ihrer Aufgabe gehen, sondern hat sich erst von dem objectiv vorliegenden (nicht subjectiv zurechtgelegten) Thatbestand darüber belehren zu lassen, was Gegenstand und Aufgabe der Prophetie sey.

§. 1. Geschichte der Kritik des zweiten Theiles Sacharja's.

Bis zum Jahre 1653 äusserte Niemand einen Zweifel daran, dass die zweite Hälfte unseres Buches ebenso den nachexilischen Propheten Sacharja zum Verfasser habe, wie die erste Hälfte [1].

1) Ueber die unbegründete Behauptung Flügge's (S. 70), „dass ein

Zwar wird Matth. 27, 9 eine Stelle aus Sacharja (11, 13) als eine Weissagung Jeremia's angeführt; allein diess erklärte man sich entweder daraus, dass in Matth. 27, 9 eine Weissagung Jeremia's mit einer Weissagung Sacharja's combinirt sey, oder dass der Evangelist eine verloren gegangene Schrift Jeremia's im Auge habe, in welcher eine mit Sach. 11, 13 nahe verwandte Weissagung vorkam, oder endlich man nahm an, dass in Matth. 27, 9 das Ἱερεμίου auf einem Versehen beruhe und es statt dessen heissen sollte *Ζαχαρίου*.

Im J. 1653 aber veröffentlichte der Engländer Joseph Mede (Meade) eine Schrift: *Dissertationum ecclesiasticarum triga, quibus accedunt fragmenta sacra*, in welcher er unter anderem (*fragm. sacr. pg.* 90) die Vermuthung ausspricht, dass Sach. 9—11 dem Propheten Jeremia angehöre und der h. Geist durch Matth. 27, 9 diese Capitel ihrem ursprünglichen Verfasser habe revindiciren wollen; auch deute in der That manches in diesen Capiteln auf die Zeit Jeremia's hin und es sey daher nicht unmöglich, dass sie den Weissagungen Sacharja's beigefügt worden seyen, weil Sacharja sie nach dem Exil aufgefunden habe [1]. Um dieselbe Zeit sprach sich auch Hammond in seinen *Adnotationes* zu Hebr. 8, 9 dahin aus, dass Sach. 10—12 im letzten Grunde von Jeremia herstammen möchte und nur aus irgend welchen äusserlichen Gründen mit den Weissagungen Sacharja's verbunden worden sey [2]. Etwa fünfzig Jahre später erklärte sich ferner Rich. Kidder, *the demonstration of the Messias. London* 1700. II, 199, für den Jeremianischen Ursprung von Sach. 9—14, wobei er insbesondere daraufhinwies, dass in diesen Capiteln die vorexilischen Reiche Juda und Ephraim als noch bestehend vorausgesetzt werden, ohne, wie es scheint, Anstoss daran zu nehmen, dass die

paar Kirchenväter aus dem zweiten und dritten Jahrhundert einige dieser Weissagungen (Sach. 9—14) einem anderen Verfasser als dem Zacharias zuschreiben," vgl. Köster, *meletem. pg.* 96 *sq.*

1) Die betreffende Stelle ist wörtlich mitgetheilt bei Backhaus S. 338; v. Ortenberg S. 2.

2) Vgl. Köster, *meletem. pg.* 11; v. Ortenberg S. 2.

Behauptung Jeremianischer Verfasserschaft und die Behauptung des Bestandes der beiden Reiche zur Zeit des Verfassers sich gegenseitig ausschliessen [1]. Dessgleichen verlegte auch W. Whiston, *essay towards restoring the true text of the Old Test. London* 1722. *Prop.* III. *pag.* 93, Sach. 9—14 in die vorexilische Zeit und schrieb sie dem Propheten Jeremia zu; sein *essay* erregte in Deutschland wie in England grosses Aufsehen und fand unter andern an Joh. Gottl. Carpzov, *critica sacra vet. test. pars* III., einen gelehrten und scharfsinnigen Bestreiter. Wesentlich dieselben Ansichten, welche bei der sogenannten neueren Kritik in Deutschland bezüglich des zweiten Theiles Sacharja's noch heutzutage gang und gäbe sind, stellte später der Bischoff W. Newcome, *an attempt towards an improved version, a metrical arrangement and an explanation of the twelve minor prophets. London* 1785 (zu Sach. 9, 1 ff.) auf [2]: Cap. 9—14 gehört der vorexilischen Zeit an; Cap. 9—11 ist geraume Zeit vor Jeremia verfasst, nemlich zu einer Zeit, da das Reich Ephraim noch bestand; Cap. 12—14 fällt in die Zeit zwischen Josia's Tod und Jerusalems Zerstörung.

In Deutschland wurde die Frage nach der Abfassungszeit des zweiten Theiles Sacharja's zuerst von dem Hamburgischen Archidiakonus Ben. Gilb. Flügge in seiner anonym erschienen Schrift „die Weissagungen, welche den Schriften des Propheten Zacharias beygebogen sind. Hamburg 1784“ schärfer in's Auge gefasst. Nach Flügge, welcher in Textkritik, Auslegung und sogenannter höherer Kritik ein fast unerreichbares Muster abenteuerlicher Willkür ist, zerfallen Sach. 9—14 in nicht weniger als 9 verschiedene Orakel, welche alle verschiedenen Epochen der Zeit vor Jerusalems Zerstörung angehören. Das allmähliche Bekanntwerden der Arbeiten von Newcome und Flügge erschütterte die seitherigen

1) So nach dem Referat von Köster, *melet. pg.* 11: *Secutus est Rich. Kidder, qui jam omnia capita a IX. ad XIV Zachariae abjudicat, cum quia utrumque regnum Israeliticum ut nondum eversum memorent, tum quia Jeremiae tempori optime convenient.*

2) Auszüge aus dieser Schrift Newcome's finden sich in Döderlein's auserlesener theolog. Bibliothek IV, 2 S. 81 ff.

traditionellen Ansichten über die Abfassungszeit von Sach. 9—14 in immer weiteren Kreisen (z. B. bei Döderlein, J. D. Michaelis, G. L. Bauer, J. G. Eichhorn). Einen nicht ungeschickten Vertheidiger fand der Sacharjanische Ursprung der bestrittenen Capitel zu jener Zeit an M. J. H. Beckhaus, welcher in seinem Buche „Ueber die Integrität der proph. Schriften des alten Bundes. Halle 1796“ S. 337—388 ziemlich eingehend auch vom zweiten Theila Sacharja's handelt.

Hatten die bisherigen Kritiker, welche den Sacharjanischen Ursprung von Sach. 9—14 bestritten, diesen Abschnitt einer früheren Zeit, nemlich der Zeit vor dem Exil, zugeschrieben, so begann jetzt die Kritik von der Voraussetzung aus, dass Sach. 9—14 von Verhältnissen der makkabäischen Zeit handle, gerade entgegengesetzter Ueberzeugung zu werden und die fraglichen Capitel in eine sehr späte Zeit herabzurücken. Bereits in den drei ersten Auflagen seiner Einleitung vermochte Eichhorn seine Zweifel an dem Sacharjanischen Zeitalter kaum zu überwinden; in seiner Uebersetzung der hebräischen Propheten und in der 4. Aufl. seiner Einleitung erklärt er sich bestimmt dahin, dass die Weissagungen in Sach. 9—14 aus der griechisch-makkabäischen Zeit stammen, und zwar Cap. 9, 1—10, 12 um das Jahr 332, Cap. 13, 7—14, 21 um das J. 161, die Weissagungen Cap. 11, 1—13, 6 in der zwischen jenen beiden Endpunkten liegenden Zeit verfasst seyen. Wesentlich derselben Ansicht sind auch Corrodi in seinem anonymen „Versuch einer Beleuchtung der Geschichte des jüd. und christl. Bibelkanons. Halle 1792“ I, 107, und H. E. G. Paulus in dem phil. krit. u. hist. Kommentar über das neue Testament III, 113—135. — Gramberg, krit. Gesch. der Religionsideen des A. T. II, 520 ff. 655 ff. bestreitet zwar auch, dass Sacharja der Verfasser von Cap. 9—14 sey, lässt aber diesen Abschnitt doch von einem Glied der Jerusalemischen Kolonie gegen Ende der Regierung des Darius I. oder zu Anfang der Regierung von Xerxes geschrieben seyn und nimmt dabei an, dass der Verfasser sich stark an Schriften der früheren Propheten angelehnt, wo nicht geradezu dergleichen Schriften überarbeitet habe. Aehnlich auch

Vatke, biblische Theologie I, 553 f., welcher Sach. 9—14 durch persisch-ägyptische Kriege in der ersten Hälfte und der Mitte des fünften Jahrhunderts veranlasst seyn lässt.

In die Spuren von Newcome und Flügge trat zunächst wieder Bertholdt in seiner Einleitung IV, 1697 ff.; nach ihm stammen Cap. 9—11 aus der Zeit des Ahas, Cap. 12—14 aus den letzten Jahren vor dem Untergang des Reiches Juda; es sind daher auch Cap. 9—11 und Cap. 12—14 von verschiedenen Verfassern. Diess ist im Ganzen die Ansicht der Vertreter der neueren Kritik geblieben, nur dass man vielfach wenigstens einen Theil der Weissagungen von Cap. 9—11 bis in die Zeit Usia's hinaufrückt. Zwar wollten Rosenmüller in der 2. Ausgabe seiner *Scholia* (zu Cap. 9, 1) und Hitzig in Stud. und Krit. 1830. S. 25 ff. und in der 1. Aufl. seines Commentars zu den kleinen Propheten sämmtliche sechs Capitel (9—14) einem einzigen Verfasser zur Zeit Usia's zuschreiben; dessgleichen Herzfeld, Gesch. des Volkes Jisrael I. S. 280 ff. einem Propheten zur Zeit Ahas'; allein Hitzig selbst hat diese Ansicht in der 2. Auflage seines Commentars aufgegeben und ist der in der neueren Kritik jetzt herrschenden Annahme beigetreten, welche im Allgemeinen dahingeht, dass nur Cap. 9—11 in der Zeit Usia's, Jotham's und Ahas' (vielleicht von dem 2 Chron. 26, 5 oder dem Jes. 8, 2 erwähnten Sacharja), Cap. 12—14 dagegen in einer der Katastrophe Jerusalems bedeutend näher stehenden Zeit (nach Hitzig in der Zeit Manasse's, nach Knobel, Maurer, Ewald, Bleek, E. Meier[1], v. Ortenberg, Kahnis in den letzten Decennien vor der Eroberung Jerusalems durch Nebukadnezar, nach Bunsen[2] vielleicht durch den Jer. 26, 20—23 erwähnten Uria, Sohn Semaja's) verfasst seyen. Am Eingehendsten sind diese kritischen Ergebnisse begründet von Knobel (Prophetismus II, 166 ff.; 280 ff.); Maurer und Hitzig (in ihren Commentaren); Bleek (Stud.

1) E. Meier, Geschichte der poet. Nationalliteratur der Hebräer. Leipzig 1856. S. 306 ff.

2) Bunsen, Gott in der Geschichte I, 449 ff.

und Krit. 1852, 247 ff.; Einleitung in das alte Testament. S. 553ff.) und v. Ortenberg (die Bestandtheile des Buches Sacharja. Gotha 1859).

Indessen fehlte es auch diesen Angriffen auf das nachexilische Zeitalter und den Sacharianischen Ursprung von Cap. 9—14 nicht an Gegnern, welche die Vertheidigung der traditionellen Anschauung unternahmen; am Nachdrücklichsten wurde diese vertreten von Jahn (Einleitung II, 2 S. 675 ff.); F. B. Köster (*Meletemata critica et exegetica in Zachariae proph. partem posteriorem.* Göttingen 1818); Hengstenberg (die Authentie des Daniel und die Integrität des Sacharja. Berlin 1831), de Wette, der sich in den drei ersten Auflagen seiner Einleitung für vorexilisches Zeitalter erklärt hatte, aber in der 4. Auflage seine Ansicht änderte; Hävernick, Keil und Stähelin in ihren Einleitungen; Burger (*Etudes exégétiques et critiques sur le prophète Zacharie.* Strassburg 1841); dessgleichen halten an dem Sacharjanischen Ursprung von Cap. 9—14 fest Theiner, Herbst, Umbreit, v. Hofmann, Ebrard, Schegg, Neumann, Kliefoth u. A.

§. 2. Die gegen die Aechtheit vorgebrachten Gründe.

Da die Annahme, dass Cap. 9—14 in der griechisch-seleucidischen Zeit verfasst seyen, jetzt allgemein aufgegeben ist, so bedarf es auch weder der Aufführung noch der Widerlegung der Gründe, welche man hiefür geltend zu machen suchte. Wir dürfen uns daher auf eine übersichtliche Betrachtung der gegen das nachexilische und für das vorexilische Zeitalter von Cap. 9—14 vorgebrachten Gründe beschränken.

Zunächst sind die Ueberschriften 9, 1; 12, 1 verschieden von den historischen Einleitungen 1, 1. 7; 7, 1 ff.; sie enthalten weder Zeitangaben noch Angaben über den Verfasser. Diese Thatsache ist anzuerkennen. Man darf nicht mit Neumann und Kliefoth das Weissagungsbuch abtheilen in Cap. 1—6 und Cap. 7—14, so dass auch Cap. 9—14 ebenso wie Cap. 7. 8 durch die Cap. 7, 1 ff erzählte Begebenheit veranlasst wären. Denn der Inhalt von Cap. 9—14 steht in keiner Beziehung zu der An-

frage von Cap. 7, 2. 3. Und ausserdem werden Cap. 9—11 und Cap. 12—14 durch ihre Ueberschriften als besondere Theile oder Abschnitte des Weissagungsbuches hingestellt. Allein diese Verschiedenartigkeit der Ueberschriften beweist nichts gegen die Identität des Verfassers. Betrachtet man die Ueberschriften an der Spitze oder innerhalb der einzelnen prophetischen Bücher als erst von der Hand der Redactoren des Kanons beigefügt, so steht diess ohnehin fest; betrachtet man sie als von den Verfassern selbst beigeschrieben, so haben die verschiedenartigen Ueberschriften in unserem Weissagungsbuche an der Verschiedenartigkeit der Ueberschriften im Buche Jesaja (1, 1; 6, 1; 13, 1; 15, 1; 17, 1; 20, 1. 2) ihre ausreichende Analogie. Dass ein Prophet bei einem Theil seiner Weissagungen die Entstehungszeit anmerkt, bei einem andern Theile nicht, ist etwas sehr gewöhnliches, wie die Bücher Jeremia und Ezechiel deutlich zeigen.

Dessgleichen ist auch eine gewisse Verschiedenheit des Wortvorrathes und der Darstellungsweise zwischen Cap. 1—8 und Cap. 9—14 nicht zu verkennen. Was aber zunächst den Wortvorrath anlangt, so lässt sich der Nachweis nicht liefern, dass in den beiden Hälften zur Bezeichnung desselben Begriffs mit einer gewissen Consequenz verschiedene Wörter gebraucht wären. Die Verschiedenheit des Wortvorrathes, soweit sie in Wirklichkeit besteht, erklärt sich vollständig aus der Verschiedenheit dessen, was im ersten und was im zweiten Theile zur Darstellung kommen soll [1]. Eben hieraus erklärt sich auch die Verschiedenheit des

---

1) Bezüglich der im ersten Theile vorkommenden seltenen Wörter, Redensarten, Constructionen vgl. nachex. Proph. II, 27. Im zweiten Theile sind als seltene Wörter, Wörter in ungewöhnlichen Bedeutungen, mehr oder minder dunkele Ortsbezeichnungen, eigenthümliche Ausdrücke, auffallende Wortformen, schwierigere Constructionen etwa folgende herauszuheben: מַמְזֵר 9, 6; זָוִיּוֹת 9, 15; הִתְנוֹסֵס 9, 16; חֲזִיז 10, 1; בָּחַל 11, 8; אַחֲוָה 11, 14; תִּמָּהוֹן, עִוָּרוֹן 12, 4; אַלּוּף von Fürsten Juda's 9, 7; 12, 5; מַמְצִיא und כִּתְּתוּ 11, 6; נַעַר 11, 16; נִצָּב (?) 11, 16; חַטָּאת 14, 9; חַדְרָךְ 9, 1; אָצַל (?) 14, 5; מְקוֹם

Styles. Es ist nur sehr theilweise richtig, wenn man sagt Cap. 1—8 sey prosaisch, Cap. 9—14 poetisch geschrieben; *a parte potiori* betrachtet ist diess allerdings der Fall, aber nicht durchgehends und bis in's Einzelne herab. Ungefähr in demselben Maasse, wie etwa Cap. 12—14 poetisch sind, sind es auch Cap. 7. 8; und in demselben Maasse, wie Cap. 1, 7—6, 15 prosaisch sind, ist es auch Cap. 11, 4—17. Nur Cap. 9, 1—11, 3; 13, 7—9 zeichnen sich durch besonders lebendige und schwunghafte poetische Darstellung aus. Dass im ersten Theil die prosaische Erzählung vorherrscht, kommt daher, dass im ersten Theil vorzugsweise über Gesichte, welche der Prophet nicht fingirt, sondern wirklich geschaut hat, Bericht erstattet werden soll, während dagegen der Prophet im zweiten Theile kraft gottgewirkter Begeisterung und Begeistung die theils herrliche, theils leidvolle Zukunft seines Volkes malt. Da, wo im zweiten Theil einfach beschrieben und Bericht erstattet werden soll, herrscht auch im zweiten Theil eine wenngleich edle, doch nüchterne Prosa (vgl. z. B. Cap. 11, 4—17 mit Cap. 3). Weniger häufig als im ersten Theile wird allerdings im zweiten Theile hervorgehoben, dass die Worte des Propheten eigentlich Worte Jehova's seyen; aber auch bei anderen Propheten finden wir dieselbe Erscheinung, dass sie nemlich in einzelnen Theilen ihrer Weissagungen überaus häufig darauf aufmerksam machen, dass sie eigentlich nur Worte Jehova's aussprechen, während sie dagegen in andern Weissagungen diess in viel geringerem Maasse thun, vgl. z. B. Jer. 23 mit Jer. 48, oder Ez. 14 mit Ez. 31, 39. Wenn der erste Theil wiederholt darauf hinweist, dass aus der Erfüllung der Weissagungen die göttliche Sendung

---

שַׁעַר הָרִאשׁוֹן und יִקְבֵי הַמֶּלֶךְ 14, 10; עֹבֵר וָשָׁב 9, 8; מְטַר גֶּשֶׁם 10, 2; סַף רַעַל 12, 2; אֶבֶן מַעֲמָסָה 12, 3; מַבָּטָהּ 9, 5; בּוֹסִים 10, 5; הוֹשְׁבוֹתִים 10, 6; רָאֲמָה 14, 10; עֵין אָדָם וְכֹל שִׁבְטֵי יִשְׂרָאֵל 9, 1; אֲסִירֵי הַתִּקְוָה 9, 12; צָרָה 10, 11; לָכֵן עֲנִיֵּי הַצֹּאן 11, 7; אֵלַי אֵת אֲשֶׁר־דָּקָרוּ 12, 10; יְקָרוֹת יִקְפָּאוֹן 14, 6; כֵּן תִּהְיֶה — — כַּמַּגֵּפָה 14, 15; וְלֹא עֲלֵיהֶם תִּהְיֶה הַמַּגֵּפָה 14, 18. — Wie in den späteren Büchern wird דָּוִיד statt דָּוִד geschrieben.

dessen, der sie ausspricht, zu erkennen sey, so finden wir dieselbe Vorstellung auch 11, 11.

Man hat darauf aufmerksam gemacht, dass der zweite Theil keine Visionen, keine Engel, keinen Satan, keine sieben Augen Gottes kenne. Darf man denn aber von einem Schriftsteller erwarten, dass er überall und allenthalben wesentlich nur immer dasselbe sage, oder verschiedenen Inhalt wenigstens immer in derselben Form zur Darstellung bringe? Auch der erste Theil des Weissagungsbuches Amos' hat keine Visionen, während der zweite Theil nur Visionen enthält. Im ersten Theil Sacharja's findet sich aber neben den Visionen auch gewöhnliche prophetische Rede (Cap. 1, 1—6; Cap. 7 u. 8) und die Erzählung von dem Auftrag, eine symbolische Handlung vorzunehmen (Cap. 6, 9—15); und im zweiten Theil Sacharja's steht inmitten gewöhnlicher prophetischer Rede auch die Erzählung einer visionären symbolischen Begebenheit (Cap. 11, 4—17). Mit der Erwähnung der Engel, des Satans und der sieben Augen Gottes im ersten Theile und dem Unerwähntbleiben derselben im zweiten Theile wird es sich wohl ähnlich verhalten, wie etwa mit der Erwähnung der Engel und des Satans im Prologe des Buches Hiob und dem Zurücktreten derselben im eigentlichen Drama, in welchem der Engel und des Satans besonders häufig zu erwähnen keine Veranlassung war. Dass dem Verfasser des zweiten Theils Sacharja's die Vorstellung von Engeln eine sehr geläufige ist, zeigen die Stellen 12, 4; 14, 5 und der Ausdruck ה' צְבָאוֹת 9, 15; 10, 3; 12, 5; 13, 2. 7; 14, 16. 17. 21.

Die im Bisherigen beleuchteten Argumente gegen die Verabfassung von Cap. 9—14 durch den nachexilischen Sacharja werden von den Vertheidigern dieser Ansicht selbst nur als secundäre bezeichnet; der Hauptnachdruck dagegen wird darauf gelegt, dass der Inhalt dieser Capitel sich an die geschichtlichen Verhältnisse der vorexilischen Zeit anschliesse und diese zur Voraussetzung habe. Der Bestand der beiden Reiche Juda und Ephraim werde in Cap. 9—11 als noch gegenwärtig vorausgesetzt; beide sollen nach 9, 10 zur Zeit des Propheten noch in kriegeri-

scher Macht stehen und nach 9, 13 in brüderlicher Eintracht mit einander leben; allein in 9, 10. 13 ist von Zukünftigem die Rede, und zwar in der Weise, dass daraus nicht einerseits auf kriegstüchtigen Zustand der beiden Reiche gegen fremde Völker und andererseits auf friedliches Verhältniss derselben untereinander zur Zeit des Propheten geschlossen werden kann, vgl. S. 57. 71. Die Hauptfeinde sollen nach 9, 1—8 noch die Syrer, Phönizier und Philistäer gewesen seyn, die Assyrer und Babylonier dagegen noch nicht ihre Eroberungszüge nach Vorderasien begonnen haben; dass aber die Syrer, Phönizier und Philistäer in 9, 1—8 aus ganz anderem Grunde genannt sind, darüber vgl. S. 44 ff. Zur Zeit des Propheten habe es nach 9, 5 noch einen König von Gaza gegeben, diess sey aber in der nachexilischen Zeit nicht mehr der Fall gewesen; vgl. dagegen S. 28 ff. Einzelne Israeliten seyen nach 9, 11—13 kürzlich unter die Griechen versprengt worden; vgl. dagegen S. 64. 72 f. In 9, 1. 2 werde ein von Osten her siegreich vordringendes Eroberungsheer vorausgesetzt, womit nur die Assyrer gemeint seyn können; allein nicht von Osten nach Westen, sondern von Norden nach Süden schreitet das 9, 1 ff. gedrohte Gericht. In 10, 10. 11 sollen die Assyrer und Egypter als mächtige selbstständige Staaten gedacht seyn; insbesondere sey Ephraim bereits von Assyrien bekriegt, ein Theil seines Landes verwüstet (11, 1—3) und eine Anzahl seiner Glieder durch Tiglat Pilesar in die Gefangenschaft deportirt worden (10, 10); vgl. dagegen S. 99 ff.; 105 f.; 110; 112 f. Endlich soll 11, 14—17 sich auf die Verhältnisse des nördlichen Reiches nach dem Tode Jerobeam's II. beziehen; vgl. dagegen S. 122; 141 f.; 170 f.

Als Beweise dafür, dass Cap. 12—14 in der Zeit zwischen der Auflösung des Zehnstämmereichs und der Eroberung Jerusalems verfasst seyen, macht man folgende Argumente geltend. Es werde in diesen Capiteln nur Juda, Jerusalem, das Haus David's erwähnt, von Ephraim und den ephraimitischen Verhältnissen aber sey keine Rede mehr. Diess ist allerdings richtig. Aber so gut sich diese Erscheinung durch die Annahme erklären lässt, dass Cap. 12—14 in der Zeit nach der Auflösung des Reiches

Ephraim von einem jüdischen Propheten geschrieben sey, ebenso gut lässt sie sich auch in der S. 178; 193 f. angegebenen Weise erklären; welche dieser beiden Erklärungen die richtige sey, kann sich daher nur nach der aus anderweitigen Indicien festzustellenden Abfassungszeit bestimmen. Für vorexilisches Zeitalter soll nun aber entschieden die Erwähnung der Aegypter 14, 18 sprechen; allein vgl. dagegen S. 285 f. Auch die Erwähnung von Götzendienst und falschem Prophetenthum 10, 2; 13, 2—6 sey ein Zeichen vorexilischen Zeitalters, da Israel sich in der nachexilischen Zeit von dieser Versündigung frei gehalten habe; vgl. dagegen S. 80 ff. 216 ff. Weiter bezieht man 12, 10 auf die Ermordung eines dem Verfasser gleichzeitigen Propheten, etwa des Jesaja oder des Uria; vgl. dagegen S. 196 ff. 230. Endlich glaubt man das Erdbeben unter Usia (14, 5) und die Klage um den Tod Josia's (12, 11) als zwei der Gegenwart des Propheten zeitlich noch ziemlich nahe liegende Ereignisse ansehen zu müssen; dass dem aber keineswegs so ist, geht daraus hervor, dass diese beiden Ereignisse selbst nach dem wenigen, was wir von ihnen wissen, sich dem Gedächtnisse des Volkes tief einprägen mussten und daher ein Prophet auch noch geraume Zeit später recht wohl auf sie zurückweisen konnte, vgl. S. 258. 208 ff.

§. 3. Das positive Ergebniss.

Um Zeitalter und Verfasser einer aus dem Alterthum stammenden Schrift zu bestimmen, hat man zunächst die über diese Schrift vorhandene Tradition zu befragen und dann zuzusehen, ob 1, die in der betreffenden Schrift als gegenwärtig vorausgesetzten Zeitverhältnisse, 2, die Beziehung, in welcher die Schrift zu anderen gleichzeitigen, älteren oder jüngeren Schriften steht, und 3, die in der Schrift zu Tage tretenden Spracheigenthümlichkeiten mit dem Zeugniss der Tradition zusammenstimmen. Hiebei ist ein dreifach verschiedenes Ergebniss möglich. Entweder stimmt die Untersuchung nach den drei aufgestellten Gesichtspunkten mit der Angabe der Tradition überein; alsdann hat letztere ihre volle Bestätigung erhalten. Oder sie widerspricht ihr geradezu und offen-

bar; alsdann haben wir uns zwar an das Ergebniss unserer Untersuchung zu halten, aber zugleich auch wenigstens versuchsweise den Nachweis anzutreten, wie die irrige Tradition entstanden seyn möge. Oder endlich die Untersuchung führt nur zu dem Resultat, dass die betreffende Schrift in der Zeit und von dem Verfasser, welche die Tradition angibt, zwar geschrieben seyn könne, aber nicht nothwendig geschrieben seyn müsse; in diesem Falle hat man sich an das Zeugniss der Tradition zu halten, da die Tradition uns die Anschauung derer widerspiegelt, welche dem Zeitalter des Verfassers noch bedeutend näher standen, als wir, und daher möglicherweise noch näher unterrichtet waren. Zwar wird in neuerer Zeit dem Zeugniss der Tradition in einer zwar wohl begreiflichen, aber darum doch in ihren Ueberstürzungen nicht gerechtfertigten Reaction gegen die frühere kritiklose Hinnahme der traditionellen Angaben gar keinen Werth mehr beigelegt [1]; allein der Satz, dass die dem Zeitalter des Verfassers noch verhältnissmässig nahe stehende Zeit leicht in der Lage war, genauere Kunde über die Entstehung dieser Schrift zu haben, als eine um Jahrtausende entfernte Zeit sie sich durch die scharfsinnigste Combination erwerben kann, wird doch wohl in seiner Wahrheit bestehen bleiben.

Bei Sacharja ist aber das Zeugniss der Tradition um so weniger gering anzuschlagen, als höchst wahrscheinlich in der Esra-Nehemianischen Zeit, somit nur etwa 60 bis 80 Jahre nach dem Auftreten Sacharja's, das *Δωδεκαπρόφητον* gesammelt und geschlossen wurde. Dass man nun in jener Zeit, kaum hundert Jahre nach der Rückkehr der ersten Exulantenschaar in die alte Heimath, so wenig mehr zu beurtheilen verstanden haben sollte, ob eine Weissagung aus der nachexilischen Zeit stamme und diese zur Gegenwart habe, oder ob sie in vorexilischer Zeit entstan-

1) So lässt sich Ad. Kamphausen, das Lied Moses. Leipzig 1862 auf S. 254—263, wo er eingehender darüber handelt, in welcher Weise das Zeitalter eines prophetischen Stückes zu bestimmen sey, gar nicht einmal auf die Frage ein, ob und welcher Werth dem Zeugniss der Tradition zukomme.

den sey und auf vorexilische Verhältnisse sich beziehe, ist schwer denkbar.

Aber nicht blos die Tradition, sondern auch manche geschichtliche Spuren in den bestrittenen Capiteln selbst veranlassen uns, nachexilisches Zeitalter anzunehmen. So ist die Annahme (9, 7), dass die Philister, welche widerrechtlicher Weise in Israels Lande wohnen, sich zu Jehova bekehren und mit Israel verschmelzen werden, eine bei den vorexilischen Propheten unerhörte, vgl. S. 44 f. Die Verheissung (9, 8), dass Jehova seinem Hause zu Gute sich als Schutzwache hinlagere, damit es nicht zerstört werde und der Wanderer über die Stelle, wo es früher gestanden, forthin seinen Weg nehme, ist in Verbindung mit dem übrigen Inhalt von 9, 8 nur dann recht erklärlich, wenn bereits einmal eine Verwüstung des Tempels stattgefunden hatte, vgl. S. 42. Die Stelle 9, 12 weist zurück auf eine Verheissung im zweiten Theile Jesaja's, vgl. S. 65, und die Stelle 9, 13 auf die Weissagungen Daniels, vgl. S. 71 ff.; somit muss der zweite Theil Sacharja's später verfasst seyn als Jes. 40—66 und als das (exilische) Buch Daniel. In Cap. 10, 6 ff. wird die Deportation nicht blos eines Theiles von Ephraim (der Bewohner des Landes Gilead und der nördlichen Districte im westjordanischen Palästina), sondern von ganz Ephraim vorausgesetzt. Bei Cap. 11, 4—17 ist nothwendig nachexilisches Zeitalter anzunehmen, vgl. S. 125. 139; bei der Annahme, dass dieser Abschnitt sich auf die vorexilischen Verhältnisse des Reiches Ephraim nach dem Tode Jerobeam's II beziehe, lässt sich manches gar nicht erklären, vgl. besonders S. 141 f.

Der nachexilische Ursprung der Cap. 12—14 geht daraus hervor, dass diese Capitel bei Voraussetzung vorexilischer Abfassungszeit unmöglich gottgewirkte Prophetie seyn könnten und, da sich zur Zeit der Sammlung des *Δωδεκαπρόφητον* die Hoffnungen, zu welchen ihr Inhalt in den letzten Decennien vor der Katastrophe Jerusalems aufgemuntert haben würde, bereits thatsächlich als eitel Trug und Täuschung erwiesen hatten, wohl schwerlich unter die Schriften der Propheten Jehova's aufgenommen worden wären; vgl. S. 229 ff. 294 ff. Ferner wird der nachexilische Ursprung

von Cap. 12—14 durch das Verhältniss bewiesen, in welchem diese Capitel zu Cap. 9—11 stehen. Die Weissagungen 12, 10 und 13, 7—9 beziehen sich nemlich beide zurück auf Cap. 11 und haben den Inhalt dieses Capitels so sehr zur Voraussetzung, dass sie nur auf Grund der Weissagung von Cap. 11 verständlich sind, vgl. S. 196—207. 229 f. 234 ff.. Durch das Verhältniss, in welchem die genannten Stellen zu Cap. 11 stehen, wird denn auch die unmittelbare Zusammengehörigkeit der Cap. 9—11 und 12—14 sowie die Einheit ihrer Verfasser dargethan.

Für den nachexilischen Ursprung von Sach. 9—14 pflegt man vielfach auch diess geltend zu machen, dass manche Stellen in diesen Capiteln nach älteren Mustern gearbeitet seyen und an Grundstellen in älteren Propheten sich anschliessen, vgl. z. B. Sach. 9, 10 mit Mich. 5, 9; Ps. 72, 8; Sach. 10, 11 mit Jes. 11, 15; Sach. 11, 3 mit Jer. 12, 5; 49, 19; 50, 44; Sach. 12, 1 mit Jes. 45, 12; Sach. 12, 6 mit Obad. 18; Sach. 14, 16 mit Jes. 66. 23; Sach. 14, 21 mit Ez. 44, 9 (so besonders Hengstenberg und Stähelin). So sehr wir nun auch in mehreren dieser Stellen eine wirkliche Anlehnung annehmen, so hat doch der Beweis hiefür immer etwas Missliches und Unsicheres; in den meisten Fällen, in welchen Gleichklänge zwischen zwei prophetischen Stellen stattfindet, wird nicht von vorneherein auszumachen seyn, ob diese Gleichklänge nicht zufällig sind und, falls wirklich ein Abhängigkeitsverhältniss obwalten sollte, welche der beiden Stellen die abhängige ist; um letzteres zu bestimmen, muss die Abfassungszeit der betreffenden Schriften erst aus anderweitigen Indicien bestimmt seyn, vgl. besonders Bleek, Stud. u. Krit. 1852 S. 316 ff.; v. Ortenberg S. 24 ff.

Steht nun für uns der nachexilische Ursprung von Cap. 9—14 fest, so erhebt sich schliesslich noch die Frage, ob diese Capitel auch denselben Verfasser haben wie Cap. 1—8, ob auch sie von Sacharja, dem Zeitgenossen Josua's und Serubabels, verfasst seyen. Sachliche Rückbeziehungen auf Cap. 1—8 dürften sich zwar in Cap. 9—14 kaum mit einiger Wahrscheinlichkeit nachweisen lassen; gleichwohl aber wird es das Richtige seyn, an der Identität des Verfassers festzuhalten: die Tradition hat die der nachexilischen

Zeit angehörigen Weissagungen Cap. 9—14 mit den entschieden Sacharjanischen Weissagungen Cap. 1—8 zu einem Buche zusammengestellt. Gegen die Richtigkeit dieser Zusammenstellung lassen sich keine entscheidenden sprachlichen oder stylistischen Eigenthümlichkeiten geltend machen, vgl. S. 302 ff., während sich dagegen für die Richtigkeit der Zusammenordnung wenn auch nicht absolut beweisende, so doch immerhin auch nicht ganz ausser Acht zu lassende Eigenthümlichkeiten der Sprache, Diction und Anschauung aufführen lassen. Dahin sind zu rechnen die Ausdrücke עֹבֵר וָשָׁב 7, 14 und 9, 8; הֶעֱבִיר *entfernen*, *wegthun* 3, 4 und 13, 2; die Verwandtschaft der Anschauung in 2, 9 und 9, 8. dessgleichen in 8, 20 ff. und 14, 16 ff.; die Zusammenstellung der Ausdrücke *Juda* und *Jerusalem* 1, 2; 2, 2. 16; 8, 15; 12, 2 ff.; 14, 14; die Verwendung symbolischer Zahlen 3, 9; 11, 8.

Und so glauben wir denn zum Schlusse die Ueberzeugung aussprechen zu dürfen, dass die Kritik, je unabhängiger sie von dogmatischen oder philosophischen Voraussetzungen und Selbstbeschränkungen ist, je weniger sie ihr Urtheil abhängig macht von vorgefassten Meinungen über das, was innerhalb des Gesichtskreises eines Propheten habe liegen können und was nicht, kurz je strenger historisch sie zu Werke geht, desto mehr auch zur Anerkennung des nachexilischen Ursprungs des zweiten Theiles Sacharja's gelangen wird.

Berichtigungen und Nachträge zur zweiten Abtheilung (Sach. 1—8).

S. 16 Z. 9 v. O. nach *was* lies *sie*. — S. 29 Z. 11 v. U nach *zurückwenden* l. *spricht Jehova der Heerschaaren*. — S. 56 Z. 5 v. U. st. *den* l. *dem*. — S. 66 Z. 18 v. O. st. *paisbeje* l. *paiskeje*. — S. 78 Z. 14 v. O. st. *der* l. *oder*. — S. 93 Z. 11 v. U. st. *Deut. 4, 26* l. *Deut. 4, 24*. — S. 97 Z. 13 v. U. st. *Verbesserung der Schriftgelehrten* l. *von den Sopherim angebrachte oder nachgewiesene Verbesserung*. Z. 12 v. U. vor *wurden* l. *siebzehn an Zahl;* nach *angebracht* l. *oder angenommen;* Z. 10 v. U. st. *das* l. *die Masora zu dem*. — S. 99 Z. 5 v. U. ist *Ps. 73, 24* zu streichen. Z. 3 v. U nach *coelestis* ist einzuschalten: *Hiefür könnte man sich auf Ps. 73, 24 als Beleg berufen, da auch an dieser Stelle in den Worten* אַחַר כָּבוֹד תִּקָּחֵנִי *das* אַחַר *Adverb. temp. und* כָּבוֹד *Acc. der freien Unterordnung ist, vgl. Olshausen, Delitzsch, Hupfeld z. d. Stelle*. — S. 104 Z. 2 v. O. st. *V. 15—17* l. *V. 5 17*. — S. 110 Z. 13 v. U. ist *ihm* zu streichen. — S. 112 Z. 17 v. U. st. *dem* l. *den*. Z. 3 v. U. st. *ant. 14, 10. 4* l. *ant. 14, 9. 4*. — S. 121 Z. 13 v. O. st. *Engeln* l. *Engel*. — S. 130 Z. 6 v. U. ist einzuschalten: עֵינַיִם *ist hier als Masc. gebraucht wie Ps. 38, 11*. — S. 135 Z. 7 v. O. st. *ist* l. *hat*. — S. 173 Z. 8 v. O. st. *liessen* l. *liesse*. — S. 185 Z. 14 v. O. ist vor *In dem ersten* einzuschalten: *Ist dem aber so, so kann unter* בָּאָרֶץ *nicht das Land Israels als das Ziel verstanden seyn wollen, welchem die* אֲמֻצִּים *zustrebten (so Kahnis, Dogmatik I, 384 ff), sondern nur die Erde*. — S. 188 Z. 6 v. U. ist zu אֲדֻמִּים als Note hinzuzufügen: *Dabei nimmt Kahnis noch an, dass, nachdem einmal in V. 7* אֲמֻצִּים *statt* אֲדֻמִּים *eingedrungen war, ersteres nun auch in V. 3 habe eingeschoben werden müssen, damit V. 7 sich auf V. 2. 3 zurückbeziehen könne*. — S. 195 Z. 14 v. U. st. *rothes* l. *schwarzes*. — S. 207 Z. 10 v. U. ist *Hos. 8, 1* zu streichen. — S. 213 Z. 11 v. U. nach *hier* l. *der*. — S 239 Z. 10 v. O. st. הַשָּׁלוֹם l. זֶרַע הַשָּׁלוֹם. — S. 240 Z. 1 v. O. st. *V. 19—13* l. *V. 9—13*. Z. 4 v. O. st. *Händen* l. *Heiden*.



Die

Nachexilischen Propheten

erklärt



von

Dr. August Köhler,
ordentlichem Professor der Theologie in Jena.

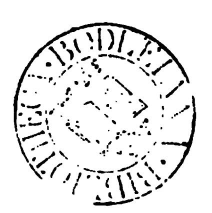
Vierte Abtheilung: Die Weissagungen Maleachi's.

Erlangen.
Verlag von Andreas Deichert.
1865.

Die

Weissagungen Maleachi's

erklärt


BODLEIAN LIBRARY

von

Dr. August Köhler,
ordentlichem Professor der Theologie in Jena.

Erlangen.
Verlag von Andreas Deichert.
1865.

Der hochwürdigen

Theologischen Facultät in Erlangen

(den Professoren **D. D. Thomasius**, **von Hofmann**, **Delitzsch**, **Harnack**, **Schmid**, **Frank**)

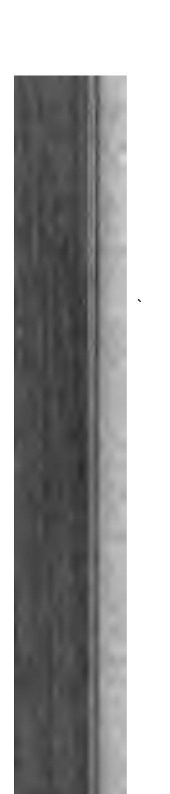
widmet

diesen Commentar über die nachexilischen Propheten

als Zeichen herzinnigen Dankes

für die verliehene Doctorwürde

der Verfasser.



Vorwort.

Viel später erst, als ich ursprünglich hoffte, kann ich diese letzte Abtheilung meines Commentars ausgehen lassen: mein akademischer Beruf und die mir übertragene Herausgabe der Hasse'schen Kirchengeschichte, welcher ich mich nicht entziehen durfte, machten mir frühere Vollendung des Werkes unmöglich.

Es lag in der Natur der Sache, dass die ersten Abtheilungen, zumal da jede derselben ein Ganzes für sich bildete, zu kritischer Besprechung kamen, bevor noch die letzte Abtheilung erschienen war. Die Mehrzahl der Beurtheilungen war wohlwollend und günstig; ich bin ihren Verfassern zu aufrichtigem Danke verpflichtet. Zwei jedoch machen eine Ausnahme. Dass sich Herr Dr. Ewald in den Göttingischen Gelehrten Anzeigen (Jahrg. 1864 S. 990—995) über die Abtheilung Sach. 9—14, ohne eine einzige Behauptung zu widerlegen, gleichwohl in gewohnter Weise schlechthin wegwerfend äusserte, konnte mich natürlich von einem Manne nicht verwundern, welcher alle Welt so behandelt und nicht allein meinem Lehrer und Freunde Dr. Delitzsch eine „höchst ungenügende sprachliche Bildung" vorwirft (vgl. Gött. gel. Anz. Jahrg. 1864 S. 1456), sondern auch von J. Olshausen's Lehrbuch der hebräischen Sprache urtheilt, es sey ein „für den Fortschritt der Sprachwissenschaft ebenso wie für die Sicherheit und den Nutzen der Exegese unfruchtbares und schädliches" Buch (vgl. H. Ewald, ausf. Lehrb. der hebr. Sprache. 7. Ausgabe S. VIII). Ich würde daher nicht Ein

Wort gegen Herrn Dr. Ewald verlieren, wenn er sich nicht (a. a. O. S. 992) herausgenommen hätte, selbst die Lauterkeit meines Characters zu verdächtigen und mir vorzuwerfen, dass ich zu meiner Vertheidigung der Authentie von Sach. 9—14 dadurch veranlasst worden sey, dass diess „fromm zu seyn und allerlei sinnliche Vortheile zu versprechen“ scheine. Wenn ich der tiefen Entrüstung, welche mich beim Lesen dieses Vorwurfs erfasste, Herrn Dr. Ewald gegenüber nicht den entsprechenden Ausdruck gebe, so möge er diess meiner Achtung vor seinem Alter und seinen auch von mir bereitwillig anerkannten wirklichen Verdiensten um die Wissenschaft zuschreiben. — Eine andere Recension hat nicht verfehlt, selbst in weiteren Kreisen einiges Aufsehen zu erregen. Zu der Zeit, als die Vorschläge der hiesigen theologischen Facultät wegen Neubesetzung der Professur für alttestamentliche Exegese bereits bekannt geworden waren, forderte Herr Prof. Dr. Hilgenfeld (am 21. Juli 1864) den Züricher Pfarrer und Privatdocenten, Herrn Dr. Egli, auf, die neuesten Schriften von Riehm und mir für seine Zeitschrift anzuzeigen. Die von Dr. Egli gelieferte Anzeige sowohl meiner nachexilischen Propheten als der Riehm'schen Schrift über die Cherubim (Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie, Jahrg. 1865 S. 61—76) ist in einer Weise ausgefallen, dass man schier Anstand nehmen muss, sich überhaupt mit ihr zu befassen. Denn wo Schimpfwörter fallen wie „geistiges Chinesenthum“ (S. 68), „kritischer Hexenmeister“ (S. 70), „fromme Auster“ (S. 72), „Muffgeruch“ (S. 72), „bettelstolze Prahlerei, welche voll Hochmuth auf den Geistesreichthum Anderer herabsieht“ (S. 75), „zähe Krebse in Hengstenberg's Gewässern“ (S. 76) u. s. w., — wo man sein Bedauern ausspricht über den frühen Tod der Gesinnungsgenossen und die Langlebigkeit solcher Leute, wie der zu Recensirende einer ist (S. 75 f.), — da wird man besser thun, sich schweigend abzuwenden. Ich verzichte daher darauf, mich der Verdrehungen, Verdächtigungen und Sottisen, welche sich Herr Dr. Egli gegen mich erlaubt, zu erwehren, und will statt dessen nur an einem einzigen Beispiele die Wahrhaftigkeit und Glaubwürdigkeit seiner Behauptungen kritisch beleuchten. Auf S. 73 versichert er den Lesern der Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie,

dass in meinem Commentar der ganze Chor der Kirchenväter sammt allen Exegeten Hollands, Deutschlands und des protestantischen Frankreichs „genau citirt und zum Beweise benutzt" sey, „aber nur kein Holländer wie Grotius, nur kein Engländer wie Newcome und Kidder und Meade". Das directe Gegentheil von dem, was Dr. Egli hier behauptet, ist wahr. Die Ansichten Meade's, Kidder's, Newcome's habe ich Abth. III, S. 297—299 ausführlich mitgetheilt. Den Holländer Grotius habe ich ausdrücklich citirt: Abth. I S. 43. 57. 65. 72. 76. 85. 104. 114; Abth. II S. 38. 63. 68. 77. 87. 94. 99. 119. 125. 134. 148. 172. 174. 204. 216. 244; Abth. III S. 19. 49. 59. 75. 111. 131. 142. 145. 157. 174. 179. 202. 226. 234. 236. 246. 251. 266. 276. 282. 289. 290. 291. 293. 294. Ohne mein Zuthun und Vorwissen hat bereits ein Ungenannter in der Neuen evang. Kirchenzeitung (Jahrg. 1865 Nummer 6) auf diese aller Wahrheit Hohn sprechenden Behauptungen Egli's hingewiesen. Nichtsdestoweniger glaubte Herr Dr. Hilgenfeld sich seines Mitarbeiters annehmen zu müssen und schreibt zu dem Ende (theolog. Literaturblatt Jahrg. 1865 Nummer 16), Dr. Egli verstehe „beifällige Citation", denn er sage: „citirt und zum Beweise benutzt." Darauf sey erwiedert, dass überhaupt kein Ausleger von mir „zum Beweise" benutzt worden ist, weil keines Auslegers Autorität, sondern nur Gründe über den Sinn einer Schriftstelle entscheiden können. Uebrigens habe ich Grotius wiederholt nicht blos in auslegungsgeschichtlichem Interesse, sondern auch beifällig erwähnt (Abth. I, 104. 114; II, 68. 77. 174; III, 174, 266), und ich möchte wohl wissen, ob etwa Herr Dr. Egli die Ansichten Meade's und Grotius', die ich nicht beifällig erwähne, in der Gegenwart noch zu vertreten gemeint ist. Wenn Herr Dr. Hilgenfeld a. a. O. weiter ausruft: „Wie muss es mit einer Sache stehen, welche nicht einmal einen scharfen Angriff aushalten kann!" so muss ich einerseits die Bezeichnung des Egli'schen Angriffs als eines scharfen zurückweisen, da dieser Angriff eine Beweisführung auch nicht einmal versucht, sondern sich nur in Schmähen und Höhnen ergeht, andererseits aber bin ich dessen unerschütterlich gewiss, dass die von mir vertretene kirchliche und darum doch nichts weniger als unwissenschaftliche oder unfreie Theologie weder durch den Egli'schen Angriff, noch

durch die Angriffe in der protest. Kirchenzeitung (Jahrg. 1864, Nummer vom 24. Sept.; Jahrg. 1865, Nummer 4) oder der Schenkel'schen allgem. kirchl. Zeitschrift (Jahrg. 1865 S. 159) irgend einen Stoss erleidet, den sie nicht aushalten könne.

Der Unvollkommenheit meines nunmehr zum Abschluss gekommenen Buches bin ich mir sehr wohl bewusst, nicht minder aber auch dessen, dass ich überall rastlos und gewissenhaft nach der Wahrheit geforscht habe. Und so gebe ich mich der Hoffnung hin, dass meine Arbeit als ein nicht ganz werthloser Beitrag zur Förderung des Verständnisses des prophetischen Wortes werde erfunden werden. Gottes Segen und Schutze sey sie befohlen!

Jena, den 30. April 1865.

A. Köhler.

Einleitung.

---

§. 1. Name und persönliche Verhältnisse Maleachi's.

Der letzte unter den zwölf kleinen Propheten ist die einzige im Alten Testamente erwähnte Person, welche den Namen מַלְאָכִי (*Mal'āchi*) trägt; streitig ist aber, ob der Prophet diesen Namen als Personennamen oder als Amtsnamen oder als symbolischen Namen führe. Doch bevor wir auf die Untersuchung hierüber eingehen, wird es gut seyn, zuerst uns der appellativischen Grundbedeutung von מַלְאָכִי zu versichern.

Seiner Form nach kann מַלְאָכִי s. v. a. *mein Bote* oder *mein Engel*, also das Nomen מַלְאָךְ mit dem Suff. der 1. Pers. Sing. seyn (Tarnov, Coccejus, Calov, Venema[1], Hengstenberg, Schmieder). Die Annahme, dass es in der That so gemeint sey, hat indess nur unter der Voraussetzung einige, wenn gleich geringe, Wahrscheinlichkeit, dass מַלְאָכִי nicht Personenname, sondern Amts- oder symbolischer Name seyn solle; man hätte in diesem Falle das Suff. auf Jehova zu beziehen. Für einen Personennamen dagegen würde diese appellativische Grundbedeutung möglichst übel passen; denn wollte man das Suff. von מַלְאָכִי auf den namengebenden Vater oder die namengebende Mutter beziehen (vgl. den Namen חֶפְצִי־בָהּ 2 Kön. 21, 1), so liesse sich nicht absehen, in welchem Sinne Eltern ihr neugeborenes Knäblein als ihren Boten bezeichnet haben sollten; bezieht man das Suff. aber auf Jehova (vgl. חֶפְצִי־בָהּ Jes. 62, 4; אָהֳלִיבָה Ez. 23, 4), so wird man zu der unwahrscheinlichen

---

1) H. Venema, *commentarius ad librum Malachiae. Leovardiae* 1763.

Annahme gedrängt, dass die Eltern auf ausdrücklichen Befehl Jehova's gerade diesen Namen ihrem Kinde bei der Geburt oder bei der Beschneidung beigelegt haben. Ferner kann מַלְאָכִי vermittelst der Adjectivendung ־ִי von מַלְאָךְ gebildet seyn (Grotius, van Til[1], vgl. Ewald, Gesch. Israels III, 2, S. 201 der 1. Ausg.; Haneberg[2]), so dass das Wort eigentlich bedeutet *angelicus* (sey es in gemein menschlichem, sey es in specifisch religiösem Sinne); vgl. סוּסִי Num. 13, 11; גְּמַלִּי Num. 13, 12: צִרְכִי Neh. 3, 31; נַפְתָּלִי Gen. 30, 8; תֵּימְנִי 1 Chron. 4, 6[3]; Simonis, *onomast. pag.* 386 *sq.*; Olsh. §. 218[b]. Endlich kann מַלְאָכִי auch durch Apokope aus מַלְאָכִיָּה, *Bote Jehova's* entstanden seyn (so die Mehrzahl der Ausleger und Grammatiker, z. B. Hiller, *onomast. pg.* 147; 359; 541, J. H. Michaelis, Vitringa, *observ. sacr.* VI, 7. 16, Gesenius, Caspari, über Micha S. 27 ff., Fürst, Handwb., Hitzig, Reinke[4], Carpzov, *introd.*, Haevernick, Keil, Bleek, Reusch[5], vgl. auch Ephraem); dergleichen Formen von Eigennamen, welche ursprünglich durch Zusammensetzung eines Nomen appellativum mit dem als Subject oder als Genitivus zu denkenden Gottesnamen יְהוָה oder יָהּ (bisweilen auch אֵל) gebildet waren, bei denen dann aber der Gottesname apokopirt wurde, so dass nur noch das am Schlusse übrig gebliebene ־ִי compaginis auf die ursprüngliche Zusammen-

---

1) Salom. van Til, *Malachias illustratus. Lugduni Batav.* 1701.

2) Haneberg, Gesch. der bibl. Offenbarung als Einleitung u. s. w. 3. Aufl. Regensb. 1863.

3) Die letzteren beiden Beispiele zeigen zugleich, dass Hengstenberg's Behauptung, wonach „die Formen mit angehängtem ־ִי von gewöhnlichen Nomen abgeleitet, nur zur Bezeichnung der Abstammung und Beschäftigung dienen" sollen, gänzlich ungegründet ist; vgl. ferner viele der von Ew. §. 164[a]; 273[c]; Olsh. §. 218[a.b.] angeführten Nomina.

4) L. Reinke, der Prophet Malachi. Giessen 1856; die messianischen Weissagungen bei den grossen und kleinen Propheten des A. T. II, 2. Giessen 1862.

5) F. H. Reusch, Lehrb. der Einleitung in das A. T. 2. A. Freiburg 1864.

setzung mit einem anderen Worte hindeutet, finden sich auch sonst hie und da; vgl. אֲבִי 2 Kön. 18, 2 mit אֲבִיָּה 2 Chron. 29, 1; פַּלְטִי 1 Sam. 25, 44 mit פַּלְטִיאֵל 2 Sam. 3, 15, vielleicht gehören dahin auch Nomina wie אוּרִי, עַבְדִּי, עֶזְרִי u. s. w. Zwar hat man gegen diese Ableitung des Namens מַלְאָכִי geltend gemacht, dass alsdann מַלְאֲכִי vocalisirt seyn müsste (Simonis, *onom. pg.* 298); allein mit Recht bemerkt Caspari, über Micha S. 29: „durch Abwerfung des יָה kam אָ, gerade wie das אָ von מַלְאָךְ in מַלְאָכִי *mein Bote,* unmittelbar vor dem Tone zu stehen und konnte desshalb in אָ verlängert werden"; vgl. auch E. Nägelsbach in Herzog's Realenc. VIII, 755 f. Ob nun aber das Wort מַלְאָכִי — unter der Voraussetzung, dass es Eigenname sey — als durch Apokope aus מַלְאָכִיָּה entstanden oder als durch Hinzufügung der Adjectivendung ִי an מַלְאָךְ gebildet anzusehen sey, ist schwer zu entscheiden. Doch dürfte sich die Wagschale der Entscheidung für die Ableitung von מַלְאָכִיָּה dadurch mehr zuneigen, dass die LXX, welche sonst die auf ִי endigenden Nomina auch im Griechischen gewöhnlich auf *ι* schliessen lassen (vgl. z. B. *Ὀζί* 1 Chron. 7, 2; *Οὐρί* 1 Chron. 7, 7; *Νεφθαλί* und *Γωνί* 1 Chron. 7, 13 u. s. w.), in der Ueberschrift unseres Buches *Μαλαχίας* übersetzen, was wohl darauf hindeutet, dass sie מַלְאָכִי als aus מַלְאָכִיָּה verkürzt betrachten.

Ist aber מַלְאָכִי auch wirklich Eigenname? Bekanntlich sind die Zweifel hieran sehr alt. Schon das Targum, bei welchem es Cap. 1, 1 heisst: בְּיַד מַלְאָכִי דְּיִתְקְרֵי שְׁמֵיהּ עֶזְרָא סָפְרָא, *per manum Malachi, qui vocatur Esra scriba,* hält מַלְאָכִי nicht für einen Personennamen und bezeichnet als Verfasser unseres Buches den Schriftgelehrten Esra. Derselben Meinung sind dann mit mehr oder minder Zuversicht auch manche Spätere, wie Hieronymus, Elias ben Ascher (bei Drusius), Calvin, L. Osiander, Ribera, Venema, Hengstenberg, Umbreit.[1]

---

1) Mit Unrecht gibt Reinke, Mal. S. 177 an, dass auch Kimchi u. Aben Esra diese Meinung getheilt hätten; denn ersterer schreibt: ור"זל אמרו מלאכי זה עזרא ולא מצאנו בשום מקום שקראו נביא אלא

Nach Clemens Alexandrinus dagegen wäre der Hohepriester Josua, der Sohn Jozadaks, Verfasser[1]; nach Rab Nachman wäre es Mardochai, der Pflegevater der Esther[2]; nach anderen Rabbinen der Prophet Haggai (vgl. Oecolampad zu Hag. 1, 13; Dav. Ganz, *chronologia sacra-profana* [צמח דוד]; *lat. red. G. H. Vorstius. Lugd. Bat.* 1644. *pg.* 245; Vitringa, *l. c.*; meine nachex. Proph. I, 4[3]; nach Origenes endlich und einigen anderen wäre der Autor unseres Buches im letzten Grunde ein Engel.[4] Wieder andere Gelehrte halten zwar מַלְאָכִי ebenfalls

---

עזרא הסופר, und letzterer bemerkt: יש אומרים שהוא עזרא ולפי דעתי שהוא שמו כאשר הוא כתוב.

1) Clem. Alex. *strom. lib.* I. (*ed.* Sylburg 1592 *pg.* 143): *ἐφ' οὗ [Δαρείου τοῦ 'Υστάσπου], ὡς προεῖπον, Ἀγγαῖος καὶ Ζαχαρίας καὶ ὁ ἐκ τῶν δώδεκα ἄγγελος προφητεύουσι — καὶ ἦν ἀρχιερεὺς Ἰησοῦς, ὁ τοῦ Ἰωσεδέκ.*

2) Vgl. Tr. Megilla 15ª: „Es sprach Rab Nachman: Maleachi ist Mordechai. Und warum heisst sein Name Maleachi (מלאכי)? Weil er der Andere nach dem Könige war (משנה למלך, Esth. 10, 3).“ Auf derselben Seite heisst es dann weiter unten: „Es sprach R. Josua ben Korcha: Maleachi ist Esra. Aber die Weisen sagen: Maleachi ist sein Name.“ Die Entstehung der Annahme, dass Maleachi eigentlich Esra sey, wird hierauf daraus erklärt, dass beide gegen dieselben in Juda herrschenden Sünden eiferten.

3) Auf einer Verwechslung beruht es wohl, wenn Balduinus und Calov sagen, manche hielten Maleachi für identisch mit Sacharja (es sollte nemlich heissen: mit Haggai); und dessgleichen dürfte es aus einem blosen Missverstand zu erklären seyn, wenn Carpzov mit Berufung auf Coccejus erklärt, einige Juden hätten Maleachi mit Serubabel oder mit Nehemia identificirt. Wenigstens sind mir für erstere Behauptung gar keine Anhaltspunkte bekannt; und für letztere Behauptung kenne ich aus Coccejus nur die wohl wesentlich anders zu verstehende Belegstelle: „*alii [tradunt], eundem esse Ezram, quemadmodum et eundem volunt esse Sorobabelem et Nehemiam .... alii Malachiam referunt ad concilium Ezrae et Nehemiae.*“

4) Vgl. die Belegstellen in nachex. Proph. I, 3 u. 4 (Note 2 u. 4); ferner bei Cyrillus Alex., *praef. ad Malachiam: οὐ παραδεκτέον τούς τινων περὶ αὐτοῦ λόγους, οἳ μάτην ἐῤῥαψωδήκασιν, ἄγγελον*

nicht für den ursprünglichen Namen des Propheten, verzichten aber darauf, die Person zu bestimmen, welche hinter diesem Amtsnamen oder symbolischen Namen versteckt sey (so z. B. **Ephraem**, **Cyrillus**, **Cappellus**, **Vitringa**, **Simonis**). Alle diejenigen nun, welche das Wort מַלְאָכִי nicht als Nomen proprium des Propheten ansehen, betrachten es entweder als symbolischen Namen, welcher auf den hervorstechendsten Zug seiner

---

μὲν τὴν φύσιν οἰόμενοί τε καὶ λέγοντες σεσωματῶσθαί γε μὴν κατὰ βούλησιν θεοῦ καὶ ἐν προφήτου τάξει γενέσθαι τοῖς ἐξ Ἰσραήλ. Veranlassung zu dieser Annahme war wohl zum Theil die Uebersetzung der LXX von Mal. 1, 1: *ἐν χειρὶ ἀγγέλου αὐτοῦ.* Wenn übrigens die Väter unseren Propheten bisweilen als *angelus* oder *ἄγγελος* bezeichnen, wie z. B. Tertullian (*adv. Judaeos cp.* V: — — *sicut per Malachiam angelum, unum ex duodecim prophetis dicit*), Augustin (*de civit. Dei* XX, 15: *Propheta Malachias sive Malachi, qui et angelus dictus est, qui etiam Esdras sacerdos, cujus alia in canonem scripta recepta sunt, ab aliquibus creditur etc.*), vgl. auch das vierte Buch Esra (1, 40: — — *et Malachiae, qui et angelus Domini vocatus est*), so darf man, wie auch Marckius zu Cap. 1, 1 annimmt, nicht sofort den Schluss ziehen, dass dieselben unseren Propheten nicht für einen Menschen, sondern für ein Geistwesen gehalten hätten. Denn derselbe Clemens Alex., welcher den Verfasser des letzten Prophetenbuchs mit Josua identificirt, bezeichnet ihn auch an andern Stellen kurzweg als *ὁ ἐκ τῶν δώδεκα ἄγγελος* oder *ὁ ἐν τοῖς δώδεκα ἄγγελος* (*ed.* Sylburg *pg* 143 *lin.* 35. 36; *pg.* 145). Wie man dieses *ἄγγελος* verstand, zeigt uns Ephraem, wenn er im Eingang seiner Auslegung zu Maleachi bemerkt: *Hunc propter insignem probitatem et sanctissimam disciplinam populus magnopere admiratus Malachiam i. e. Dei angelum appellavit, quod angeli speciem efferret;* vgl. auch die Angaben des Dorotheus, Epiphanius, Hesychius und Isidorus Hisp. unten S. 10 Note 1; ferner Cyrillus *l. c.: εἴρηται γὰρ ἄγγελος, ὡς ἔφην, μάλιστα μὲν καὶ τοῦ ὀνόματος ταύτην ἔχοντος ἐφ' ἑαυτῷ τὴν ἑρμηνείαν· εἶτα ὅτι τοὺς ἄνωθεν καὶ παρὰ θεοῦ λόγους ἀπαγγέλλων τοῖς ἐξ Ἰσραὴλ καλοῖτ' ἂν οὐκ ἀπιθάνως καὶ ἄγγελος·* — — — *ὁρᾷς, ὅτι τὸ ἀπαγγέλλειν ἑτέροις τὰ τῆς ἀνωτάτης φύσεως ὀνομάζεσθαι καὶ ἀγγέλους παρασκευάζει τινάς, καίτοι κατὰ φύσιν οὐκ ὄντας ἀγγέλους.*

Weissagung, nemlich auf Cap. 3, 1, hinweisen soll (so z. B. Coccejus: *In nomine hoc est μνημόσυνον potissimae prophetiae hujus libelli, quae exstat cap. III, 1*), und es wäre dann, wie Hengstenberg richtig erklärt, der Namen מַלְאָכִי eine Bezeichnung unseres Propheten als desjenigen, bei welchem das Wort „mein Bote“ den Kern und Stern der Weissagung bildet; oder aber sie betrachten, wie diess bei der Mehrzahl und bei Hengstenberg selbst der Fall ist, den Namen מַלְאָכִי als Amtsname des Propheten, welcher als solcher ein Bote Jehova's ist und durch diesen Namen andeuten wolle, dass Jehova ihn mit dem prophetischen Amte betraut habe. Die Ausleger, welche מַלְאָכִי für einen Amtsnamen halten, differiren dann weiter noch über die Frage, ob der Prophet diesen Namen von Jehova beim Antritt seines Prophetenberufes erhalten habe (so z. B. van Til), oder ob sich der Prophet denselben speciell für die in dem vorliegenden Buche verfasste Weissagung angeeignet habe (so Hengstenberg III, 1 S. 585). Der Gründe, wesshalb מַלְאָכִי nicht als Eigenname anzusehen seyn soll, führt Hengstenberg drei an. Erstens müsse „auffallen, dass die Ueberschrift so gar keine weitere Personalbezeichnung enthält, nicht den Namen des Vaters, des Geburtsortes“; allein er gibt selbst zu, dass hieraus noch durchaus kein sicherer Schluss gezogen werden könne, da wir das Gleiche auch in der Ueberschrift des Buches Obadja wahrnehmen, und in den Ueberschriften der Bücher Habakuk und Haggai zu dem Verfassernamen blos הַנָּבִיא als Personalbezeichnung hinzutritt, so dass man sich, wäre das Fehlen näherer Personalbezeichnungen bei dem Namen unseres Propheten wirklich so auffällig, zu der Vermuthung veranlasst sähe, es seyen auch Obadja, Habakuk, Haggai nur pseudonyme Namen. Zweitens müsse auffallen, dass schon in sehr alter Zeit die historische Persönlichkeit des Maleachi bezweifelt worden sei, indem bereits die LXX den Namen מַלְאָכִי sicher blos für einen Amtsnamen gehalten hätten. Dass aber die LXX wirklich in dem Namen מַלְאָכִי einen blossen Amtsnamen erblickten, ist wenig wahrscheinlich; zwar schreiben sie allerdings Cap. 1, 1 ἐν χειρὶ ἀγγέλου αὐτοῦ für בְּיַד מַלְאָכִי,

allein diese Uebersetzung erklärt sich doch am einfachsten daraus, dass sie hier מלאכו statt מלאכי gelesen haben — eine Verwechslung des Suff. der 3. und der 1. Person Sing., welche bei ihnen bekanntlich überaus häufig vorkommt, vgl. z. B. Hab. 2, 4 und Hieronymus zu Sach. 5, 6. Dass sie vielmehr מַלְאָכִי keineswegs für einen Amtsnamen, sondern für einen wirklichen Personennamen hielten, dürfte sich in positiver Weise daraus ergeben, dass sie das מַלְאָכִי der Ueberschrift nicht durch ἄγγελός μου oder ἄγγελος αὐτοῦ (Θεοῦ), ja nicht einmal durch Μαλαχί, sondern durch Μαλαχίας übersetzten. Aus der obenangeführten Uebersetzung des Targum ist allerdings ersichtlich, dass man etwa 450—500 Jahre nach der Wirksamkeit Maleachi's hie und da bezweifelte, ob Maleachi der wirkliche Name des Propheten gewesen sey; dass diess aber auch nur hie und da der Fall war und dass es gänzlich unrichtig ist, wenn Hengstenberg behauptet, „dass die Tradition von einer historischen Person Namens Maleachi nichts wusste", wird sich auf S. 10 f. zeigen. Den dritten und hauptsächlichsten Grund sieht endlich Hengstenberg in dem Namen selbst; er hält es nemlich für unmöglich, dass der Name durch Zusammenschmelzung von מַלְאַךְ und יְהוָֹה oder durch Anfügung der Adjectivendung ־ִי an מַלְאָךְ entstanden sey, und meint, man könne nicht daran denken, das מַלְאָכִי der Ueberschrift anders als auf Grund von מַלְאָכִי Cap. 3, 1 durch *mein Bote* zu erklären. Dass ersteres aber nicht unmöglich sey, wurde oben S. 2 f. gezeigt; wohl aber ist Hengstenbergs Fassung von מַלְאָכִי als *mein Bote* unthunlich: denn statt des Suff. der 1. Person müsste man, da מַלְאָכִי doch ein Name ist, mit welchem Menschen den Propheten zu bezeichnen gewohnt waren, das Suff. der 3. Person (מַלְאָכוֹ) erwarten. Zwar sagt Hengstenberg, man habe sich vor *mein Bote* Anführungszeichen zu denken, so dass der Prophet hiedurch als Einer bezeichnet wäre, welcher zu der Classe von Menschen gehörte, die Jehova selbst als seine Boten bezeichnet hat, insofern sich in ihnen die Idee von „*mein Bote*" Cap. 3, 1 realisire; allein auf den Gedanken, dass man sich, um das Wort מַלְאָכִי richtig zu

verstehen, Anführungszeichen davor zu denken habe, wird ein nicht voreingenommener Leser nicht leicht gerathen. Ist es aber so übel bestellt mit den Gründen, aus welchen hervorgehen soll, dass hinter dem Namen מַלְאָכִי eine andere Person verborgen sey, so bedürfen die Vermuthungen darüber, wer diese Person sey, keiner besonderen Beleuchtung und Widerlegung.[1] Gestützt darauf, dass bei allen übrigen alttestamentlichen Propheten diejenigen Namen, mit welchen sie sich in den Ueberschriften ihrer Bücher selbst nennen oder von Andern genannt werden, ihre eigentlichen

---

1) Die am Frühesten sich findende und am Häufigsten vorgetragene Ansicht, dass Esra der Prophet Maleachi sey, sucht Simonis *onom. pg.* 298 mit folgenden fünf Gründen zu stützen: 1) *quia in multis Esrae et hujus prophetiae idem argumentum est;* 2) *Esr. c. 5. et 6. mentio fit Haggaei et Zachariae, sed nulla Malachiae;* 3) *apud Siracidem c. 49. ubi memorantur XII Prophetae, cum Zerubbabele, Josua et Nehemia, nulla mentio fit Esrae;* 4) *Josephus Esram memorans praetermittit Malachiam;* 5) *autoritas Esrae spectabilis cum donis eximiis ipsum Prophetam videtur constituere.* Hierauf nur diess: *ad* 1) dass zwei ungefähr um dieselbe Zeit und unter demselben Volke lebende Männer Gottes dieselben Gebrechen ihrer Zeit rügen, hat nichts Auffallendes; *ad* 2) neben Haggai und Sacharja konnte Maleachi darum nicht erwähnt werden, weil er, wie sich in §. 2 zeigen wird, erst in eine spätere Zeit fällt; dass aber auch Neh. 13, wenn etwa Maleachi um die Zeit der zweiten Rückkehr Nehemia's weissagte, sich nicht auf ihn bezieht, ist nicht auffälliger, als dass auch die Bücher der Könige und der Chronik die meisten der Propheten, von welchen uns Schriften im Kanon erhalten sind, mit Stillschweigen übergehen; *ad* 3 und 4) *argumenta ex silentio* sind nur dann für eine Hypothese beweisend, wenn allein diese Hypothese das Stillschweigen erklärlich macht; diess ist aber hier keineswegs der Fall; *ad* 5) Esra wird niemals als נָבִיא, sondern immer nur als סֹפֵר bezeichnet und seine im Buche Esra geschilderte Wirksamkeit ist mehr eine priesterlich-gesetzliche, als eine eigentlich prophetische. — Einige Verschiedenheiten in der Sprach- und Ausdrucksweise zwischen dem Buche Esra's und den Weissagungen Maleachi's hat Reinke, der Proph. Malachi S. 4 f., zusammengestellt.

zlichen Namen sind, betrachten wir vielmehr mit der Mehrzahl
Ausleger auch bei dem letzten der kleinen Propheten den Na-
ı מַלְאָכִי als Nomen proprium.[1] Die Thatsache aber, dass die
sung der Weissagung Cap. 3, 1 unwillkürlich an den Namen
Propheten erinnert, erklären wir uns daraus, dass der Pro-
t hier auf seinen Namen anspielt, indem er in diesem seinem
nen gleichsam eine auf göttlicher Fügung beruhende Hindeu-
g auf seinen Beruf und die ihm zu Theil gewordene Aufgabe,
Vorläufer des kommenden Jehova anzukündigen, erblickt; und
ı ist eine Erscheinung, die wir in ähnlicher Weise auch sonst,
8, 18; Mich. 7, 18, wahrnehmen (vgl. Caspari, über Micha
26 ff.; E. Nägelsbach a. a. O.).

Ueber die persönlichen Verhältnisse unseres Propheten ist
durchaus nichts Sicheres bekannt, da sein Weissagungsbuch
über gar keinen Aufschluss gibt und die übrige Schrift Alten
Neuen Testamentes nicht einmal seinen Namen nennt. Dass
eachi, weil er ein vorwiegendes Interesse für den Priesterstand
ge (vgl. Cap. 1, 6 ff.; 2, 1 ff.; 3, 3 ff.), wahrscheinlich ein
ester gewesen sey (so z. B. Venema, Haevernick, Heng-

1) Zum Beweise dafür, dass die Setzung eines „idealen Namens“ nicht ohne Analogie im A. T. sey, verweist Hengstenberg auf die Namen Agur in Prov. 30, 1 und Lemuel in Prov. 31, 1. Treffend bemerkt aber hiegegen E. Nägelsbach a. a. O.: „Abgesehen davon, dass Agur, der Sohn Jakeh, keineswegs als historische Person nicht zu betrachten ist [auch bei Lemuel ist diess nicht der Fall, vgl. bes. Delitzsch in Herzog's Realenc. XIV, 693 f.; 711 f.], so ist es doch seltsam, eine Spruchsammlung und ein prophetisches Buch vergleichen zu wollen. Eine Spruchsammlung mag verfasst seyn, von wem sie will: ihr Inhalt ist kein geschichtlicher, sondern allgemein moralische Wahrheit, deren Verständniss durch Kenntniss ihres Urhebers nicht wesentlich gefördert wird. Aber eine Weissagung ist ein Stück Geschichte. Sie entspricht immer einem ganz bestimmten Stadium der historischen Entwicklung des Reiches Gottes und kann nur durch Kenntniss ihres Ursprungsmomentes richtig verstanden werden. — — — Wir müssen den wirklichen Namen des Verfassers wissen.“

stenberg), bleibt eine blosse Vermuthung, welche nicht einmal einen sonderlichen Grad von Wahrscheinlichkeit in Anspruch nehmen kann; denn es liegt doch näher anzunehmen, der Prophet habe darum insbesondere auch an die Priester, die berufenen Diener und Pfleger des Heiligen, die verordneten Lehrer des Volkes, sein Mahnwort gerichtet, weil diese der ihnen eignenden Aufgabe in besonderem Maasse untreu geworden waren und hiedurch den schlimmsten Einfluss auf das Volk übten, als anzunehmen, er habe es gethan, weil er selbst ein Priester gewesen.

Nach der jüdischen Tradition war Maleachi gleich den beiden anderen nachexilischen Propheten ein Mitglied der grossen Synagoge und mit diesen seinen prophetischen Amtsgenossen bei der Feststellung mehrerer religiöser Satzungen betheiligt (vgl. nachex. Proph. I, 6; Herzfeld, Gesch. des Volkes Jisrael III, 240 f.); wie unzuverlässig aber diese Angaben der jüdischen Tradition sind, erhellt zur Genüge bereits aus dem einen Beispiele, dass ihnen zufolge Maleachi bereits mit Haggai und Sacharja aus dem babylonischen Exile zurückgekehrt seyn soll, während er doch, wie sich in §. 2 zeigen wird, erst etwa 100 Jahre später auftrat. Und grössere Glaubwürdigkeit eignet auch nicht den sich mehrfach widersprechenden Nachrichten, welche uns die Kirchenväter über die persönlichen Verhältnisse Maleachi's geben, wie z. B. dass er dem Stamme Sebulon oder dem Stamme Levi angehöre, und dass er aus Sopha oder Sophira gebürtig sey.[1]

---

1) Dorotheus: *Hic Malachias post reditum populi e Babylone nascitur in Supha, et cum adhuc adolescens esset, alimoniam vel nutricem habuit admirabilem et vitam honestam. Et quoniam universus illum populus velut sanctum ac mansuetum venerabatur, vocarunt eum Malachiam, quod idem est, si interpreteris, atque angelus. Erat enim et specie corporis eleganti, imo quaecumque in prophetia dixit, eo ipso die secundo* [? vgl. die entsprechende Stelle bei Epiphanius und Hesychius] *visus est angelus Domini, sicut factum est in diebus, quibus nullus erat princeps, ut scriptum est in libro judicum* [vgl. Richt. 2, 1—5]. *Mortuus est autem, cum adhuc adolescens esset, et appositus patribus in agro ipsius.* Ephraem: *Malachias tribu Zabulon oriundus fuit. Hunc propter insignem pro-*

§. 2. Die Zeitverhältnisse Maleachi's.

Die Zeitverhältnisse, aus welchen heraus Maleachi weissagte, genau zu bestimmen, ist schwierig. Nur so viel ist ganz gewiss, dass er in der mittleren oder späteren persischen Zeit aufgetreten seyn muss. Denn als er weissagte, war der Tempel wieder hergestellt und der Opferdienst bereits seit längerer Zeit wieder im

---

bitatem et sanctissimam disciplinam populus magnopere admiratus Malachiam i. e. Dei angelum appellavit, quod angeli speciem efferret. Epiphanius: *Μαλαχίας ὁ προφήτης ἦν ἐκ φυλῆς Ζαβουλών. Οὗτος μετὰ τὴν ἐπιστροφὴν τοῦ λαοῦ ἀπὸ Βαβυλῶνος τίκτεται ἐν Σοφᾷ (Σοφιρᾷ) ἐν γῇ Ζαβουλών, καὶ ἔτι νέος ὢν καλὸν βίον ἔσχεν. Πολλὰ δὲ προεφήτευσε περὶ τῆς τοῦ Κυρίου ἐπιδημίας καὶ περὶ κρίσεως νεκρῶν, ὅτι τὰ ἔθη Μωυσέως πληρωθήσονται καὶ ἀλλαγήσονται. Καὶ ἐπειδὴ πᾶς ὁ λαὸς ἐτίμα αὐτὸν ὡς ὅσιον καὶ πρᾷον, ἐκάλεσε Μαλαχίαν, ὃ ἑρμηνεύεται ἄγγελος· ἦν γὰρ τῷ εἴδει πάνυ εὐπρεπής· ἀλλὰ καὶ ὅσα εἶπεν αὐτὸς ἐν προφητείᾳ, αὐτῇ τῇ ἡμέρᾳ ἄγγελος ὀφθεὶς ἐπεδευτέρωσεν αὐτοῦ τὴν προφητείαν, ὥςπερ καὶ ἐγένετο ἐν ταῖς ἡμέραις τῆς ἀναρχίας, ὡς γέγραπται ἐν Σχοφθεὶμ, τουτέστιν ἐν βίβλῳ κριτῶν. Νέος δὲ ὢν ὁ προφήτης ἀπέθανε καὶ προςετέθη πρὸς τοὺς πατέρας αὐτοῦ ἐν τῷ ἀγρῷ αὐτοῦ.* Hesychius: *Μαλαχίας ἑρμηνεύεται ἄγγελος· Οὗτος μετὰ τὴν ἐπιστροφὴν τίκτεται ἐν Σοφιρᾷ ἐκ γένους Λευΐ, καὶ ἔτι πάνυ νέος ὢν καλὸν βίον ἔσχε· καὶ ἐπειδὴ πᾶς ὁ λαὸς ἐτίμα αὐτὸν ὡς ἄμεμπτον καὶ πραῢν, ἐκάλεσε Μαλαχίαν αὐτόν, ὅ ἐστιν ἄγγελος· ἦν γὰρ καὶ τῷ εἴδει εὐπρεπής· ἀλλὰ ὃς [? ὅσα] αὐτὸς εἶπεν ἐν προφητείᾳ, αὐτῇ τῇ ἡμέρᾳ ἄγγελος ὀφθεὶς θεοῦ ἐπεδεύτεροι [? ἐπεδευτέρου] τοὺς λογοὺς αὐτοῦ· τὸν δὲ ἄγγελον οὐδεὶς ἀνάξιος ἐθεώρει, ἀλλ' ἤτοι φωνὴν αὐτοῦ ἤκουε μόνον· οἱ δὲ ἄξιοι καὶ τὸ εἶδος αὐτοῦ ἐθεώρουν, ὡς ἐγένετο ἐν ταῖς ἡμέραις τῆς ἀναρχίας, ὡς γέγραπται Ἐφὰρ Φωτεὶμ [? Σεφὰρ Σωφτεὶμ], τουτέστιν ἐν βίβλῳ κριτῶν. Καὶ ἔτι νέος ὢν προςετέθη πρὸς τοὺς πατέρας αὐτοῦ ἐν βίῳ ἀγαθῷ, καὶ ἐτάφη μετὰ τῶν πατέρων αὐτοῦ.* Isidorus Hisp.: *Malachias post egressionem populi in Sopha est genitus, vir justus et adspectu decorus, quem Judaei Malachiam, id est, angelum Domini ideo adserunt vocitatum, quia quaecunque praedicabat confestim angelo de coelis adveniente confirmabantur. Hic autem admodum juvenis moritur atque in agro proprio sepelitur.*

Gange (Mal. 1, 6—2, 9), Israel aber stand unter der Verwaltung eines פֶּחָה (Mal. 1, 8). Während nun die Einen seine Wirksamkeit aus der Zeit der beiden andern nachexilischen Propheten oder doch nur um Weniges später datiren (die jüdische Tradition und die Kirchenväter, vgl. hierüber Carpzov's *introductio* III, 462; — ferner Bochartus, *Hieroz.* I, 217, Hezel), lassen Andere sie in die Zeit vor Esra und Nehemia (Huëtius, *demonstr. evangel.*, Hitzig, Herzfeld, Gesch. II, 58. 367; III, 22, Bleek) oder in die Zeit Esra's vor der ersten Ankunft Nehemia's (Meier, vgl. Ewald, Gesch. S. 200 ff., etwas anders in seinen Propheten II, 541), oder im Allgemeinen in die Zeit Esra's und Nehemia's (Reusch), oder speciell in die Zeit Nehemia's (Tarnov, Carpzov, de Wette, Theiner, Umbreit) und zwar entweder in die Zeit der ersten Anwesenheit Nehemia's in Jerusalem (Schegg) oder in die Zeit seiner zweiten Anwesenheit daselbst fallen (Vitringa, Eichhorn, Berthold, Rosenmüller, Winer, Hengstenberg, Haevernick, Keil, Schlier, Stähelin, vgl. auch Nägelsbach in Herzog's Realenc. VIII, 752 und die nicht unwesentliche Modification auf S. 754); und noch Andere setzen sie in die frühere oder spätere nachnehemianische Zeit an (Cappellus, *comment. et notae crit. pag.* 178, Herbst, Haneberg, Reinke). Um zu entscheiden, welche von diesen Annahmen die richtige sey, müssen wir uns kurz die Zeitverhältnisse, welche hiebei in Frage kommen, vergegenwärtigen.

Leider fliessen aber die Quellen, aus welchen wir die Kenntniss der jüdischen Geschichte jener Zeit schöpfen können, sehr spärlich. Das kanonische Buch Esra übergeht die Zeit von 515 — 458 mit völligem Stillschweigen und berichtet in Verbindung mit dem Buche Nehemia auch aus der folgenden Zeit nur einzelne Begebenheiten. Das dritte Buch Esra und Josephus, *ant.* 11, 5, für deren Geschichtserzählung die kanonischen Bücher Esra und Nehemia die Hauptquellen waren, haben dieselben Lücken und für das, worin sie von der Erzählung ihrer kanonischen Quellen abweichen, besteht nicht nur kein Erweis, sondern auch nicht ein-

mal eine Wahrscheinlichkeit der Richtigkeit. Daher können wir denn auch nur einzelne Bruchstücke aus der Geschichte jener Zeit zusammenstellen.

Nachdem das Buch Esra in Cap. 1 — 6 die Verhältnisse der jüdischen Colonie, namentlich die Geschichte des Tempelbaues unter Cyrus und Darius I. Hystaspis (521—486) bis zum Jahre 515 mit verhältnissmässiger Ausführlichkeit beschrieben hat (vergl. nachex. Propheten I, 7—24; II, 14—19), versetzt es uns sofort Cap. 7 in das 7. Jahr eines Artachschast, in welchem jetzt ziemlich allgemein und mit Recht Artaxerxes I. Longimanus erkannt wird. Auf die Lage, in welcher sich die zurückgekehrten jüdischen Exulanten während des Zeitraums 515—458 im heiligen Lande befanden, lässt sich daher nur aus der allgemeinen Lage der persischen Monarchie in jener Zeit ein Schluss ziehen. Mit der letzten Hälfte der Regierung Darius I. brachen für die Unterthanen des persischen Reiches sehr schwere Zeiten herein: die unaufhörlichen Kriege gegen die Babylonier, Scythen, Inder und Griechen kosteten viel Gut und Blut. Nicht besser als unter Darius I. hatten es die Völkerschaften des persischen Reiches unter seinem Nachfolger Xerxes (486—465): nachdem er die noch vor dem Tode seines Vaters aufständisch gewordenen Egypter wieder unterworfen hatte, liess auch er sich in die verderblichen Kriege mit den Hellenen ein und erlitt die furchtbarsten Niederlagen. Diese Kriege dauerten zwar auch noch unter Artaxerxes I. Longimanus (465—424) fort, wurden aber von beiden Seiten nur noch mit geringerer Energie geführt, so dass erst die Regierung dieses Königs, welcher übrigens ebenfalls einen egyptischen Aufstand (462—456) zu bewältigen und die Empörung des Megabyzos in Syrien (448—445) zu bekämpfen hatte, als eine verhältnissmässig friedlichere bezeichnet werden kann. Dass die Bewohner Palästina's von den Drangsalen dieser Kriegszeiten verschont geblieben seyen, ist schon wegen der Lage des Landes an der Küste des mittelländischen Meeres und in der Mitte zwischen Egypten und den Ländern am Euphrat und Tigris wenig wahrscheinlich. Es kann uns daher nicht Wunder nehmen, wenn uns

die äussere Lage der in ihre Heimath zurückgekehrten Exulanten in der Zeit des Artaxerxes als eine sehr kümmerliche geschildert wird (Neh. 1, 3). Dieser traurigen äusseren Lage entsprach aber leider auch der innere Zustand der Gemeinde: weder in ihrem Verhalten gegen Jehova, noch in dem Verhalten der Einzelnen unter einander, noch in ihrem Verhalten gegen die Draussenstehenden, die Heiden, schlug sie die rechten Wege ein (Esr. 9, 11 ff.; Neh. 5, 1 ff.; 13, 1 ff.), es lag die Gefahr einer völligen Ethnisirung nahe, bis endlich infolge der reformatorischen Thätigkeit Esra's und besonders Nehemia's eine bessere Zeit anbrach.[1]

Getrieben von dem Verlangen, den gottwohlgefälligen gesetzesgemässen Zustand unter den heimgekehrten Exulanten wieder herzustellen (Esr. 7, 10), beschloss Esra, ein Glied des hohepriesterlichen Geschlechtes (Esr. 7, 1—5), unter der Regierung des Artaxerxes Longimanus aus den Euphrat- und Tigrisländern nach Jerusalem überzusiedeln (Esr. 7, 1—9). Der König war seinem Unternehmen sehr günstig gestimmt und erliess ein Edict, wodurch er ihn förmlich beauftragte, das Gesetz Jehova's, und zwar selbst mit Anwendung von Gewaltmaassregeln, unter den Israeliten Palästina's wieder zur Kenntniss, Anerkennung und Herrschaft zu bringen (Esr. 7, 14. 25. 26); zugleich gab er die ausdrückliche Erlaubniss, dass alle Exulanten, welche dazu Lust hätten, mit Esra nach Palästina ziehen sollten (Esr. 7, 13) und dass dieser alles Silber und Gold, welches die Zurückbleibenden etwa durch ihn für das Haus Jehova's steuern wollten, dahin ausführen dürfe (Esr. 7, 16); ja Artaxerxes steuerte sogar selbst zu einer würdigen Wiederherstellung des heiligen Dienstes im Hause Jehova's bei, indem er nicht nur im Verein mit seinen Grossen durch Esra reiche Geschenke an Gold, Silber und kostbaren Gefässen in den Tempelschatz nach Jerusalem überbringen liess, sondern dem Esra auch zur Bestreitung der Cultusbedürfnisse eine Anweisung auf die königlichen Renten aus den west-

1) Vgl. hiezu besonders die psychologisch feine Schilderung Ewald's in seiner Geschichte des Volkes Israel (Ausgabe von 1852) III, 2 S. 144 ff.

euphratischen Ländern ertheilte und das Cultuspersonal von aller Steuerpflicht befreite (Esr. 7, 15—24). So brach denn Esra, auf ein bewaffnetes Geleite verzichtend und allein auf des Herrn Hülfe hoffend (Esr. 8, 21—23), am ersten Tage des 1. Monats im 7. Jahre des Artaxerxes mit einer ziemlich beträchtlichen Exulantenschaar von Babel auf und langte am 1. Tage des 5. Monats desselben Jahres (458) wohlbehalten in Jerusalem an (Esr. 7, 8. 9; 8, 31). Als er hier die Dinge gemäss dem königlichen Edicte zu ordnen begonnen hatte (Esr. 8, 36), wurde er von den Häuptern des Volkes darauf aufmerksam gemacht, dass Viele, selbst von den Priestern und Leviten, sich fremdländische heidnische Weiber genommen hatten (Esr. 9, 1. 2). Hierüber gerieth Esra in die tiefste Bestürzung (Esr. 9, 3), aus welcher er sich erst um die Zeit des Abendopfers (Esr. 9, 5) zu einem schmerzlichen Bussgebet und Bekenntniss der Sünden seines Volkes vor Jehova aufraffte (Esr. 9, 6—15). Die Ehen mit den Canaaniterinnen, Hethiterinnen und den übrigen heidnischen Weibern erschienen Esra darum als ein so furchtbar schwerer Frevel, weil diese Weiber Völkern angehörten, welche Jehova um ihres gräulichen Götzendienstes willen aus dem Besitze Canaans verstossen und mit denen er seinem Volke jede nähere, namentlich jede eheliche Gemeinschaft verboten hatte, damit Israel nicht durch solche Mischehen zu den gleichen Gräueln des Götzendienstes verführt werde (Esr. 9, 11. 12; Deut. 7, 1—6). Aus der mit dieser Gesetzesübertretung so eng verbundenen Gefahr einer Ethnisirung Israels erklärt sich die Strenge, mit welcher Esra gegen die heidnischen Weiber verfuhr. Er liess sich nemlich von den Häuptern des Volkes das eidliche Versprechen geben, alle fremden Weiber und selbst die von ihnen geborenen Kinder aus Israel entfernen zu wollen; selbst auf der letzteren Wegweisung glaubte er dringen zu müssen, weil diese gleichsam schon mit der Muttermilch die Neigung zum Götzendienste eingesogen hätten und daher, wenn auch in der Furcht Jehova's erzogen, doch über kurz oder lang, einer angeborenen Neigung folgend, in den Götzendienst zurückfallen und Israel dazu verführen könnten

(Esr. 10, 1—5). In einer auf den 20. Tag des 9. Monats (Esr. 10, 7—9) anberaumten Versammlung des Volkes hielt Esra diesem seine Sünde vor und empfing von ihm das Versprechen, dass alle fremdländischen Weiber sollten entfernt werden (Esr. 10, 10—14). Und binnen dreier Monate hatte sich ganz Israel von den heidnischen Weibern geschieden (Esr. 10, 16 ff.).

Mit der Erzählung hievon schliesst das Buch Esra, und seine Fortsetzung, das Buch Nehemia, führt uns unmittelbar in eine um 12 bis 13 Jahre jüngere Zeit herab, in das 20. Jahr Artaxerxes' (445). In diesem Jahre hörte in der königlichen Residenz zu Susa der jüdische Mundschenk des Königs, Nehemia (Neh. 1, 1. 11; 2, 1), von seinem Bruder Chanani, welcher mit anderen Israeliten gerade von einer Reise, wohl einer Pilgerfahrt, nach Jerusalem zurückgekommen war, dass die Gemeinde zu Jerusalem sich in sehr übler Lage befinde und den umwohnenden Heiden ein Gegenstand des Spottes sey, dass die Mauern Jerusalems zerrissen und ihre Thore verbrannt seyen und überhaupt Jerusalem wüste liege (Neh. 1, 2. 3; 2, 3. 17). Gewöhnlich versteht man diess davon, dass Jerusalem nach der Zerstörung durch Nebukadnezar noch nicht völlig wieder aufgebaut, und insbesondere Jerusalems Mauern noch nicht wieder hergestellt gewesen seyen. Allein hiegegen sprechen doch manche und nicht ungewichtige Gründe. Nach Hag. 1, 5 war Jerusalem im 2. Jahre Darius I. wenigstens theilweise und selbst nicht ohne Luxus wieder aufgebaut. Und wenn wir auch ein halb Jahr später noch die Verheissung vernehmen, dass über Jerusalem erst noch die Messschnur gezogen werden soll (Sach. 1, 16), und hieraus ersehen, dass die heilige Stadt noch immer nicht vollständig wieder hergestellt war, so erfahren wir doch aus Sach. 7, 1—3, dass die Colonie sich ungefähr zwei Jahre später bereits in einer so glücklichen Lage befand, dass sie daran dachte, die Fasttage, welche an die Zerstörung Jerusalems erinnern sollten, wieder abgehen zu lassen. Es wird also damals die Wiederherstellung der Stadt bereits im Wesentlichen vollendet gewesen seyn. Dass die Bewohner Jerusalems auch bereits in ziemlich früher Zeit auf den Bau der Stadtmauer bedacht

seyn mussten, folgt — auch abgesehen von dem Berichte Esr. 4, 9 – 23, dessen Datirung zweifelhaft ist — schon aus dem in den unruhigen Zeiten unter Darius I. und Xerxes doppelt unabweislichen Bedürfniss nach einer festen Schutzwehr gegen die das Land durchziehenden Kriegshorden. Und dass die Mauern auch wirklich inzwischen wieder aufgebaut worden waren, beweist der Ausdruck in Neh. 1, 3 verglichen mit 2 Kön. 25, 10. An dieser letztern Stelle heisst es nemlich, dass das ganze Heer der Chaldäer die Mauer Jerusalems rings umher niedergerissen habe (נָתַץ); dem Nehemia dagegen wird von Chanani nur berichtet, dass die Mauer Spalten und Breschen habe, stellenweise eingerissen sey (מְפֹרֶצֶת), wie diess z. B. auch unter dem Könige Amazia (2 Kön. 14, 13) und unter dem Könige Hiskia (2 Chron. 32, 5) der Fall war. Endlich würde auch die Nachricht Chanani's über die Mauern Jerusalems, wenn sie blos auf die von Nebukadnezar vollzogene Zerstörung derselben zu beziehen wäre, kaum einen solch niederschlagenden Eindruck auf Nehemia haben machen können, wie sie nach Neh. 1, 4—2, 3 doch in Wirklichkeit auf ihn machte. Denn dass die Mauern Jerusalems von Nebukadnezar niedergerissen worden seyen, musste Nehemia, der treue und fromme Israelite, wohl wissen; die von Chanani überbrachte Nachricht aber kommt ihm sichtlich unerwartet und beugt ihn daher auf's Tiefste nieder. War aber die von Nebukadnezar zerstörte Mauer inzwischen von den Israeliten wieder aufgebaut und von irgend welchen Feinden dann auf's Neue theilweise zerstört worden (so auch Reinke, Bertheau), so frägt es sich, wann diess wohl geschehen sey. Eine bestimmte Antwort lässt sich hierauf nicht geben; schwerlich aber kann die Zerstörung sehr lange vor der Rückkunft Chanani's nach Susa stattgefunden haben, da Nehemia durch die Nachricht hievon höchlich überrascht und tief erschüttert wird. Die Vermuthung liegt sehr nahe, dass die umwohnenden Heidenvölker an den Bewohnern Jerusalems dafür Rache nehmen wollten, dass diese auf Esra's Betrieb ihre heidnischen Frauen sammt deren Kindern fortgeschickt hatten, und zu dem Ende eine Fehde mit Jerusalem begannen, bei welcher Gelegenheit die Zerstörung der

Mauer erfolgte. Hieraus würde sich dann auch sehr einfach erklären, wie es kam, dass bei der Ankunft Nehemia's Esra, welcher vor 13 Jahren eine so tiefeingreifende Wirksamkeit begonnen hatte, ganz in den Hintergrund getreten war und in die Gemeindezustände die bedenklichsten Uebelstände sich eingeschlichen hatten (Neh. 5, 1—5; 9, 2).

Vier Monate, nachdem Nehemia durch Chanani jene üblen Nachrichten erhalten hatte (Neh. 1, 1; 2, 1), gelang es ihm, sich von dem Könige, welcher schon 12 Jahre früher zur Zeit der Rückkehr Esra's Beweise grosser Huld gegen Israel gegeben hatte, die Erlaubniss auszuwirken, dass er auf eine Zeit lang (Neh. 2, 6) als Landpfleger (Neh. 5, 14, 15. 17. 18; 10, 1; 12, 26) nach Jerusalem gehen und unter Benutzung des Holzes aus den königlichen Forsten (Neh. 2, 8) die Tempelburg, die Stadtmauern und den Landpflegerpalast wiederaufbauen durfte (im J. 445). Trotz der vielfachen offenen und verdeckten Anfeindungen von Seiten der benachbarten Heidenvölker, besonders der Samariter unter Sanballat, der Ammoniter unter Tobia und der Araber unter Geschem (Neh. 2, 10. 19; 4, 1 ff.; 6, 1 ff.), und trotz der Intriguen, welche selbst im Innern der Gemeinde gegen ihn angelegt wurden und zu deren Durchführung sich selbst Propheten hergaben (Neh. 6, 10—14. 17—19), gelang es ihm die Mauern innerhalb 52 Tage vollständig wiederherzustellen (Neh. 6, 15)[1]. Inzwischen fand Nehemia Gelegenheit, auch an die inneren Schäden der Gemeinde die bessernde Hand anzulegen. Er vermochte die Reichen von ihrer bisherigen Bedrückung und Aussaugung der Aermeren abzustehen und ihnen die abgekauften Grundstücke sammt den abgenommenen Wucherzinsen zurückzuerstatten, gleichwie auch er sammt seinen Unterbeamten auf die Rückzahlung ausgeliehener Capitalien und Cerealien verzichtete (Neh. 6, 1—12) und überhaupt dadurch, dass er während seiner 12jährigen Landpflegerschaft nicht nur auf alle Einkünfte, welche die bisherigen Land-

---

1) Gegen Ewald, welcher unter Vergleichung des Josephus, ant. 11, 5. 7 und 8, am Schlusse von Neh. 6, 15 הַשְּׁנָתַיִם ausgefallen wähnt, vgl. Bertheau z. d. St.

pfleger von dem Volke zu ziehen gewohnt waren, verzichtete
Neh. 5, 14. 15), sondern auch noch täglich über 150 Gäste an
einem Tische speiste (Neh. 5, 17—19) und mit seinen Unterbe-
amten selbst bei der Wiederherstellung der Mauer Hand anlegte,
Allen in opferfreudiger Liebe zu seinem Volke voranleuchtete.
Nachdem der Mauerbau vollendet war, trug er in Verbindung mit
dem Priester und Schriftgelehrten Esra (Neh. 8, 1—6. 9) dafür
Sorge, dass das Volk mit dem Gesetze Jehova's genau bekannt
würde und dessen treue Befolgung gelobte (Neh. 8—10); insbe-
sondere verpflichtete sich Israel zum Verzicht auf alle Gemein-
schaft, namentlich alle eheliche Gemeinschaft, mit den heidni-
schen Nachbarvölkern (Neh. 10, 30; 13, 1—3), zur Beobachtung
des Sabbathtages und Sabbathjahres (Neh. 10, 31) und zur Dar-
bringung einer bestimmten Tempelsteuer sammt den übrigen vom
Gesetze festgestellten Abgaben, der Zehnten und Erstlinge, für
Unterhaltung des heiligen Dienstes und des Cultuspersonals (Neh.
10, 32—39).

Nachdem Nehemia in solcher Weise zwölf Jahre lang (Neh.
5, 14; 13, 6) das Landpflegeramt in Jerusalem verwaltet hatte,
kehrte er wieder an den persischen Hof zurück (im J. 433). Wie
lange er sich dort aufhielt, ist zweifelhaft. Neh. 13, 6. 7 wird
uns nemlich erzählt, er sey לְקֵץ יָמִים abermals nach Jerusalem
gekommen. Viele Ausleger (z. B. Osiander, Cappellus, Ber-
theau, Nägelsbach, Schlier) verstehen unter den יָמִים, an
deren Ende Nehemia zum zweiten Male nach Jerusalem reiste,
entweder nach Lev. 25, 29; 1 Sam. 27, 7 den in sich geschlos-
senen Kreislauf der Tage d. i. ein Jahr, oder aber eine so kurze
Zeit, dass sie nicht nach Jahren, sondern nur nach Tagen ge-
messen werden kann, so dass לְקֵץ יָמִים so viel wäre als *nach
einiger Zeit, noch vor Ablauf eines Jahres.* Allein im Laufe eines
Jahres konnten unmöglich alle die Missstände, von denen wir
Neh. 13, 7—31 lesen, dass Nehemia nach seiner Rückkunft nach
Jerusalem sie abgestellt habe, ausgebrochen seyn: bei seiner Rück-
kehr fand Nehemia nemlich, dass die Kammern des Hauses Jeho-
va's verunreinigt worden waren, indem der Hohepriester Eljaschib

eine derselben dem Samariter Tobia zur Wohnung zugerichtet hatte (Neh. 13, 4. 5. 7—9); dass Israel nicht mehr den Zehnten entrichtete (Neh. 13, 10—14); dass der Sabbath entheiligt wurde (Neh. 13, 15—22) und endlich, dass israelitische Männer ausländische Weiber genommen und mit ihnen Kinder gezeugt hatten, welche so wenig in der Furcht Jehova's auferzogen wurden, dass viele nicht einmal die Sprache des Bundesvolkes reden konnten (Neh. 13, 23—31). Da nun einerseits nicht wohl anzunehmen ist, dass diese Missstände schon während der ersten Anwesenheit Nehemia's in Jerusalem vorhanden gewesen seyen — denn dann würde Nehemia, der nach seiner zweiten Ankunft mit aller Strenge gegen die Schuldigen verfuhr, gewiss schon bei seiner ersten Anwesenheit das Uebel im Keime erstickt haben —, und da andererseits diese Uebelstände länger als ein Jahr lang ungerügt und ungestört bleiben mussten, um zu der Höhe, auf welcher Nehemia bei seiner Rückkunft nach Jerusalem sie antraf, heranzuwachsen (Neh. 13, 24), so muss die Abwesenheit Nehemia's von Jerusalem länger als ein Jahr gedauert haben. Wir werden daher mit Prideaux, Winer, Ewald, Gesch. III, 2 S. 182, Reinke u. A. den Ausdruck יָמִים Neh. 13, 6 wie Gen. 4, 3, Richt. 11, 4 in dem Sinne zu verstehen haben, dass damit ein längerer Zeitraum gemeint ist, dessen Dauer jedoch der Erzähler entweder nicht genau angeben kann oder, wie im vorliegenden Falle, nicht genau angeben will. Als nun Nehemia nach Ablauf dieses Zeitraums, jedoch noch vor dem Tode des Artaxerxes (gegen Reinke), aus Persien zurückkam, stellte er alle die oben bereits angegebenen Missstände, welche er in der Gemeinde vorfand, wieder ab, und zwar nicht bittweise, sondern befehlsweise und bisweilen sogar mit einer so handgreiflich werdenden Strenge (Neh. 13, 13. 19. 21. 25), dass man zu der Annahme gedrängt wird, Nehemia habe auch während seiner zweiten Anwesenheit in Jerusalem das Amt eines Landpflegers bekleidet (so z. B. auch Ewald, Reinke). Wie lange die zweite Anwesenheit Nehemia's dauerte, ist gänzlich unbekannt: mit der sehr gedrängten und summarischen Erzählung von der Abstellung jener Missbräuche bricht für uns der Faden

der kanonischen Geschichtserzählung abermals ab. Aus Josephus ist für die Geschichte der nächsten Folgezeit bis auf Alexander den Grossen so gut wie nichts zu entnehmen.

Dass nun das Buch Maleachi's aus der Esra-Nehemianischen Periode stamme, macht allein schon der Umstand wahrscheinlich, dass es Cap. 2, 11. 12 in derselben Weise gegen die Ehen mit heidnischen Weibern eifert, wie diess in der ganzen uns bekannten Geschichte Israels allein in dieser Zeit von Seiten der treuen Verehrer Jehova's geschah. Vor der Wirksamkeit Esra's können die Weissagungen unseres Propheten nicht wohl entstanden seyn, da man sonst annehmen müsste, dass Israel sich dreimal nach einander (zur Zeit Maleachi's, zur Zeit Esra's und zur Zeit der zweiten Ankunft Nehemia's) durch Ehen mit Heidinnen versündigt habe und dreimal mit derselben Strenge dagegen gearbeitet worden sey. Weiter passt auch die Ermahnung, des Gesetzes zu gedenken (Mal. 3, 22), so wie der ganze auf den Anordnungen des Gesetzes ruhende Inhalt des Buches (vgl. Mal. 1, 7. 8; 2, 4. 7. 8. 11. 15; 3, 8) viel besser in eine Zeit, in welcher Esra bereits seine Thätigkeit zur Geltendmachung des mosaischen Gesetzes entfaltet hatte (Esr. 7, 14. 25. 26), als in eine frühere Zeit. Und endlich erklären sich auch die Rügen des Propheten in Cap. 1, 6—14; 3, 7 ff. am Einfachsten aus einer Zeit, in welcher Israel seiner eidlich übernommenen Verpflichtung, für den Unterhalt des heiligen Dienstes und des Cultuspersonales sorgen zu wollen (Neh. 10, 32 ff.), wieder untreu geworden war. Dieser letztere Grund spricht auch dagegen, dass man unseren Propheten aus der Zeit der Wirksamkeit Esra's vor der Ankunft Nehemia's datire. Die Zeit unmittelbar nach der Ankunft Esra's kann um so weniger in Betracht kommen, als damals, wie auch zur Zeit Darius I. (vgl. Esr. 6, 9. 10), die Cultusbedürfnisse aus den königlichen Einkünften bestritten wurden (Esr. 7, 15—17. 20—24), und als man erwarten müsste, dass, wenn Maleachi zur Zeit Esra's geweissagt hätte, er von dem Verfasser der Bücher Esra-Nehemia bei der Schilderung der Bestrebungen Esra's ebenso erwähnt worden wäre, wie Haggai und Sacharja bei der Geschichte des Tempelbaues (Esr. 5, 1; 6, 14)

erwähnt wurden. Dass Maleachi auch weder während der ersten noch während der zweiten Anwesenheit Nehemia's in Jerusalem weissagte, dürfte in gleicher Weise schon daraus hervorgehen, dass er auch in dem ganzen Buche Nehemia nirgends erwähnt wird. Zudem wären die Worte Maleachi's Cap. 1, 8 rein undenkbar unter der Statthalterschaft eines Mannes, der von solch opferfreudiger und uneigennütziger Liebe zu seinem Volke beseelt war, wie Nehemia nach Neh. 5, 8. 10. 14—18. Auf die Frage aber, wie Nehemia so wohlthätig habe seyn können, wenn er nicht doch Geschenke annahm, ja auf Geschenke angewiesen war (so z. B. Hengstenberg III, 1 S. 582), ist zu erwiedern, dass wir ihn schon um desswillen, weil er königlicher Mundschenk, somit ein Kronbeamter war, als einen vornehmen und reichen Mann zu denken haben. Aus der Zeit nach Nehemia's zweiter Anwesenheit in Jerusalem lässt sich endlich das Buch Maleachi's auch nicht wohl datiren, da man sonst annehmen müsste, dass Israel sich auch nach Nehemia wieder, also zum dritten Male, durch Heirathen mit heidnischen Weibern an Jehova versündigt habe. Somit bleibt denn nur übrig, dass die Weissagungen Maleachi's in die Zwischenzeit zwischen Nehemia's erster und zweiter Anwesenheit in Jerusalem, und zwar in die letzte Hälfte dieser Zwischenzeit fallen. Und hiezu passt ihr Inhalt vortrefflich. Denn dazumals muss ein Anderer als Nehemia Landpfleger in Judäa gewesen seyn; in jene Zeit fällt die Eingehung der Ehen mit Ausländerinnen (Mal. 2, 11. 12), wogegen Nehemia nach Neh. 13, 23 ff. so heftig eiferte, und die Vorenthaltung der Abgaben an das Haus Jehova's (Mal. 3, 8—10), welche Nehemia den Oberen des Volkes zum Vorwurf macht (Neh. 13, 11—13). In jener Zeit hatte Esra das Volk wieder im Gesetze Jehova's unterwiesen, so dass Maleachi dessen Beobachtung wieder als eine selbstverständliche Pflicht ansehen und einschärfen konnte (vgl. bes. Mal. 3, 22); und in jener Zeit endlich hatte das Volk die Bestreitung der Cultusbedürfnisse auf sich genommen und insbesondere durch Entrichtung einer bestimmten Geldsteuer die Priester in den Stand gesetzt, die öffentlichen Gemeindeopfer in

der vom Gesetze vorgeschriebenen Beschaffenheit darzubringen (Neh. 10, 32 ff.); die Priester mussten daher vorzugsweise dafür verantwortlich gemacht werden, wenn fehlhafte Opferthiere auf Jehova's Altar kamen (Mal. 1, 6—2, 9). Freilich wird Maleachi in Neh. 13, 6—31 nicht erwähnt; allein diess kann darum kein Gegengrund gegen unsere Annahme seyn, weil wir sein Auftreten ja nicht in die Zeit, sondern vor die Zeit der — in Neh. 13 übrigens nur sehr summarisch geschilderten — zweiten Anwesenheit Nehemia's in Jerusalem setzen.

Als Maleachi weissagte, waren Propheten in Israel noch keine ungewöhnliche Erscheinung, vgl. Neh. 6, 7. 10. 12. 14. In der Zeit nach Maleachi aber lässt sich keine Spur von Prophetie mehr in der israelitischen Geschichte nachweisen[1]; in der makkabäischen Zeit, 250 Jahre später, ist das Prophetenthum längst erloschen, vgl. 1 Makkab. 4, 46; 9, 27. Da nun Maleachi jedenfalls der späteste aller Propheten ist, deren Schriften Aufnahme in den Kanon gefunden haben, und sein Buch mit der Verkündigung des Kommens Jehova's und des ihm vorausgehenden Boten schliesst, so wird er von den Juden passend חותם הנביאים *das Siegel der Propheten* genannt.

§. 3. Die Schrift Maleachi's.

Der Inhalt des Weissagungsbuches Maleachi's ist vorwiegend strafenden Characters. Nach einer dem ganzen Buche vorausgeschickten Einleitung (Cap. 1, 2—5), in welcher das Liebesverhältniss Jehova's zu Israel erhärtet und hiedurch die Grundlage zu all den folgenden Rügen, Warnungen und Ermahnungen geschaffen wird, wendet sich der Prophet zunächst an die Priester (Cap. 1, 6—2, 9), um ihnen wegen der in That und Wort verübten Berufsuntreue und hiedurch an den Tag gelegten Verachtung Jehova's Vorhalt zu thun und sie mit schwerer Strafe zu bedrohen. Die nächste Rüge (Cap. 2, 10—16) gilt dem gottwidrigen ehe-

1) Vgl. C. Vitringa, *observationes lib.* VI *cap.* 6: *de defectu prophetiae post Malachiam*.

lichen Verhalten, dessen sich die Gemeinde schuldig gemacht und welches darin bestand, dass man gegen das Gesetz und uneingedenk der Erwählung Israels heidnische Weiber ehelichte, und ausserdem auch noch je nach Belieben aus fleischlicher Lust sich von dem bisherigen Eheweibe, dem Weibe der Jugend und des Bundes, trennte. Zuletzt endlich bekämpft der Prophet (Cap. 2, 17 — 3, 24) die in Israel immer weiter um sich greifende theoretische und praktische Irreligiosität, vermöge deren man leugnete, dass Jehova ein heiliger und gerechter Gott sey, und frech behauptete, es sey völlig nutzlos, Jehova durch Befolgung seiner Gebote und Meidung der Sünde zu dienen; solch frevelhafter Gesinnung gegenüber betheuert der Prophet, dass das Gericht Jehova's, durch welches dieser seine Heiligkeit und den Unterschied zwischen dem Gottesfürchtigen und Gottlosen zur Anerkennung bringt, nicht ausbleiben, sondern unversehens eintreten werde, dass aber Jehova aus Gnaden, um nicht eine völlige Vertilgung verhängen zu müssen, seinen Boten, den Propheten Elia, dem Tage seines Kommens voraussenden werde.

Ob der Prophet die Strafreden, deren schriftliche Fixirung in seinem Buche vorliegt, auch mündlich dem Volke vorgetragen habe, lässt sich natürlich nicht bestimmen, ist aber von vorneherein wahrscheinlich; nur wird man wohl anzunehmen haben, dass die Form der mündlichen Rede eine etwas andere, namentlich ausführlichere gewesen sey, als die schriftliche Fixirung; besonders dürfte diess von Cap. 2, 10 – 16 gelten. Dessgleichen lässt sich auch nicht bestimmen, ob der Prophet, wenn er seine Weissagungen dem Volke wirklich mündlich vortrug, dieselben gleichzeitig und *uno tenore,* oder aber in Zwischenräumen verkündigt habe. Ist jedoch als die Zeit, aus welcher heraus er weissagte, mit Recht die Zeit vor der zweiten Anwesenheit Nehemia's in Jerusalem bestimmt worden, so können nicht allzugrosse Zwischenräume zwischen den einzelnen Reden gelegen haben. Jedenfalls sind sie ziemlich *uno tenore* niedergeschrieben worden, da der Prophet an die Spitze seines Buches eine alles Folgende begründende Einleitung stellt.

Die Eigenthümlichkeit der Richtung Maleachi's, soweit sie in seinen Weissagungen zu Tage tritt, hat Reinke S. 41 ganz richig erkannt, wenn er „ihn als einen Eiferer für die treue und gewissenhafte Beobachtung des göttlichen Gesetzes" characterisirt. Unser Prophet setzt überall das mosaische Gesetz als die mit inanfechtbarer, göttlicher Autorität zu Recht bestehende Norm voraus, wonach in Israel Priester und Gemeinde sich unbedingt u richten haben; gemäss dieser Norm rügt und straft er, sie will ır zur Anerkennung und Geltung bringen (vgl. bes. Cap. 3, 22). Die Wahrnehmung einer solchen Gesetzlichkeit bei unserem Prophеten darf uns jedoch nicht zu dem Urtheil de Wette's vereiten, welcher behauptet, man fühlt bei Maleachi „immer den natten erstorbenen Geist, der wohl versuchen, aber nicht vollenlen kann, und seines Stoffes nicht mächtig ist". Was Maleachi war versucht, aber nicht vollendet habe, in wiefern er seines Stoffes nicht mächtig gewesen sey, ist nicht abzusehen und auch on de Wette nicht angegeben worden. Jene strenge Gesetzichkeit Maleachi's aber an und für sich schon kann um so weniger u einem solchen Urtheile berechtigen, als ja das mosaische Geetz nach Jehova's Absicht in der That, bis es seine Erfüllung inden würde, die verpflichtende Norm für Israel's Thun und Lassen seyn sollte, jeder treue Israelite sich ihm zu unterstellen hatte und es daher jedem Gottesfürchtigen am Herzen liegen musste, die Zustände in Israel damit in Einklang zu bringen.

Die Diction Maleachi's ist zwar prosaisch und nur selten wird ler Parallelismus versucht, die Beweisführung aber ist schlagend, lie Darstellung fast durchweg concis. Die characteristische Eigenhümlichkeit seiner Darstellung hat bereits Ewald richtig erkannt. Der Prophet liebt es, an die Spitze der einzelnen Abschnitte allgemein anerkannte Wahrheiten zu stellen, welche er zur Grundage und zum Ausgangspunkte seiner Erörterungen macht, oder uch das, was er an dem Volke zu rügen findet, zum Beginn in inem kurzen Satze zusammenzufassen (Cap. 1, 2. 6; 2, 10. 13. 17; 3, 13). Dann aber folgt nicht eine selbstständige und ununterbrochene Ausführung, sondern eine mehr dialogische Dar-

legung. Zunächst wird nemlich angegeben, was diejenigen, an welche das prophetische Wort sich richtet, dagegen einzuwenden versuchen, worauf diese Einwendungen in kürzerer oder längerer Rede widerlegt werden (Cap. 1, 2. 6. 7; 2, 14. 17; 3, 7. 8. 13—15). An die Stelle der bei den früheren Propheten gewöhnlichen rhetorischen Darstellungsweise tritt also bei Maleachi eine mehr dialogisch-didaktische. Wir haben hier die ersten Spuren der Lehrweise, welche in den um jene Zeit aufgekommenen gelehrten Schulen die herrschende wurde. — Die Sprache Maleachi's ist kräftig und von einer in jener späten Zeit auffallenden Reinheit sowohl der Wortfügung als des Sprachschatzes. Besonders beachtenswerth dürfte seyn: der Plur. תַּנּוֹת Cap. 1, 3; das Verb. רֻשַּׁשׁ 1, 4; die Verbindung מֵעַל לְ 1, 5; die Bedeutung von מִנְחָה 1, 10. 11. 13; 2, 13; 3, 4; das Wort נִיב 1, 12; das Verb. נֹכֵל 1, 14; die Form מָשְׁחָת 1, 14; die Bedeutung von מִצְוָה 2, 1; das Bild in 2, 3ᵃ und 2, 3ᵇ; die Bedeutung von לֵוִי 2, 4. 8; 3, 3; der Gebrauch von מַלְאַךְ ה׳ 2, 7; 3, 1; das Imperf. נִבְגַּד mit *a* 2, 10; die Bedeutung von קֹדֶשׁ ה׳ und der Ausdruck בַּת־אֵל נֵכָר 2, 11; die Redensart עֵר וְעֹנֶה 2, 12; das Bild כַּסּוֹת דִּמְעָה אֶת־מִזְבַּח ה׳ 2, 13; die Construction in וְלָקַחַת 2, 13; die Bedeutung von הֵעִיד und עֵד 2, 14; 3, 5; die Ausdrücke אֵשֶׁת נְעוּרִים und אֵשֶׁת בְּרִית 2, 14. 15; die Construction in 2, 15; das Partic. שָׂנֵא 2, 16; das Bild כִּסָּה חָמָס עַל־לְבוּשׁוֹ 2, 16; der Ausdruck אֱלֹהֵי הַמִּשְׁפָּט 2, 17; der Ausdruck מַלְאַךְ הַבְּרִית 3, 1; das Wort בֹּרִית 3, 2; die Construction in עֹשְׁקֵ שְׂכַר 3, 5; das Verb. קָבַע 3, 8. 9; die Vocalisation נֵאָרִים 3, 9; das Bild אֲרֻבּוֹת הַשָּׁמַיִם und die Redensart עַד־בְּלִי־דָי 3, 10; die Bedeutung von אֹכֵל und von שִׁכֵּל 3, 11; der Ausdruck חָזְקוּ עָלַי דִּבְרֵיכֶם 3, 13; die Wortbildung in קְדֹרַנִּית 3, 14; die Bedeutung von רָאָה בֵּין 3, 18; die Redensart שֹׁרֶשׁ וְעָנָף 3, 19; die Bilder in 3, 20; die Vocalisation וּפִשְׁתֶּם 3, 20; das Verb. עָסַס 3, 21; die Bedeutung der Ausdrücke אָבוֹת und בָּנִים in ihrer Gegensätzlichkeit 3, 24.

Für die christliche Kirche sind die Weissagungen Maleachi's von ganz besonderer Wichtigkeit: einmal dadurch, dass die römi-

sche Kirche in Mal. 1, 11; 3, 4 den hauptsächlichsten Schriftbeweis für ihre Lehre von dem Messopfer zu finden glaubt; und dann dadurch, dass uns in Mal. 3, 1. 23. 24 die Verkündigung entgegentritt, es werde dem Kommen Jehova's ein von ihm gesandter Bote vorausgehen, um ihm den Weg zu bereiten und auf seine Ankunft vorzubereiten. Das Nähere hierüber wird die Auslegung zu zeigen haben.

Auslegung.

Cap. 1, 1—5. Einleitende Darlegung und Begründung des Liebesverhältnisses Jehova's zu Israel.

V. 1 Ausspruch des Wortes Jehova's an Israel durch Maleachi. Die Ueberschrift bezeichnet die vorliegende Weissagung als an Israel gerichtet. Dass hiemit nicht die Glieder des ehemaligen Reiches Ephraim gemeint seyn können, versteht sich von selbst. Aber auch nicht das gesammte Zwölfstämmevolk, wie es zur Zeit des Propheten wohl zum grösseren Theile noch im Exile lebte und nur zum geringeren Theile in die Heimath zurückgekehrt war, ist gemeint, sondern ausschliesslich diejenigen, welche seit Cyrus sich wieder in dem Lande ihrer Väter angesiedelt hatten; denn der Inhalt der Weissagungen zeigt, dass der Prophet überall nur die Verhältnisse der Colonie im Auge hat und deren Schäden mit dem Lichte des göttlichen Geistes beleuchtet. Schlechtweg als Israel bezeichnet der Prophet die Colonie (vgl. Esr. 2, 70; 7, 10; 10, 5; Neh. 9, 1; 11, 3. 20; 12, 47), weil sie, die dem Rufe Jehova's gehorsam in das auserwählte Land und an die heiligen Stätten zurückgekehrt war, eben hiemit den Beruf von Gesammtisrael, Träger der Heilsgeschichte und gleichsam der mütterliche Schooss für das werdende Heil zu seyn, auf sich concentrirt hatte. Wer von denen, die aus Israel waren, fortan noch zu Israel gehören wollte, musste sich an die Colonie zu Jerusalem als Mittelpunkt anschliessen. Richtig bemerkt daher Calvin: *Qui dispersi habitabant inter exteras gentes et profanas, etsi non prorsus desciverant a puro Dei cultu et pietate, tamen quasi suum nomen perdiderant. Ergo per excellentiam vocati sunt*

Israelitae, qui iterum collecti fuerunt in terra sancta, ut illic fruerentur haereditate sibi divinitus promissa. — Ueber die Bedeutung von מַשָּׂא דְבַר־יְהוָה vgl. zu Sach. 9, 1; über בְּיַד vgl. zu Hag. 1, 1; über den Namen מַלְאָכִי vgl. oben S. 1 ff., und speciell über die Uebersetzung der LXX: ἐν χειρὶ ἀγγέλου αὐτοῦ S. 6 f.[1]

V. 2—5. **Ich habe euch geliebet, spricht Jehova. Und ihr sprechet: Worin hast du uns geliebt? Ist nicht Esau ein Bruder dem Jakob? Spruch Jehova's; und doch liebte ich Jakob, aber Esau hasste ich und machte seine Berge zur Oede und sein Erbtheil für die Schakale der Wüste. Ob Edom spräche: Wir sind zerschmettert, aber wir wollen die Trümmer wiederum bauen, — also spricht Jehova der Heerschaaren: Sie werden bauen, aber ich werde niederreissen, und man wird sie nennen eine Marke des Frevels und das Volk, welchem Jehova zürnt in Ewigkeit. Und eure Augen sollen es sehen und ihr sollt sprechen: Gepriesen sey Jehova, der da waltet über Israels Marke.** Die Verse 2—5 bilden weder ein selbstständiges Ganze für sich, ein besonderes „Orakel“, in welchem der Prophet seine Landsleute zur Zufriedenheit mit ihrer nicht eben günstigen äusseren Lage ermahnte und sie an die noch weit schlimmere Lage der Edomiter erinnerte (Eichhorn, Bertholdt, Theiner), noch auch blos ein besonderes Glied der sich bis Cap. 1, 14 (Hitzig) oder bis Cap. 2, 9 (Ewald, Umbreit, Haevernick, Bleek, Bunsen) erstreckenden ersten Rede des Propheten. Ersteres

1) Die Abweichungen der LXX vom hebräischen Texte behandelt ziemlich eingehend L. Cappellus in seinen *commentarii et notae criticae*; die Abweichungen sämmtlicher alten Versionen vom hebräischen Texte des Maleachi die Abhandlung „Abweichungen der alten Uebersetzer des Propheten Malachias“ in Eichhorn's Repertorium für biblische und morgenländische Literatur VI, 104—124; nach Rosenmüller ist Verfasser dieser Abhandlung J. M. Faber, welcher auch in einem Ansbacher Schulprogramm (*commentatio in Malachiam prophetam*, *Onoldi* 1779) unseren Propheten commentirte.

darum nicht, weil in diesen Versen das Moment der Unzufriedenheit Israels mit seiner gegenwärtigen Lage viel zu wenig hervortritt, als dass man berechtigt wäre, darin eine Polemik des Propheten wider diese Unzufriedenheit zu erblicken; und Letzteres darum nicht, weil das, was der Prophet hier ausspricht und erhärtet, in einem inneren Zusammenhang nicht blos zu seinen nächstfolgenden, sondern zu allen Aussprüchen seines Buches steht. Denn die Liebe Jehova's gegen Israel ist die Grundthatsache, durch welche nicht blos das Verhalten der Priester gegen Jehova in ihrer amtlichen Beziehung (Cap. 1, 6 — 2, 9), sondern das Verhalten von ganz Israel in jeder Beziehung bestimmt seyn soll. Daher werden wir denn V. 2—5 als die grundlegende Einleitung zu allen in dem ganzen Buche enthaltenen Reden anzusehen haben (Maurer); der Prophet erweist hier das wohlbegründete Recht zu den von Cap. 1, 6 an folgenden Rügen, Drohungen, Ermahnungen und Verheissungen, legt ihre sittliche Nothwendigkeit dar. Wie eine schwere Anklage hält Jehova gleich zum Beginne dem Volke Israel die Thatsache entgegen, dass er es liebe und diese Liebe ihm auch thatsächlich erwiesen habe; אָהַבְתִּי will nemlich nicht blos von der Gesinnung, sondern auch von dem die Gesinnung erweisenden Verhalten verstanden seyn. Ist nun aber Israel die Liebe Jehova's zu Theil geworden, so ist es hiedurch auch zu einer in dem Vollbringen der Befehle Jehova's sich erweisenden (Joh. 14, 15; 1 Joh. 5, 3) Gegenliebe verpflichtet (Joh. 15, 10); denn Liebe erfordert selbstverständlich Gegenliebe. Dass die Verpflichtung hiezu eine unabweisbare ist, wenn es die Liebe Jehova's zugibt, erkennt Israel ebensowohl an, als es sich bewusst ist, dass es mit seiner Gegenliebe übel bestellt sey. Daher sucht es sich der Anerkennung der Liebe Jehova's zu entziehen: gleich als ob ihm die Erfahrung der Liebe Jehova's völlig fremd wäre, frägt es, durch welche Thaten Jehova seine von ihm behauptete Liebe erwiesen habe. Mit der Präp. בְּ wird hier nicht wie Koh. 5, 9 das Object eingeführt, an welchem die Liebe haftet, sondern das Mittel, wodurch sie sich erweist. Die Antwort Jehova's (V. 2ᵇ—5) auf diese Frage wäre aller-

ge wenig beweisend, wenn damit nichts weiteres gesagt wäre, was Stähelin[1] darin findet: „mit euch ist es noch nicht gar ." Allein es ist mehr damit gesagt. Indem Jehova die Gegen- ;e aufwirft, ob denn nicht Esau ein Bruder Jakob's sey, weist darauf hin, dass Esau an und für sich ganz gleichen Anspruch Jehova's Freundlichkeit habe wie Jakob, dass also beide Brü- von Natur in ganz gleichem Verhältnisse zu Jehova stehen l. Röm. 9, 10—13) und man daher hätte erwarten mögen, s *ceteris paribus* Jehova auch in gleicher Weise sich gegen le verhalten werde. Nun ist aber ganz unleugbar und zuge- ıdener Maassen das Verhalten Jehova's gegen Jakob und dessen hkommenschaft einerseits und gegen Esau und dessen Nach- ımenschaft andererseits von je an ein ganz verschiedenes ge- ıen, so dass, wenn man Jehova's Verhalten gegen Jakob mit ı gegen Esau vergleicht, ersteres unbedingt als Liebeserweisung, teres als Hasserweisung bezeichnet werden muss. Bereits vor Geburt war Jakob der Erwählte, der Herr, Esau dagegen der worfene, der Knecht (Gen. 25, 23), und gemäss dieser κατ' ογήν erfolgten πρόθεσις handelte Jehova von jeher gegen le sowohl hinsichtlich ihrer eigenen Person, als auch hinsicht- der von ihnen abstammenden Völker. So genügte denn schon Erinnerung an das natürliche Bruderverhältniss zwischen bei- und die hieraus nach menschlicher Anschauung sich ergeben- , gleichwohl aber in Wirklichkeit nicht eingetretenen Folgen ı Beweise dafür, dass Jehova Israel liebte, während er Edom ste. Aus Furcht, der Prädestinationslehre anheimzufallen, wol- manche Ausleger (wie J. H. Michaelis, Dathe, Rosen- ller, Hezel, Burk) die Verba אָהַב und שָׂנֵא durch *mehr*

1) Stähelin, Einl. S. 329 f.: „Allerdings muss Juda damals übel daran gewesen seyn, wenn dieser Beweis der Liebe Gottes einiges Gewicht haben sollte, es ist bloss gesagt, mit euch ist es noch nicht gar aus! Indessen etwas musste der Prophet sagen." Es ist doch sonst nicht die Sitte der Propheten, da, wo sie etwas beweisen sollen, aber nicht wohl können, Ungewichtiges zu sagen, nur um etwas zu sagen!

und *weniger lieben* übersetzen, was sprachlich ebenso unzulässig ist, als es eine blosse Umgehung und Zurückschiebung der Schwierigkeit ist, wenn Grotius erklärt: *vobis benefacere volui, illis non item.* Wie אָהֵב nur *lieben*, so bedeutet שָׂנֵא nur *hassen*[1]; diese Bedeutungen müssen daher auch hier festgehalten werden. Ob aber jene Liebe und dieser Hass grundlos und nur aus der Willkür Jehova's hervorgegangen seyen, oder ob sie in ethischen, dem menschlichen Auge vielleicht verborgenen Gründen (vgl. גְּבוּל רִשְׁעָה V. 4) wurzeln, ist hier zu erörtern nicht der Ort, da der Prophet hierauf nicht eingeht. Dass man bei יַעֲקֹב und עֵשָׂו nicht blos an die Söhne Isaaks für ihre eigene Person zu denken habe (so z. B. Theodoret, Calvin), zeigt V. 3[b] und V. 4; dass hinwiederum aber auch nicht blos die Nachkommen Jakob's und Esau's gemeint seyen (Corn. a Lapide, Grotius, Calov, J. H. Michaelis), dürfte schon daraus hervorgehen, dass wohl nicht ohne Absicht gerade die Namen יַעֲקֹב und עֵשָׂו statt der die Völkerschaften gewöhnlich bezeichnenden Namen יִשְׂרָאֵל (V. 1) und אֱדֹם (V. 4) gewählt sind: der Prophet meint Jakob und Esau als die Stammväter der aus ihnen entsprossenen Völkerschaften, deren Geschick durch das Geschick ihrer Stammeltern vorgebildet und bedingt ist, und hat diese Völkerschaften selbst mit im Auge (Hieronymus, Rosenmüller, Reinke). Als einen sonderlichen Beweis seines Hasses gegen Edom nennt Jehova in V. 3[b] die völlige Verödung des edomitischen Gebirges. Bevor wir aber zusehen, in welchem Sinne diese Verödung gemeint sey, haben wir die Wortbedeutung von תַּנּוֹת festzustellen.

---

1) Die Stelle Gen. 29, 33 (vgl. Deut. 21, 15), wo Lea sich eine שְׂנוּאָה nennt, beweist nur, dass das hebr. שָׂנֵא eben so wenig überall den höchsten Grad des Hassens bezeichnet, vielmehr vorkommenden Falles auch nur ein mehr oder minder intensives Hassen bezeichnen kann, wie diess auch bei dem griech. μισεῖν der Fall ist (vgl. Luc. 14, 26 mit Matth. 10, 37; — Luc. 16, 13); immer aber ist die Vorstellung die, dass Gesinnung und Verhalten des Subjectes, von welchem ein שָׂנֵא oder μισεῖν ausgesagt wird, das Gegentheil von Lieben sey.

Was der Targumist als die Grundbedeutung des *ἅπαξ λεγόμενον* תַּנּוֹת angesehen habe, ist nicht mit Sicherheit zu bestimmen, da er es durch das verallgemeinernde צְדִי *vastatio, desolatio* wiedergibt; und ebenso verhält es sich bei Symmachus und Theodotion: *ἀνεπίβατα, inaccessa.* LXX, Peschito, de Wette, Gesenius, Maurer, Hesselberg, Rödiger im *Thes.*, Fürst, Bunsen übersetzen es durch *Wohnungen.* Diess ist aber schwerlich richtig. Denn ein Nomen תַּנָּה *Wohnung* von der Wurzel תָּנַן *extendit* abzuleiten und anzunehmen, dass die Wohnung תַּנָּה heisse *sive ab extensione tractuum habitatorum, sive a duratione mansionis et commoratione* (Rödiger), ist unnatürlich; einer Ableitung aber von der arabischen Wurzel ثَنَّى *substitit, habitavit* (Gesenius, Fürst, Maurer) widerspricht nicht blos der Umstand, dass diese Wurzel im Hebräischen sonst nicht weiter vorkommt, sondern auch dass man in diesem Falle anzunehmen hätte, תַּנּוֹת sey syncopirte Form für תְּנָאוֹת und liess eine mit Dag. dirimens versehene Form für תְּנָאוֹת. Auch würde bei dieser Uebersetzung, wozu Jer. 9, 9 keine entsprechende Parallele bildet (gegen Fürst), die Präp. לְ vor תַּנּוֹת etwas Auffälliges haben, da sie in dem vorausgehenden parallelen שְׁמָמָה fehlt.[1] Eben dieser Umstand spricht auch gegen den Vorschlag Böttcher's, תַּנּוֹת zu punctiren und diess durch *Wolfsweide* zu übersetzen, nach Analogie von גֵּרוּת *Fremdenwohnung, Gasthaus.* Eher könnte man תַּנּוֹת mit Hieronymus, Luther, Calvin, Bochartus, Coccejus, Marckius, J. H. Michaelis, Burk, Hezel u. A. durch *Schlange* oder *Drache* übersetzen, so dass תַּנּוֹת so viel wäre als תַּנִּינִים, von einer Wurzel تَنَّ *sich anschliessen, sich verbinden,* wovon تِنِّين Pl. تَنَانِين *die grosse sich zusammenringelnde Schlange, der Drache* und wahrscheinlich auch تِنَّان *der rottenweise auf die Jagd ausziehende Wolf.* Allein

1) Indess bedeutet auch *tanna (bi-l-makâni) verbleiben* und *sich aufhalten* (an dem und dem Orte), s. Lane, *Lex.* I, 318.

am Nächsten liegt es doch, mit Aquila (*εἰς σειρῆνας*), Raschi, Aben Esra, Kimchi, Rückert, Ewald, Umbreit, Reinke, Stier, E. Meier[1] die Form תַּנּוֹת mit der Form תַּנִּים zusammenzustellen und für einen femininisch ausgelauteten Plural von dem ungebräuchlichen Sing. תַּן zu halten. Die diesem Nomen zu Grunde liegende Wurzel תָּנַן bedeutet *eintönig rufen* und ist verwandt mit طَنَّ, طَنْطَنَ *tinnivit*, دَنَّ, دَنْدَنَ *susurravit, murmuravit*. Unter תַּן, eigentlich *das Klagen* oder *der Klager*, hat man ein Säugethier (Thren. 4, 3) zu verstehen, welches sich an öden zerstörten Orten aufhält (Jes. 34, 13; 35, 7; 43, 20; Jer. 9, 11; 10, 22; 49, 33; 51, 37) und ein laut klagendes Geheul ausstösst (Jes. 13, 22; Mich. 1, 8; Hiob 30, 29), wahrscheinlich *der Schakal, canis aureus.*[2] Ueber die Femininform תַּנּוֹת vgl. Ew. §. 175^{b}. Sind sonach unter תַּנּוֹת Schakale oder jedenfalls diesen verwandte Thiere zu verstehen, wofür auch das parallele Drohwort gegen Edom Jes. 34, 13 spricht, so ist die Präposition לְ davor ganz natürlich und nothwendig, da ja dann die letzten Worte von V. 3 besagen, dass Jehova das Erbe Esau's für die Schakale gemacht habe, nemlich ihnen zur Wohn- und Tummelstätte. Die hier ausgesagte Verödung des Landes Esau's kann nun nicht davon verstanden werden, dass Jehova dem Esau ein rauhes unwirthbares Gebirge zur Wohnstätte anwies, vgl. Gen. 27, 39 (Raschi, Ewald, Umbreit); denn V. 4 zeigt, dass eine solche Verödung gemeint ist, welche Edom dadurch möglicher Weise wieder aufzuheben hoffen kann, dass es die in Trümmern liegenden Städte wieder aufbaut; auch wäre andernfalls der Gedanke möglichst unnatürlich ausgedrückt und erwartete man dafür etwa: וָאָשִׂים אֶת־שְׁמָמָה הָרָיו וְאֶת־מְעוֹן תַּנּוֹת נַחֲלָתוֹ. Wir haben daher an eine geschichtliche in der Zeit nach der Katastrophe

1) E. Meier, die prophet. Bücher des Alten Testaments. Stuttgart 1863.

2) תַּנִּים Jer. 14, 6; Ez. 29, 3; 32, 2 scheint eine Nebenform von תַּנִּין zu seyn; vgl. die Form יְשֻׂשׂוּם Jes. 35, 1. Hitzig zu Jer. 14, 6; 32, 7; Ew. §. 91^{b}.

Jerusalems geschehene Verwüstung Idumäa's zu denken, in welcher sich die Drohworte der Propheten Am. 1, 11. 12; Jes. 34; Jer. 49, 7—22; Ez. 25, 12—14; 35, 2—15 (vgl. auch Obadja und Ps. 137, 7) erfüllten. Durch wen aber diese von unserem Propheten als zu seiner Zeit bereits vollzogen vorausgesetzte Verödung Idumäa's vollbracht worden sey, lässt sich bei dem Mangel an allen geschichtlichen Quellen nicht bestimmen. Schwerlich ging sie von den Babyloniern aus (so z. B. Vatablus, Ribera, C. a Lapide, Grotius, Eichhorn, Bertholdt, Reinke), da die Edomiter sich den Babyloniern gutwillig unterworfen und mit ihnen verbündet zu haben scheinen (Jer. 27, 1—7; Ps. 137, 7; Ez. 25, 12; 35, 15; Thren. 4, 21). Auch Maurer's Annahme, dass Idumäa von den Egyptern, Ammonitern und Moabitern, gegen welche Nebukadnezar fünf Jahre nach Jerusalems Zerstörung auszog (Jos. *ant.* X, 9. 7), verwüstet worden sey, hat wenig Wahrscheinlichkeit für sich, da die Edomiter sicher in der Zeit zwischen dem Jahr 582 und der Zeit des Auftretens Maleachi's bereits längst eine Wiederherstellung ihrer zerstörten Städte versucht haben würden, was aber nach V. 4 zur Zeit des Propheten noch nicht geschehen zu seyn scheint. Wir haben daher vielmehr mit Jahn und Hitzig anzunehmen, dass die Zerstörung erst aus der jüngsten Zeit datirt und wahrscheinlich in den Kriegen zwischen den Persern und Egyptern erfolgte; ob aber durch letztere oder erstere, bleibt ungewiss. — Ist es schon ein charakteristisches Zeichen des Hasses Jehova's gegen Esau, dass Idumäa zu der Zeit, da Israel bereits, wenigstens theilweise, in das Land seiner Väter zurückgekehrt ist und die zerstörten Städte wieder aufgebaut hat, noch in Trümmern liegt, so wird dieser Hass Jehova's sich nach V. 4 noch unverkennbarer darin erweisen, dass Jehova nimmermehr zugeben wird, dass Edom seine frühere Blüthe wieder erlange. Zwar mag Edom seine Trümmer wieder aufzubauen suchen: aber Jehova wird dafür Sorge tragen, dass das Aufgebaute immer wieder zerstört werde. Und daran, dass Edom nie mehr zu seiner früheren Blüthe gelangen wird, wird männiglich erkennen, dass Idumäa ein Land ist, welchem ein ungesühnter

...m Nächsten liegt es doch, mit Aquila (εἰς σειρῆνας) ...
Esra, Kimchi, Rückert, Ewald, Umbreit ...
E. Meier[1] die Form תַּנּוֹת mit der Form תַּנִּים ...
und für einen femininisch ausgelauteten Plur...
lichen Sing. תַּן zu halten. Die diesem ...
gende Wurzel תָּנַן bedeutet *eintönig* ...
طَنَّ, طَنْطَنَ *tinnivit*, نَنَّ, تَنَّ ...
תַּן, eigentlich *das Klagen* oder ...
thier (Thren. 4, 3) zu versteher...
Orten aufhält (Jes. 34, 13; ...
49, 33; 51, 37) und ein ...
13, 22; Mich. 1, 8; Hie...
canis aureus.[2] Ueber ... die Herrschaft
Sind sonach unter ת... , so verschwinden sie doch
wandte Thiere zu v... Jerusalems, gänzlich aus der
gegen Edom Jes. ... in den Arabern. — Zur Construction
ganz natürlich ... 362b. Die Verbindung תֹּאמַר אֱדוֹם hat a.
V. 3 besagen ... afliges: da nemlich אֱדוֹם nicht wohl Vocativ seyn
gemacht ha... dass תֹּאמַר als Femininum gemeint seyn, hiefür aber
hier ausge... man eher das Masculinum יֹאמַר erwarten, da ja Edom
von ver... Volk (vgl. רֻשַּׁשְׁנוּ, נָשׁוּב, נִבְנֶה) in Betracht kommt.
wirthb... trotzdem das Femininum des Prädicates steht, so kommt
(Ra... a. u. St. daher, dass das Land אֱדוֹם als die Mutter und Er-
che... rin seiner Bewohner gedacht ist und synekdochisch für diese
... steht, vgl. Cap. 2, 11. Die Form רֻשַּׁשְׁנוּ ist, wie das
Folgende zeigt, nicht von einem Verb. רָשַׁשׁ = רוּשׁ *arm seyn*
(Targum, Peschito, Raschi, van Til, vgl. auch Zunz: *wir
sind geplündert*), sondern (vgl. Jer. 5, 17) von einem Verb. רָשַׁשׁ
abzuleiten, welches verwandt ist mit רָצַץ, رَضَّ *zerschlagen,
zertrümmern*, vgl. auh رَزَّ *percussit, infixit*, رَثَّ *tritus fuit*, رَسَّ
fodit. Ueber נָשׁוּב = *wiederum* vgl. Ges. §. 142, 3a. Der Au...

בָּנָה steht hier offenbar in anderem Sinne als
.. St. kann er nur bedeuten: die in Trümmern
.. Ortschaften wieder aufbauen; hieraus ergibt
..ttcher *de infer.* §. 298 und Delitzsch
Unterschied zwischen בָּנָה חֳרָבוֹת und
..mmer statt hat. Wie vorhin אָדָם, so
גְּבוּל synekdochisch zur Bezeichnung
Einwohnern (vergl. besonders
..lcher wesentlich von der Auf-
bestimmte man in früherer
..n Uebersetzungen zeigen;
.. ὑπεράνω τῶν ὁρίων
..ur *gloria Jehovae, et*
..s *autem dicetis: Magnificetur*
..t steht *nirab*) *dominus super fines*
.. *vos dicetis: Magnificetur dominus super*
Aben Esra (und ebenso Tremellius und
..eht מֵעַל לִגְבוּל יִשְׂרָאֵל zu אַתֶּם und erklärt: אתם
השוכנים מעל לגבול אתם תאמרו יגדל; auch Kimchi
..eicht von der natürlichen Wortstellung ab, indem er מֵעַל לִגְבוּל
יִשְׂרָאֵל zu תֹּאמְרוּ zieht: ואתם אז תאמרו מעל לגבול ישראל
יִגְדַּל ה'; dagegen Raschi einfacher und richtiger: יראה גדולתו
מעל לגבולנו להודיע כי אנחנו עמו.[1] In neuerer Zeit erklärt
man V. 5 fast ausnahmslos dahin, dass Israel, wenn es das
fruchtlose Bemühen Edoms, seine frühere Blüthe wieder zu er-
langen, sehen wird, sich zu dem Bekenntnisse werde gedrungen
fühlen, dass Jehova nicht blos in Israel, sondern auch über
Israels Grenze hinaus sich als gross erweise (oder gross sey),
indem er alle jene Bemühungen Edoms vereitelt (Drusius, hol-
länd. Bibel, van Til, Coccejus, Eichhorn, Theiner,

---

1) Dathe, welcher עַל als Substantivum *excellentia, praestantia* fassen zu dürfen glaubt, übersetzt sogar: *et fatebimini Jovam propter singularem terrae vestrae concessam felicitatem laudibus efferendum esse.*

schwerer Frevel nach Rache schreiend anhaftet, und Edom ein Volk ist, welchem Jehova fortwährend zürnt. Die Erfüllung dieser Weissagung lässt sich bei dem Mangel an geschichtlichen Nachrichten nicht bis in's Einzelne verfolgen. Nur soviel scheint gewiss, dass in der persischen Zeit die Macht der Edomiter gründlich gebrochen wurde. Denn als die Edomiter, welche in der chaldäischen Zeit sogar den Süden Palästina's besetzt hatten (Ez. 35, 10; 1 Makk. 5, 65), auch noch in der Zeit der seleucidischen Drangsale ihren alten Hass gegen Israel zu bethätigen suchten (1 Makk. 5, 3; 2 Makk. 10, 15), wurden sie nicht nur von Judas Makkabäus wiederholt gedemüthigt (1 Makk. 5, 3. 65; 2 Makk. 10, 16 ff.; 12, 32 ff.), sondern von Johannes Hyrkanus sogar vollständig bezwungen, zur Beschneidung genöthigt und dem jüdischen Staate einverleibt (Jos. *ant.* XIII, 9. 1; 15, 4; XV, 7. 9; — vgl. Winer, Realwb. I, 294). Und wenn sie auch in dem hiedurch entstandenen jüdisch-edomitischen Staate eine Zeit lang die Herrschaft führten (Herodes und die Herodianer), so verschwinden sie doch bald darauf, seit der Zerstörung Jerusalems, gänzlich aus der Geschichte und gehen unter in den Arabern. — Zur Construction in V. 4 vgl. Ew. §. 362[b]. Die Verbindung תֹּאמַר אֱדוֹם hat a. u. St. etwas Auffälliges: da nemlich אֱדוֹם nicht wohl Vocativ seyn kann, so muss תֹּאמַר als Femininum gemeint seyn, hiefür aber möchte man eher das Masculinum יֹאמַר erwarten, da ja Edom hier als Volk (vgl. רֻשַּׁשְׁנוּ, נָשׁוּב, נִבְנֶה) in Betracht kommt. Wenn trotzdem das Femininum des Prädicates steht, so kommt diess a. u. St. daher, dass das Land אֱדוֹם als die Mutter und Erzeugerin seiner Bewohner gedacht ist und synekdochisch für diese selbst steht, vgl. Cap. 2, 11. Die Form רֻשַּׁשְׁנוּ ist, wie das Folgende zeigt, nicht von einem Verb. רוּשׁ = רָשַׁשׁ *arm seyn* (Targum, Peschito, Raschi, van Til, vgl. auch Zunz: *wir sind geplündert*), sondern (vgl. Jer. 5, 17) von einem Verb. רָשַׁשׁ abzuleiten, welches verwandt ist mit רָצַץ, رَضَّ *zerschlagen, zertrümmern*, vgl. auh رَزَّ *percussit, infixit*, رَثَّ *tritus fuit*, رَسَّ *fodit*. Ueber נָשׁוּב = *wiederum* vgl. Ges. §. 142, 3[a]. Der Aus-

druck בָּנָה חֳרָבוֹת steht hier offenbar in anderem Sinne als Hiob 3, 14; a. u. St. kann er nur bedeuten: die in Trümmern liegenden Städte und Ortschaften wieder aufbauen; hieraus ergibt sich, dass der von Böttcher *de infer.* §. 298 und Delitzsch zu Hiob 3, 14 statuirte Unterschied zwischen בָּנָה חֳרָבוֹת und בָּנָה הֶחֳרָבוֹת keineswegs immer statt hat. Wie vorhin אֱדֹם, so steht am Schlusse von V. 4 גְּבוּל synekdochisch zur Bezeichnung des Landes mitsammt seinen Einwohnern (vergl. besonders לָהֶם). — Den Sinn von V. 5, welcher wesentlich von der Auffassung des zweiten Gliedes abhängt, bestimmte man in früherer Zeit sehr verschieden, wie schon die alten Uebersetzungen zeigen; LXX: *καὶ ὑμεῖς ἐρεῖτε Ἐμεγαλύνθη κύριος ὑπεράνω τῶν ὁρίων τοῦ Ἰσραήλ*; Targum: *et dicetis: Multiplicetur gloria Jehovae, et dilatavit fines Israelis;* Peschito: *vos autem dicetis: Magnificetur* (oder *magnificus est;* im Text steht *nirab*) *dominus super fines Israelis;* Vulgata: *et vos dicetis: Magnificetur dominus super terminum Israel;* Aben Esra (und ebenso Tremellius und Junius) zieht מֵעַל לִגְבוּל יִשְׂרָאֵל zu אַתֶּם und erklärt: אתם השוכנים מעל לגבול אתם תאמרו יגדל השם; auch Kimchi weicht von der natürlichen Wortstellung ab, indem er מֵעַל לִגְבוּל יִשְׂרָאֵל zu תֹּאמְרוּ zieht: ואתם אז תאמרו מעל לגבול ישראל יִגְדַּל ה׳; dagegen Raschi einfacher und richtiger: יראה גדולתו מעל לגבולנו להודיע כי אנחנו עמו.[1] In neuerer Zeit erklärt man V. 5 fast ausnahmslos dahin, dass Israel, wenn es das fruchtlose Bemühen Edoms, seine frühere Blüthe wieder zu erlangen, sehen wird, sich zu dem Bekenntnisse werde gedrungen fühlen, dass Jehova nicht blos in Israel, sondern auch über Israels Grenze hinaus sich als gross erweise (oder gross sey), indem er alle jene Bemühungen Edoms vereitelt (Drusius, holländ. Bibel, van Til, Coccejus, Eichhorn, Theiner,

---

1) Dathe, welcher עַל als Substantivum *excellentia*, *praestantia* fassen zu dürfen glaubt, übersetzt sogar: *et fatebimini Jovam propter singularem terrae vestrae concessam felicitatem laudibus efferendum esse.*

Zunz, Hitzig, Maurer, Ewald, Umbreit, Reinke). Zunächst wird man schon daran Anstoss nehmen müssen, dass מֵעַל bedeuten soll *ultra*; wenigstens lässt es sich in dieser Bedeutung sonst nicht nachweisen. Wo diese Zusammensetzung sonst vorkommt, liegt der Nachdruck entweder auf מִן und sie bedeutet *von . . . hinweg* (Ex. 3, 5; 1 Sam. 6, 5; 2 Sam. 12, 30; Jer. 34, 21; Ez. 1, 19; 32, 13; Hos. 9, 1), oder der Nachdruck liegt auf עַל und sie bedeutet *über, über . . . empor* (2 Kön. 25, 28; Ez. 41, 17. 20; Jon. 4, 6; Neh. 12, 31; 2 Chron. 34, 4) oder *bei* (Jer. 36, 21; 2 Chron. 26, 19). Der Begriff *über ... hinaus, von ... an und weiterhin* wird im Hebräischen ausgedrückt durch וָמַעְלָה ... מִן (Richt. 1, 36; 1 Sam. 9, 2; 16, 13; Ex. 30, 14) oder durch לְמַעְלָה (Esr. 9, 6). Noch grösseres Bedenken erregt der Sinn, welchen diese Erklärung in V. 5 findet. Denn nicht daran zweifelte das damalige Israel, dass Jehova mehr als ein blosser Nationalgott sey, dass er auch über Israels Grenzen hinaus gewaltig und allmächtig herrsche, sondern daran, dass er über Israel gnadenreich walte, dass er Israel liebe. Daher wird denn der Sinn von V. 5 der seyn, dass Israel, wenn es Edom für immer darniedergeworfen sieht, wird bekennen müssen, dass Jehova über Israels Gebiet sich durch gnadenreiches und liebevolles Walten mächtig verherrlicht (zum Ausdruck vergl. Num. 14, 17), indem er ihm zu neuer Blüthe verhilft, während es mit Edoms Blüthe ein für allemal aus ist (Luther u. A., J. D. Michaelis, Hezel, Rückert, Bunsen). Beachtet man aber, dass das Prädicat יִגְדַּל im Imperf. steht und vorangestellt ist, so dürfte es nach Ps. 35, 27; 40, 17; 70, 5 vielleicht näher liegen, יִגְדַּל ה' וגו' als Wunschsatz aufzufassen: *gepriesen sey Jehova* (so z. B. Cahen) und dahin zu verstehen, dass Israel alsdann in lautem Lobpreise Jehova dafür danken werde, dass er ihm eine ganz andere Zukunft aufbewahrt hat als dem Volke Edom. Die Worte מֵעַל לִגְבוּל יִשְׂרָאֵל hätte man dann als eine zu יְהוָה gehörige locale Näherbestimmung anzusehen, welche den Jehova als über Israels Grenzen thronend und waltend darstellen; vgl. ähnliche zu einem Nomen hinzutretende locale Näherbestimmungen

Gen. 40, 17; Jer. 8, 7; Ez. 32, 8; Thren. 3, 41 (vgl. **Peschito**, **Vulgata**, Fr. **Lambert**, L. **Osiander**, Seb. **Schmid**).

Cap. 1, 6 — 2, 9. Rüge der Priester wegen ihrer Berufsuntreue und Verachtung Jehova's.

V. 6—8. **Ein Sohn soll den Vater ehren und ein Knecht seinen Herrn; aber wenn ich Vater bin, wo ist meine Ehre, und wenn ich Herr bin, wo ist die Furcht vor mir? spricht Jehova der Heerschaaren zu euch, ihr Priester, die ihr meinen Namen verachtet. Doch ihr sprecht: womit haben wir deinen Namen verachtet? Damit, dass ihr auf meinen Altar verunreinigtes Brod darbringt! Doch ihr sprecht: womit haben wir dich verunreinigt? Damit, dass ihr saget: Der Tisch Jehova's — verächtlich ist er. Und wenn ihr ein Blindes zum Opfern darbringt, so ist es nichts Böses! Und wenn ihr ein Lahmes und Krankes darbringt, so ist es nichts Böses! Bring es doch deinem Statthalter dar! Wird er wohl dir hold seyn oder dich begünstigen? spricht Jehova der Heerschaaren.** Nachdem der Prophet in V. 2—5 Jehova's Verhalten gegen Israel geschildert hat, geht er nun von V. 6 an dazu über, Israels Verhalten gegen Jehova zu beleuchten. Letzteres ist aber ersterem in keiner Weise entsprechend. Daher ist das, was der Prophet über Israel zu sagen hat, eitel Rüge, Drohung und Mahnung. Zuvörderst wendet er sich Cap. 1, 6 — 2, 9 an die Priester als diejenigen, welche die Mittler des Verhältnisses zwischen dem Volke und Jehova und die Vorbilder der Gemeinde sind, und rügt die Art und Weise, in welcher sie ihres Berufes warten und durch welche sie ihre Geringschätzung und Vernachlässigung Jehova's an den Tag legen. Um das Verhalten der Priester gegen Jehova in seiner ganzen Pflichtwidrigkeit und Unsittlichkeit zu kennzeichnen, beginnt er seine Rüge damit, dass er ein allgemein zugestandenes, auch von Israel und dessen Priestern anerkanntes

ethisches Gesetz ausspricht, und vergleicht dann mit dieser Norm sittlichen Verhaltens das Verhalten Israels und seiner Priester gegen Jehova. Niemand unter ihnen zweifelt daran, dass ein Sohn seinen Vater durch Gehorsam und Liebe, und dessgleichen ein Knecht seinen Herrn durch Gehorsam und Furcht zu ehren habe, vgl. Ex. 20, 12; Lev. 19, 3. Das Imperf. יְכַבֵּד will nicht, wie gewöhnlich geschieht, als ein sogenanntes Imperf. des Pflegens oder als ein Imperf., durch welches ein stets stattfindendes Verhältniss oder Verhalten ausgesagt seyn soll, aufgefasst werden (so z. B. LXX, Peschito, Vulgata, Calvin, Rückert, Ewald, Maurer, Umbreit, Reinke); denn einerseits wird, wie die Erfahrung lehrt, Eltern und Herren von ihren Kindern und Knechten keineswegs immer die gebührende Ehre erwiesen, andererseits muss es dem Propheten im vorliegenden Zusammenhang gerade darauf ankommen, nachzuweisen, dass das Verhalten der Priester gegen Jehova mehr als blos von dem gewöhnlichen Verhalten abweichend sey, dass es sogar mit den sittlichen Normen in Widerspruch stehe, welche sie selbst als solche anerkennen und gegenüber den ihnen Untergebenen geltend machen. Es ist daher יְכַבֵּד als Jussiv zu fassen (Targum, Luther, Hitzig, Hesselberg). Erkennen nun Israels Priester jene sittliche Norm selbst an, so sollte man erwarten, dass sie auch Jehova die ihm gebührende Ehre erweisen würden. Denn er ist ja Israels Vater, der diess sein Eigenthumsvolk in's Daseyn gerufen (Deut. 32, 6; Jes. 63, 16; Jer. 31, 9; Ps. 100, 3) und es zu sich in ein Sohnesverhältniss gestellt hat (Ex. 4, 22; Hos. 11, 1); und dessgleichen ist Jehova Israels Herr, der Israel aus der Masse der Völkerwelt auserwählt und in seinen Dienst genommen hat, damit es durch Gehorsam gegen seine Gebote den ewigen Gnadenrathschluss zum Vollzuge zu bringen helfe (vgl. Jes. 41, 8. 9; 44, 1 und überhaupt den ganzen zweiten Theil Jesaja's). Gleichwohl aber muss Jehova fragen, wo die Ehre sey, welche man ihm als Vater, die Furcht, welche man ihm als Herren schuldet; er weiss nichts davon, dass ihm diese Gebühr entrichtet würde. Indem Jehova bedingungsweise sagt: *wenn ich Vater, wenn ich Herr*

bin, gibt er es gleichsam Israel anheim, ob es ihn als solchen anerkennen wolle oder nicht, jedoch in der sichern und wohlbegründeten Voraussetzung, dass Israel selbst es nicht abzuleugnen vermöge. Gemäss der Verschiedenartigkeit des Verhältnisses zwischen einem Sohne und seinem Vater und zwischen einem Knechte und seinem Herrn wird in der Frage Jehova's als die Sohnespflicht das in den natürlichen Verhältnissen begründete Ehren des Vaters (Ex. 20, 12) und als die Knechtespflicht das in den rechtlichen Verhältnissen begründete Fürchten des Herrn (Eph. 6, 5; 1 Petr. 2, 18) geltend gemacht. Das Suff. in כְּבוֹדִי und מוֹרָאִי ist in objectivem Sinne gemeint, vgl. Gen. 9, 2; Ex. 20, 17; Ps. 90, 11. Ueber die Singularbedeutung des Plur. אֲדֹנִים vgl. Ew. §. 178[b]; Hengstenberg, Authentie des Pentateuch I, 257 ff. Zunächst an die Priester richtet Jehova seine Frage, nicht als ob diese allein ihm die Ehre und Furcht vorenthielten, sondern, wie bereits angedeutet, weil von ihnen wegen ihrer amtlichen Stellung und ihres sonderlichen Berufes zum Dienste am Hause Jehova's noch am Ehesten zu erwarten gewesen wäre, dass sie wenigstens Jehova keinen Anlass zur Unzufriedenheit geben würden, und weil, wenn sogar sie Jehova die ihm gebührende Ehre und Furcht vorenthielten, ihre Schuld doppelt gross war, da sie ja den Beruf hatten, dem Volke in rechter Verehrung und Furcht Jehova's voranzuleuchten, und durch Vernachlässigung oder üble Ausrichtung dieses ihres Berufes auch das übrige Volk zu Geringschätzung und Verachtung Jehova's verführen. Weil sie es Jehova gegenüber an der gebührenden Ehre und Furcht fehlen lassen, nennt sie Jehova *Verächter meines Namens*. Ueber die Bedeutung von שֵׁם ה׳ vgl. zu Sach. 10, 12; 14, 9. Zweifelhaft ist, in welcher Weise sich die folgenden Worte וַאֲמַרְתֶּם וגו׳ anschliessen. Calvin, Eichhorn, Theiner, Cahen, Hitzig, E. Meier betrachten sie als den Worten בּוֹזֵי שְׁמִי durch ו copulativum untergeordnet in dem Sinne: „und es doch nicht wahr haben wollt" oder „und dabei noch die Keckheit habt, es abzuleugnen." Wäre aber blos diess der Sinn der fraglichen Worte, dann erwartete man, dass nicht, wie doch V. 7aα geschieht, der Nachweis ge-

führt würde, wodurch sie den Namen Jehova's verachtet haben, sondern der Prophet vielmehr unmittelbar dazu übergehen würde, ihnen wegen dieser ihrer Heuchelei Vorwürfe zu machen. Zwar fassen Calvin, Cahen in ihren Uebersetzungen V. 7aα nicht als directe Antwort auf die Frage am Schlusse von V. 6, sondern ziehen die beiden Participialbestimmungen בּוֹזֵי שְׁמִי (V. 6) und מַגִּישִׁים וגו׳ (V. 7) als Appositionen zu הַכֹּהֲנִים, und ordnen diesen dann die beiden mit וַאֲמַרְתֶּם eingeleiteten Fragesätze unter: *ihr Priester, die ihr meinen Namen verachtet und dabei noch sprecht ...., die ihr darbringt .... und dabei noch sprecht, womit* u. s. w. Allein hiedurch ist wenig gewonnen, da ja doch jedenfalls in V. 7b und V. 8 der Nachweis, dass die Beschuldigung begründet sey, geführt wird. Es wird daher richtiger seyn, mit וַאֲמַרְתֶּם V. 6 einen neuen Satz zu beginnen (Targum, Peschito, Luther, Dathe, J. D. Michaelis, Rosenmüller, Zunz, Hesselberg, Ewald, Maurer u. A.); dabei ist es grammatisch natürlich ganz unbedenklich, וַאֲמַרְתֶּם als conditionalen Vordersatz anzusehen, zu welchem V. 7aα den Nachsatz bringt (Targum, Peschito, Ewald): *Sagt ihr „wodurch haben wir deinen Namen verachtet?“ — darbringend auf meinem Altare verunreinigtes Brod!* aber natürlicher ist es doch wohl und dem dialogischen Charakter der Rede bei Maleachi entsprechender, wenn man וַאֲמַרְתֶּם als einen Adversativsatz zum vorhergehenden בּוֹזֵי שְׁמִי fasst. Indem Jehova die Priester als Verächter seines Namens anredet, hört er sie auch schon die Frage an ihn richten, mit welchem Grunde er ihnen diesen Vorwurf mache, durch welches äussere Thun sie eine Verachtung gegen ihn an den Tag gelegt hätten; sie seyen sich dessen in keiner Weise bewusst. Statt bussfertig ihre Schuld einzugestehen, suchen die Priester also auch noch in heuchlerischer Selbstgerechtigkeit den Vorwurf Jehova's zurückzuweisen. Allein Jehova lässt es an dem von ihnen geforderten Nachweise der Begründetheit seines Vorwurfs nicht fehlen: dadurch haben sie nach V. 7aα ihre Verachtung Jehova's an den Tag gelegt, dass sie auf seinem Altare verunreinigtes Brod darbrachten. Die sprachliche Möglichkeit, das

Participium מַגִּישִׁים durch *indem* oder *dadurch dass* aufzulösen und somit V. 7 aα als Antwort auf die vorausgehende Frage anzusehen, ist durch die von Ew. §. 341 a beigebrachten Beispiele Num. 16, 27; Richt. 8, 4; Jer. 41, 6; 43, 2; 1 Chron. 21, 1; Esr. 10, 1; Hab. 2, 15; Hag. 1, 4; Ps. 7, 3; 78, 4; Hiob 14, 20; 24, 5; 29, 12 ausser Zweifel gestellt; zwar schliesst sich in diesen Beispielen das Participium immer unmittelbar an ein Verbum oder Nomen an, aber auch a. u. St. lässt sich aus dem vorausgehenden בְּזִיכֻנוּ sehr leicht ein בְּזִיתֶם als die Stütze, an welche sich das Participium anlehnt, herausnehmen. Da von dem לֶחֶם gesagt ist, dass es auf Jehova's Altar dargebracht werde, so können darunter nicht die Schaubrode (לֶחֶם הַפָּנִים) verstanden werden (Hieronymus), denn diese wurden nur auf dem Schaubrodtische (שֻׁלְחַן הַפָּנִים, שֻׁלְחַן הַמַּעֲרֶכֶת) aufgeschichtet; vielmehr sind damit Opfer gemeint, vgl. Lev. 21, 6. 8. 17. 21. 22; 22, 25; Num. 28, 2; Lev. 3, 11. 16, und zwar Opfer jeglicher Art; ausschliesslich an das aus Vegetabilien bestehende Speisopfer, מִנְחָה im engeren Sinne, zu denken (Tirinus, Grotius, Venema), ist um so ungeeigneter, als an den angef. Stellen auch die blutigen Opfer als Brod Jehova's bezeichnet und in V. 8 speciell blinde, lahme, kranke Opferthiere erwähnt werden. Als Brod werden die Opfer nicht blos um desswillen bezeichnet, weil sie von Jehova in ähnlicher Weise — nur vermittelst Feuers — verzehrt werden (Lev. 9, 24; Richt. 6, 21; 2 Chron. 7, 1; 1 Kön. 18, 38; vgl. Lev. 10, 1. 2 mit Lev. 6, 2. 5), wie der Mensch seine Speise verzehrt, sondern auch und vor allem um desswillen, weil Jehova ihrer gleichsam ebenso bedarf, um Israels gnädiger Gott bleiben zu können, wie der Mensch der Speise bedarf, um am Leben zu bleiben.[1]

---

1) Diess steht eben so wenig in Widerspruch mit Stellen wie 1 Sam. 15, 22; Ps. 40, 17; 50, 8 ff.; 51, 18; Jer. 7, 22 f.; Hos. 6, 6, als die Thatsache, dass Jehova selbst im Gesetz den Opfercultus anordnete, damit in Widerspruch steht. Zu seines Lebens Unterhalt, zur Ermöglichung seines fortwährenden Seyns bedarf Jehova der Opfer freilich nicht, wohl aber bedarf er ihrer, um Israels gnädiger Gott bleiben zu können; denn die Opfer sollen nach Jehova's eigener

Die von den Priestern dargebrachte Speise wird als מְגֹאָל bezeichnet, nicht weil die Priester selbst Leute unreiner Gesinnung sind und darum alles, was mit ihnen in Berührung kommt, nach Hag. 2, 12—14 ebenfalls unrein werden muss (Ewald), denn weder wird den Priestern im Vorausgehenden der Vorwurf gemacht, dass sie selbst die Speise Jehova's verunreinigt haben, noch wird im Folgenden deren Unreinheit daraus erwiesen, dass sie mit ihr in Berührung kamen; vielmehr heisst das לֶחֶם, wie aus V. 8 hervorgeht, ein מְגֹאָל, weil es den Anforderungen Jehova's bezüglich der ihm entsprechenden und somit reinen Opfer nicht entspricht, oder deutlicher: weil die Priester ohne Bedenken blinde, lahme, kranke Thiere darbringen. Auffallend kann erscheinen, dass die Eigenschaft der Unreinheit gerade durch das

---

Verfügung das symbolische Mittel seyn, dadurch Israel sich Jehova als seinen gnädigen Gott erhält. Da dieses Mittel jedoch auch nur ein symbolisches ist, so versteht es sich von selbst, dass es wirkungslos und in Jehova's Augen werthlos ist, sobald dasjenige hinfällig wird, zu dessen Symbolisirung es dient: der Gehorsam gegen Jehova, die Furcht Jehova's, die Hingebung an Jehova. Hieraus erklärt sich das Bewusstseyn der alttestamentlichen Frommen, dass Jehova nicht so wohl Opfer verlange, als die Gesinnung, deren Verkörperung das Opfer seyn soll. — — Als sehr fern liegend und dem Opferbegriff nicht gerecht werdend, sondern nur auf die Schaubrode völlig anwendbar, muss Calvin's Erklärung bezeichnet werden: *Cur autem panis nomine Deus sacrificia omnia designet, solutio facilis est. Deus enim voluit perinde sibi offerri sacrificia, acsi domicilium haberet inter Judaeos et mensam suam. Noluit quidem eos occupare in crassis imaginationibus, quasi ederet vel biberet, quemadmodum scimus profanos homines talibus praestigiis fuisse delusos, sed voluit tantum Judaeos commonefacere de illa familiari habitatione, quam sibi apud eos delegerat . . . . . Quum enim viderent (Judaei) panes confectos ex eodem tritico esse coram Dei oculis, debebat hoc illis venire in memoriam: Deus, quasi nobiscum vescatur, vult semper ex eodem pane sibi proponi ad sacram mensam; deinde quum offerrent victimas, non modo excitabantur hoc modo ad poenitentiam et fidem, sed debebant simul agnoscere, sua omnia esse Deo sacra.*

Participium Pual מְגֹאָל statt durch ein Adjectivum wie טָמֵא ausgedrückt ist; man kann daher geneigt seyn, die passivische Bedeutung des Pual dadurch festzuhalten, dass man *verunreinigt* übersetzt und die Bezeichnung der blinden, lahmen, kranken Opferthiere als verunreinigter daraus herleitet, dass solche von dem Gesetze für unrein erklärt, somit durch das Gesetz verunreinigt seyen. Indess bemerkt Ew. §. 168b (vgl. §. 169d) mit Recht: „Es liegt im Sinne gewisser passiver Participien eine aus der Erfahrung klare, aber desswegen auch leicht stets dauernde oder nothwendige Eigenschaft auszusagen", und: „Jedes passive Mittelwort kann leicht in ein blosses Beschreibewort (Adjectiv) übergehen", vgl. נִבְזֶה *verächtlich* am Schlusse von V. 7; מָשְׁחָת *verderbt, schlecht* V. 14; נֶחְמָד *begehrungswürdig, anmuthig;* נוֹרָא *schrecklich;* שֹׂעָר (für מְשֹׂעָר) *schauerig* Jer. 29, 17; נָאוֹר *leuchtend* Ps. 76, 5; נֶאֱמָן *zuverlässig, beständig;* מְמֻשָּׁךְ *lang, gross* Jes. 18, 2. 7. Grammatisch möglich ist es daher, das Particip מְגֹאָל, was besonders im Hinblick auf V. 8 und 14 näher liegen dürfte, geradezu zu erklären: *mit der Eigenschaft der Unreinheit behaftet, unrein* (Luther, Cahen, Bunsen, E. Meier). Ueber die Wurzelgestalt גָּאַל für גָּעַל vgl. Ew. §. 58c. — Zu הִגִּישׁ in Bezug auf das Darbringen von Opfern, wofür gewöhnlicher הִקְרִיב, vgl. Cap. 2, 12; 3, 3; Lev. 2, 8; Am. 5, 25. Doch auch den Vorwurf, dass sie unreine Speise auf Jehova's Altar opfern, wollen die Priester nicht bussfertig hinnehmen; auch von ihm wollen sie, dass er ihnen erst bewiesen werde. Daher fragen sie Jehova: womit haben wir dich verunreinigt? Indem sie aber nicht einfach fragen: „in wiefern haben wir unreine Opfer dargebracht? welche von den Opfern, die wir dir darbrachten, waren unrein?" sondern vielmehr die Frage so wenden: „womit haben wir dich verunreinigt?" wollen sie zugleich Jehova bemerklich machen, dass sie sehr wohl wüssten, dass wenn sie unreine Opfer dargebracht hätten, sie damit Jehova selbst, so viel an ihnen ist, verunreinigt und geschändet hätten, dass sie aber, eben weil sie diess wüssten, sich doch wohl gehütet haben würden, es zu thun. Der Sinn der Frage von V. 7 aβ im Zusammen-

halt mit V. 7aα ist daher: auf welche Thatsachen gestützt kannst du behaupten, dass wir dich durch Darbringung unreiner Opfer verunreinigt haben? Zu dem Piel גֵּאֵל in der Bedeutung *als unrein, befleckt, verabscheuungswürdig ansehen und behandeln* vgl. טִמֵּא Ez. 43, 8; חִלֵּל Mal. 1, 12; Lev. 19, 12; קִדֵּשׁ Deut. 32, 51. Fasst man in dieser Weise das Verhältniss von V. 7aβ zu V. 7aα, so braucht man weder mit Rosenmüller, Reinke anzunehmen, dass das Suffix in גֵּאַלְנוּךָ metonymisch stehe für לַחְמְךָ, noch auch mit Ewald als weiteres Object zu גֵּאַלְנוּךָ die Worte „und dein Opfer" einzuschalten, was beides um so unpassender ist, als ja den Priestern nicht zum Vorwurf gemacht wird, dass sie selbst die Opfer Jehova's verunreinigt hätten; noch auch wird man mit Hitzig sagen können, dass die Rede sich beinahe in einem Kreise bewege und es in V. 7 eigentlich heissen sollte: *„indem ihr mich beflecket* (nemlich: verachtet ihr meinen Namen); *und ihr sprechet: womit haben wir dich beflecket?* Antwort: *indem ihr beflecktes Fleisch darbringet, und dann sprechet: der Tisch Jehova's ist* נִבְזֶה", oder dass doch wenigstens die Worte בַּמֶּה גֵאַלְנוּךָ בֶּאֱמָרְכֶם fehlen sollten. — Den Nachweis dafür, dass sie ihn in der That durch Darbringung unreiner Opfer verunreinigt haben, führt Jehova den Priestern dadurch, dass er sie in V. 7b auf das hinweist, was sie sagen, und dann in V. 8a auf das, was sie thun. Wäre nun der Sinn von V. 7b der, dass die Priester den Altar Jehova's nur für einen Tisch (vgl. hiegegen Stellen wie Ez. 41, 22; 44, 16, wo ebenfalls der Altar Jehova's nur als Tisch bezeichnet ist; Delitzsch, Hebräerbrief S. 678) und dazu noch für einen verachteten ansehen (Umbreit), oder der, dass ihnen die von den Armen auf diesem Tische dargebrachten Opfer zu gering und verächtlich erschienen, als dass sie, wie doch bei vielen Opfern ihre Pflicht war, davon hätten essen mögen (Ewald, Bunsen[1]), so würde dieses Hemistich das nicht beweisen, was es beweisen soll, dass nemlich

---

1) So auch bereits die LXX, indem sie nach τράπεζα κυρίου ἠλισγημένη ἐστὶ aus V. 12 einschalten: καὶ τὰ ἐπιτιθέμενα ἐξουδενωμένα.

die Priester in der That durch Darbringung unreiner Opfer Jehova verunreinigen. Einen Beweis für diesen Vorwurf bringt es nur dann, wenn dies der Sinn ist, dass die Priester sich nicht scheuten, vor dem Volke zu erklären, der Tisch Jehova's sei etwas Werthloses und Verächtliches, auf dessen Heilighaltung durch Darbringung ausschliesslich gesetzmässiger Opfer nicht viel ankomme, man könne daher ohne Schaden auf dem Tische Jehova's auch solche Opfer darbringen, welche gesetzlich verboten seyen (ähnlich Burk, J. D. Michaelis, Hezel, Rosenmüller, Theiner, Reinke). Als das aber, was die Priester veranlasste, eine solche Stellung zum Altare Jehova's einzunehmen, hat man nicht mit diesen letzteren Auslegern deren Habsucht anzusehen, indem die Priester das Volk ermuntert hätten, nur recht viele Opfer, und wären es auch die schlechtesten, darzubringen, damit für sie möglichst viel Opferfleisch abfalle — denn hiegegen spricht V. 12. 13; dessgleichen auch nicht die derzeitige geringe Pracht der Cultuslocalitäten (Hieronymus, Drusius) oder den Umstand, dass bei den meisten Opfern nur das zum Genusse der Opfernden selbst unverwendbare Fett und Blut dargebracht wurde (Abrabanel), sondern vielmehr, wie die durch unser ganzes Buch sich hindurchziehende Charakterisirung des Priesterstandes jener Zeit andeutet, die religiöse Gleichgültigkeit, welche sich sogar mit der Irreligiosität sehr nahe berührte (J. H. Michaelis). Zu נִבְזֶה in der Bedeutung *verächtlich*, *vilis* vgl. das oben zu מְגֹאָל Bemerkte. Der von ihnen nach V. 7b ausgesprochenen Ansicht über den Tisch Jehova's entsprechend handeln die Priester auch nach V. 8a: ungescheut verwenden sie das von Israel zur Unterhaltung des Opferdienstes gespendete Geld (Neh. 10, 32. 33) zum Ankauf von blinden, lahmen, kranken Thieren für den Altar Jehova's, und wenn das Volk ihnen dergleichen Thiere zu Privatopfern darbringt, so nehmen sie dieselben willig an und opfern sie unbedenklich, übertreten also ungescheut die ausdrücklichsten Vorschriften des Gesetzes (Lev. 22, 20—25; Deut. 15, 21; 17, 1), und haben dabei noch die Keckheit sich zu stellen, als könne Jehova ihnen etwas Böses mit Recht nicht vorwerfen, als könne er ihnen weder

Verachtung seines Namens vorwerfen noch dass sie ihn durch Darbringung unreiner Opfer verunreinigen. Ist unsere obige Auffassung von V. 7b richtig, so kann V. 8a nicht ausschliesslich auf die Fälle bezogen werden, in welchen die Priester für ihre eigene Person und somit auf eigene Kosten Opfer darzubringen hatten (Ewald, Bunsen); der Prophet denkt vielmehr zunächst an die Opfer, welche sie aus den Einkünften des Tempels darbrachten oder von den Laien entgegennahmen und in deren Auftrag Jehova schlachteten; für sich selbst hatten ja auch die Priester nur verhältnissmässig selten Opfer darzubringen. Die Worte אֵין רָע spricht der Prophet (Jehova) im Sinne der Priester; indem aber der Prophet diese von ihm gemissbilligten Worte ausspricht, werden sie in seinem Munde zu bitterer Ironie, zu zürnendem Vorwurf (Aben Esra, Kimchi, Luther, De Dieu u. d. Neueren). Wenn Andere (Targum, Peschito, Vulgata, v. Til, Cahen, Zunz) fragend übersetzen: *ist das nichts Böses?* so wird hiedurch die Energie der Rede grundlos abgeschwächt; und noch mehr ist dies der Fall, wenn man רָע nach Deut. 17, 1; Lev. 27, 10 durch *schlecht, untauglich* übersetzt und erklärt: „so sagt ihr, das dargebrachte Opferthier ist nicht untauglich" (Vatablus, Rosenmüller, Hesselberg). Ob es nicht als etwas Böses, als eine Verunglimpfung und Entweihung Jehova's anzusehen sey, wenn man ihm ein mit einem Fehl behaftetes Thier zum Geschenke darbringt, mag ein jeder selbst nach dem bemessen, wie es etwa der ihm vorgesetzte Statthalter, welcher, obzwar selbstverständlich tief unter Jehova stehend, doch immerhin ebenfalls eine zu ehrende Person ist, — wie dieser es aufnehmen würde, wenn ihm ein solches Thier zum Geschenk gebracht würde, um seine Gunst zu gewinnen. Gewiss würde keiner der Priester erwarten, durch ein solches Geschenk die Gunst des Statthalters auf sich lenken zu können[1]). Ohne alle Noth und gegen alle Wahrscheinlichkeit

---

1) Ueber Abstammung und Grundbedeutung des Wortes פֶּחָה verdanke ich der Güte von Prof. Spiegel in Erlangen folgende, das in nachex. Proph. I, 34 f. hierüber Gesagte aufhebende Mittheilungen: „die

will E. Meier die Worte הֲיִשָּׂא פָנֶיךָ אוֹ הִירְצְךָ (vgl. הֲ — אוֹ Hiob 16, 3; Koh. 2, 19) als disjunctive Frage fassen, daher הֲיִרְצָךְ (von רָצַץ, vgl. Am. 4, 1) punctiren und übersetzen: *wird er dich nicht stäupen? oder wird er etwa dich wohlwollend aufnehmen?* Die Conjunction אוֹ entspricht nemlich keineswegs immer dem ausschliessenden lat. *aut*, sondern oft auch dem einschliessenden lat. *vel* (vgl. Gen. 24, 55; 44, 8; Deut. 13, 2; Jos. 7, 3; 1 Sam. 29, 3; Prov. 30, 31; Cant. 2, 9), ja diese letztere Bedeutung scheint sogar die ursprünglichere zu seyn, wenn anders das Wort zusammenhängt mit der Wurzel אָוָה *velle.* Und ausserdem würde man nach der sonst bei disjunctiven Fragen herrschenden Sitte, dasjenige Glied, welches nach der Ansicht des Fragenden die meiste Wahrscheinlichkeit für sich hat, an letzte Stelle zu setzen, vielmehr erwarten הֲיִשָּׂא פָנֶיךָ אוֹ יִרְצְךָ. Die Grundbedeutung von נָשָׂא פָנִים dürfte durch Gesenius Erörterung im *thes. pg.* 915 *sq.* als festgestellt zu betrachten seyn: es bedeutet nicht *das demüthig zu Boden gesenkte Angesicht eines Bittenden nicht noch tiefer beugen, sondern es in die Höhe heben und mit Freude erfüllen*, sondern (vgl. den Gegensatz הֵשִׁיב פָּנִים) *das Angesicht* (die Person) *des sich bittend Nahenden nicht zurückweisen, sondern annehmen;* hieraus entwickeln sich dann die Bedeutungen: *gegen Jemand gnädig gestimmt seyn, jemanden begünstigen, für*

alte von Benfey aufgestellte Vermuthung, dass פֶּחָה mit sanskr. *paxa* zu vergleichen sey, wird sich kaum halten lassen: denn 1) heisst dieses Wort in den Veda's *Flügel;* die Bedeutung *Seite, Partei, Anhang* hat es erst später erhalten; 2) kommt das Wort in den éranischen Sprachen nicht vor, und diesen müsste es doch entnommen seyn." Spiegel ist daher geneigt, das Wort פֶּחָה anzuschliessen „an *pâvan* [von der Wurzel *pâ* = *schützen, bewahren;* vgl. F. Justi, Handbuch der Zendsprache S. 187], das im Sanskrit und Altpersischen (vgl. *Khsatrapâvan* = *Satrape*) am Ende von Compositen, im Avesta aber in der verkürzten Form *pavan* selbständig vorkommt; daraus konnte sich dialektisch *pagvan* [vgl. hiezu den Plur. פַּחֲוֹת Neh. 2, 7. 9] entwickeln, wie *dregvat* aus *drvat, hvôgva* aus *hvôva.*" Hienach wäre פֶּחָה eigentlich *Hüter der Herrschaft, des Reiches (khsatra).*

Jemanden (sey es mit Recht, sey es mit Unrecht) *Partei ergreifen.*

V. 9. Und nun, flehet doch zu Gott, dass er sich unser erbarme! Von eurer Hand ist solches geschehen — wird er euretwegen Gunst erweisen? spricht Jehova der Heerschaaren. V. 9 macht von dem, was V. 8b über Gesinnung und Verhalten des Statthalters gegen einen, der ihm mit verächtlichen Geschenken bittend naht, gesagt hatte, die Anwendung auf die Priester und Jehova: ihr eigenes Bewusstseyn muss den Priestern sagen, dass so wenig der Statthalter in der Darbringung solcher Gaben eine Bezeugung der ihm gebührenden Ehre erblicken und durch sie zu Gunsterweisungen gestimmt werden kann, eben so wenig, und noch weniger, diess bei Jehova in seinem Verhältnisse zu ihnen, den Priestern, der Fall ist. Ganz verfehlt erscheint Hesselberg's Uebersetzung von V. 9: *Nun aber, erscheint flehend vor Gott, so wird er uns gnädig seyn, mit euren Händen geschehe diess, wird er das Angesicht von euch abwenden?* Sie wird schon durch das nicht jussivisch zu fassende Perfectum הָיְתָה so wie dadurch unmöglich gemacht, dass der Ausdruck נָשָׂא פָּנִים niemals in der Bedeutung *das Angesicht wegwenden* vorkommt und speciell a. u. St. doch wohl eben so erklärt werden muss, wie unmittelbar zuvor in V. 8. Irrig ist aber auch diess an ihr, dass die Worte חַלּוּ־נָא פְנֵי־אֵל als eine Aufforderung, für die in V. 6—8 gerügten Sünden Busse zu thun, angesehen werden. Denn wäre diess der Sinn dieser Worte (so auch Hieronymus, Grotius, Hitzig), so würde sich das Folgende, grammatisch richtig erklärt, in keiner Weise passend anschliessen. Fasst man nemlich die Frage הֲיִשָּׂא מִכֶּם פָּנִים als eine rein dubitative Frage nach dem muthmaasslichen Erfolg ihres Bussgebetes, so hätte dieselbe, wie Hitzig richtig bemerkt, gar nicht mehr gestellt werden können, nachdem bereits die Aufforderung zu solchem Bussgebete vorausgegangen ist; fasst man sie ironisch, so steht dem entgegen, dass Jehova ein wirklich bussfertiges Gebet stets erhört; lässt man endlich mit Hieronymus, Grotius, Hitzig die Frage noch abhangen von der Aufforderung

חַלּוּ וגו׳ und somit dem וִיחָנֵנוּ sachlich parallel seyn: *flehet zu Gott, dass er uns gnädig werde ... ob er vielleicht Rücksicht nehmen möchte*, so würde der Satz מִיֶּדְכֶם הָיְתָה זֹּאת an dieser seiner jetzigen Stelle den Zusammenhang störend unterbrechen und er wäre um so überflüssiger, als ja sein Inhalt bereits durch וְעַתָּה ausgedrückt wäre. Irrig ist an allen diesen Erklärungen schon diess, dass sie die Folgerungspartikel וְעַתָּה (vgl. Ew. §. 353b) auf das den Priestern in V. 6–8 vorgehaltene sündhafte Thun beziehen, während sich dieselbe doch in Wirklichkeit nur auf V. 8b bezieht und dazu dient, aus dem Verhalten, welches schon ein menschlicher Statthalter gegen den einschlägt, der ihm mit einem Geschenke von schlechten, kranken Thieren bittend naht, eine Schlussfolgerung auf das Verhalten Jehova's gegen den zu ziehen, welcher sich ihm mit dergleichen Opfergaben bittend naht. Da schon ein Statthalter durch Darbringung schlechter, makelvoller Gaben nicht zu besonderer Huld und Gunsterweisung gestimmt werden kann, so können sich die Priester selbst nicht verhehlen, dass auch Jehova, der doch von den Menschen eine noch viel aufmerksamere Verehrung beanspruchen muss, als ein Statthalter von seinen Unterthanen, durch die von ihnen dargebrachten Opfer nimmermehr gegen diejenigen günstig gestimmt werden kann, für welche sie diese Opfer darbringen. Die Aufforderung חַלּוּ וגו׳ hat den Werth eines conditionalen Vordersatzes, wozu הֲיִשָּׂא מִכֶּם פָּנִים den Nachsatz bildet. Dadurch aber, dass dieser conditionale Vordersatz in die Form der Aufforderung gekleidet ist, erhält er eine ironische Färbung. Und indem das, was Nachsatz zu dem conditionalen Vordersatz seyn sollte, in Frageform gekleidet ist, wird es dem eigenen Urtheil der Angeredeten anheimgegeben, darüber zu entscheiden, ob etwa die angegebene Folge wirklich eintrete. Bevor der Prophet aber den Fragesatz selbst bringt, fügt er mit den Worten מִיֶּדְכֶם הָיְתָה זֹּאת (vgl. Jes. 50, 11) in der Form eines Zwischensatzes eine Hinweisung auf den notorisch vorliegenden Thatbestand ein, also darauf, dass sie unleugbarer Weise solche makelvolle Thiere Jehova darzubringen gewohnt sind; diese Einschiebung hat zum

Zweck, die Angeredeten an einer unrichtigen, nur ihrem eigenen persönlichen Wunsche entsprechenden Beantwortung der ihnen vorgelegten Frage zu verhindern. Zu חַלּוּ פְנֵי פ' vgl. zu Sach. 7, 2. Ueber die Verbindung וִיחָנֵּנוּ vgl. zu Hag. 1, 8. Das Suff. von וִיחָנֵּנוּ bezieht sich auf Israel und der Sinn dieses Zwecksatzes ist: damit Jehova Israel erbarmungsvoll aus seiner derzeitigen geringen, dürftigen Lage befreien und mit neuem Segen begnadigen möge. In der Verbindung הָיְתָה זֹּאת ist der Ton von הָיְתָה wegen des folgenden einsilbigen Wortes zurückgezogen, dafür aber auch זֹּאת durch Dagesch forte conj. mit dem Vorhergehenden verbunden, vgl. Ges. §. 29, 3 b; 20, 2 a. Uebersetzt man die folgenden Worte: *wird er euer Angesicht erheben?* (Umbreit, vgl. auch Cahen, Ewald, Reinke), so nimmt man keine Rücksicht darauf, dass es nicht heisst פְּנֵיכֶם, sondern מִכֶּם פָּנִים, und dass ausserdem noch מִכֶּם nachdrucksvoll voransteht; fasst man מִכֶּם partitiv: *wird er wohl einen von Euch beachten?* (Hitzig, Maurer, Bunsen), so ist nicht nur nicht einzusehen, warum gerade dieser oder jener Einzelne als von Jehova beachtet erscheinen sollte, sondern es wird auch keine Rücksicht darauf genommen, dass die Priester ja in V. 9 a nicht für sich persönlich, sondern für das Volk (vgl. וִיחָנֵּנוּ) um Erbarmen zu flehen aufgefordert waren. Am Meisten empfiehlt sich daher, מִכֶּם causal zu fassen: *wird er um euretwillen* (uns = Israel) *Gunst erweisen?* d. h. um desswillen uns Gunst erweisen, dass ihr ihn mit solch schlechten Opfergaben günstig zu stimmen sucht (LXX, Dathe). Durch den am Schluss des Verses beigefügten Zusatz אָמַר ה' צְבָאוֹת will der Prophet nur überhaupt den Inhalt dieses Verses als von Jehova ihm inspirirt bezeichnen; indem aber die LXX und Peschito durch diesen Zusatz die vorausgehenden Worte unmittelbar und in ihrer wörtlichen Fassung als Worte Jehova's bezeichnet glaubten, verwandelten sie die 3. Person הֲיִשָּׂא in die 1. Person הַאֶשָּׂא.

V. 10—13. Wäre nur auch einer unter euch, dass er die Thüren schlösse, damit ihr nicht umsonst meinen Altar erleuchtet! Ich habe keine Lust an euch,

spricht Jehova der Heerschaaren, und die Opfergabe gefällt mir nicht aus eurer Hand. Denn vom Aufgang der Sonne bis zu ihrem Niedergang ist mein Name gross unter den Heiden, und an jeglichem Orte wird meinem Namen geräuchert, dargebracht, und zwar reine Gabe; denn gross ist mein Name unter den Heiden, spricht Jehova der Heerschaaren. Ihr aber entheiliget ihn, indem ihr saget: der Tisch Jehova's ist unrein, und sein Ertrag — verächtlich ist seine Speise. Und ihr sprecht: siehe, welche Plage! und blaset ihn an — spricht Jehova der Heerschaaren — und bringet herzu Geraubtes und das Lahme und das Kranke, und bringet so dar die Opfergabe; werde ich wohl an einer solchen aus eurer Hand Gefallen haben? spricht Jehova. V. 10 steigert noch (גַּם) die in V. 9 enthaltene Aussage über die Gesinnung und Stellung Jehova's zu den Priestern: durch die Darbringung der tadelvollen, verächtlichen Opfer haben sie nicht nur alles Anrecht auf Erhörung ihrer Gebete von Seiten Jehova's verwirkt, sondern Jehova ist auch so sehr aufgebracht, dass er am Liebsten sähe, wenn sie ihren ganzen Opfercultus überhaupt einstellten. Die Uebersetzung der LXX: *διότι καὶ ἐν ὑμῖν συγκλεισθήσονται θύραι* hat, obschon ein Codex כי גם statt מי גם und ein anderer יסגר statt ויסגר liest, wohl nicht eine andere handschriftliche Lesart (כִּי גַם־בָּכֶם יִסָּגֵר דְּלָתַיִם) zur Voraussetzung, sondern ist nur als ein Versuch zu betrachten, den etwas schwierigen hebräischen Text durch Conjectur zu erleichtern. Zur Erklärung der Construction מִי גַם־בָּכֶם וְיִסְגֹּר trägt die Vergleichung von Esr. 1, 3 (vgl. auch Ex. 24, 14; Richt. 7, 3) nichts aus (gegen Hitzig), da an dieser Stelle das ו cop. fehlt und ausserdem מִי wohl nicht als Pronomen interrogativum, sondern als Pronomen indefinitum anzusehen ist; ferner auch nichts (gegen Ew. §. 347[a]) die Vergleichung von Hos. 14, 11; Jer. 9, 11 (vgl. auch Ps. 107, 43), da in diesen Stellen der Fragesatz מִי חָכָם oder מִי־הָאִישׁ הֶחָכָם den Werth eines conditionalen Vordersatzes hat, wozu וְיָבֵן den Nachsatz bildet,

also = *ist Jemand* (nach seinem Bedünken) *weise, so erkenne er u. s. w.* An u. St. ist die Construction vielmehr ganz wie Hiob 19, 23: מִי יִתֵּן אֵפוֹ וְיִכָּתְבוּן מִלָּי; wie nemlich an dieser Stelle eine gewisse aus der Lebhaftigkeit des Sprechenden entquellende Anakoluthie der Rede statt hat, indem der Fragende, statt ruhig und normal zu sagen: *quis faciet verba mea scripta?* die Form der Rede plötzlich ändert und das, was eigentlich dem *quis faciet* als Object untergeordnet seyn sollte, ihm als eine zweite selbstständige Frage coordinirt: *quis faciet — — et scribentur verba mea?*[1] und wie die Frage מִי יִתֵּן den Werth eines Wunsches hat: *faxit aliquis,* — ebenso ist auch a. u. St. die Rede anakoluthisch, d. h. das relativisch Unterzuordnende ist durch ו copulativum coordinirt (*quis etiam est inter vos — — et claudet valvas?* statt: *quis est inter vos, qui etiam claudat valvas*) und ebenso hat auch hier die Frage den Werth eines Wunsches (*utinam sit inter vos, qui etiam claudat*); zu letzterem vgl. 2 Sam. 15, 4; 23, 15; Ps. 4, 7. Die Conjunction גַּם, welche steigernd gemeint ist, bezieht sich nicht ausschliesslich auf בָּכֶם, sondern auf den ganzen Satz (V. 10aα): möchte nun auch vollends einer so weit gehen u. s. w. Unter דְּלָתַיִם hat man die Thüren zu verstehen, welche aus dem Vorhofe Israels in den Priestervorhof führen, wo jener Brandopferaltar stand, den die Priester nach V. 7. 8 durch Darbringung schlechter Opfer entweihten. Diess geht mit Sicherheit hervor aus V. 10aβ, wo Jehova sagt, warum er die Thore geschlossen wünscht, damit nemlich die Priester künftig nicht mehr nutzlos ihre Opferfeuer auf Jehova's Altare anzünden. Auch dieses Glied ist dem vorausgehenden logisch subordinirt (*utinam sit inter vos, qui etiam claudat valvas, ne illuminetis!*), formell dagegen coordinirt (*quis vel est inter vos . . . et claudet valvas neque illuminabitis?* = *utinam sit inter vos . . . et adeo claudat valvas neque illuminetis!*). Der

1) Ganz anders zu erklären ist es, wenn auf מִי יִתֵּן ein וְ mit Perf. folgt, z. B. Deut. 5, 26: *quis dabit — — et factum erit cor eorum tale ipsis etc.* = *quis dabit, ut factum sit* (besser lat.: *fiat*) *cor eorum tale ipsis* = *utinam fiat cor eorum tale ipsis.*

Ausdruck הָאִיר מִזְבֵּחַ ist nicht zu übersetzen *den Altar anzünden* (Hieronymus, Luther, Calvin, Gesenius, Maurer, Reinke), da das Verbum אוֹר im Hebr. (anders im Aram. und Arab.) fast immer *leuchten* bedeutet (die Bedeutung *anzünden* findet sich nur Jes. 27, 11), und da man ausserdem genöthigt wäre, den Ausdruck *den Altar anzünden* doch wieder synekdochisch zu erklären = dasjenige anzünden, was auf dem Altare ist. Daher wohl besser: *den Altar erleuchten;* diess ist dann aber nicht von Lichtern zu verstehen, welche man am Altare brannte (Ewald), sondern von den Opfern, die auf dem Altare verbrannt und durch welche dieser erleuchtet wurde. Als חִנָּם geschehend bezeichnet Jehova die von diesen Priestern geschehende Erleuchtung seines Altares, da dieselbe ihren Zweck ja doch nicht erreicht, indem sie nicht im Stande ist, Jehova's Gunst auf die Opfernden herabzulenken; חִנָּם durch *gratis, ohne Bezahlung* zu übersetzen (Hieronymus, Grotius u. A.), widerspricht dem Zusammenhang. Die älteren Ausleger haben durchgehends den Sinn von V. 10a verfehlt, indem sie entweder (Drusius) die ersten Worte dieses Verses als Wunsch Jehova's fassen, dass einer unter ihnen *pio zelo* die Thüren schliessen möchte, damit sie keine vergeblichen Opfer mehr darbrächten, oder von der Voraussetzung aus, dass alle von dem Propheten gerügten Sünden der Priester in deren Habsucht und Geiz ihren Ursprung hätten, V. 10a entweder als Begründung einer in V. 9 enthaltenen Mahnung zur Busse ansehen: ihre Sünden seyen um so schwerer, als sie ja nichts, weder die Schliessung der Thüren noch die Darbringung von Opfern, umsonst zu leisten brauchten (Hieronymus); oder als eine Klage darüber, dass sie gar nichts, weder die Schliessung der Thüren noch die Darbringung von Opfern, umsonst thun wollen (Grotius, Burk); oder als eine Klage darüber, dass sie aus Habsucht nicht einmal vor den schlechtesten Opferthieren die Pforten des Tempels verschliessen, während sie doch offenbar besser thäten, nicht mit solchen fruchtlosen Opfern den Altar Jehova's zu erleuchten (Calvin); oder als Klage über die Nachlässigkeit der Priester im Heiligthum, indem sie nicht eine Thüre

zumachen mögen, so wie über ihre Habsucht, indem sie ohne Bezahlung kein Opfer bringen wollen (Hesselberg, und so wohl auch LXX). V. 10b ist sachliche Begründung von V. 10a: den Opferdienst sollen die Priester lieber ganz unterlassen, da Jehova weder an ihrer Person Gefallen hat noch an irgend einer aus ihrer Hand herkommenden Opfergabe, wäre es auch zufällig einmal eine dem Gesetze entsprechende; auch an letzterer kann Jehova kein Gefallen mehr finden, denn schon dadurch, dass sie mit ihnen in Berührung kam, ist sie in Jehova's Augen missfällig geworden. Das Nomen מִנְחָה ist hier wie in dem ganzen Buche Maleachi's von der Opfergabe überhaupt zu verstehen (so die Meisten, vgl. Gen. 4, 4; 1 Sam. 2, 17; Jes. 1, 13; Zeph. 3, 10; 1 Chron. 16, 29) und auf das unblutige Speiseopfer um so weniger zu beschränken (so Luther, Hezel, Rosenmüller, Hesselberg, Hitzig), als der Zusammenhang mit dem Vorhergehenden (vgl. besonders V. 8) vorzugsweise gerade auf Thieropfer hinweist. — In welchem Zusammenhange steht nun aber V. 11 ff. mit V. 10? Keineesfalls kann man mit Luther, Tremellius und Junius[1], Piscator כִּי = כִּי אִם fassen und durch *aber, sondern* übersetzen; einen Gegensatz würde V. 11 nur dann zu V. 10 bilden, wenn es in V. 10 hiesse: *nicht unter euch ist mein Name gross und nicht ihr bringt mir Opfer dar.* Ebenso zusammenhangswidrig und ausserdem auch der Wortstellung nicht entsprechend ist es, wenn van Til übersetzt: *quando ab ortu solis ... magnum erit nomen meum inter gentes, tunc et in omni loco suffitus offerendus erit.* Nach Maurer würde in V. 11 ausgeführt, wesshalb die von den Priestern dargebrachten Opfer dem Namen Jehova's nicht entsprechen, nemlich darum, weil Jehova's Name so gross sey, dass er auf dem ganzen Erdkreis verherrlicht

---

1) Nach Piscator hätten Tremellius und Junius übersetzt: *nam ab ortu solis etc.;* allein in der von mir jetzt benutzten Ausgabe von Tremellius und Junius (*Bibliorum pars quinta.* Frankf. a. M. 1579; — die von mir früher gebrauchte und nachex. Proph. I, 38 citirte habe ich nicht mehr zur Hand) übersetzen sie: *sed ab ortu solis etc.*

werde; allein davon, dass Israels Opfer der Grösse des Namens Jehova's nicht entsprechen, ist in V. 10 nicht die Rede. Aehnlich wie **Maurer** fasst auch das **Targum** den Anschluss von V. 11 aα an V. 10, erklärt dann aber gegen allen Zusammenhang die folgenden Worte dahin, dass Jehova die Gebete der Israeliten, soferne sie nur seinen Willen thun, an jeglichem Orte unter den Heiden wie eine reine Opfergabe aufnehmen werde (ähnlich auch **Raschi**). Gewöhnlich gibt man den Zusammenhang von V. 10 mit V. 11 dahin an, dass Jehova die israelitischen Priester und deren Opfer desshalb verwerfe, weil ihm viel bessere Opfer von der gesammten Heidenwelt dargebracht würden, und zwar nach den Einen bereits in der derzeitigen Gegenwart, nach den Andern wenigstens in der Zukunft. So gefasst, würde sich als Sinn ergeben, dass Jehova auf Israels Opfer darum verzichte, weil er ihrer entbehren könne, und entbehren könne er ihrer darum, weil er anderweitig bessere erhalte. Eine solche Argumentation würde nun aber die Anschauung zur Voraussetzung haben, dass Gott der Opfer von Seiten der Menschen um sein selbst willen bedürfe und nur dann in der Lage sey, die Opfer eines Volkes zu verschmähen, wenn ein anderes Volk ihm bessere darbringe, — eine Anschauung, welche mit der gesammten Schrift in Widerspruch stünde (vgl. S. 43 Note 1) und welche wir trotzdem unserem Propheten beizumessen kein Recht haben. Dessgleichen kann man auch nicht erklären: Jehova verwerfe Israel (V. 10), da er sich aus der Heidenwelt bessere und treuere Anbeter entweder schon gewonnen habe oder doch bald gewinnen werde (V. 11); so zu erklären (vgl. z. B. **Theodoret**) geht schon desshalb nicht an, weil ja in V. 10 nicht sowohl von einer Verwerfung Israels, als von einer Verwerfung des derzeitigen in heillosester Weise betriebenen Opfercultus die Rede ist. Ein sachgemässer Zusammenhang wird nur dann gewonnen, wenn man V. 11 mit V. 12. 13 enge verbindet und das die Aussage von V. 10 begründende Moment darin sieht, dass die israelitischen Priester sich in ihrer Verehrung Jehova's sogar von den Heiden übertreffen und beschämen lassen. Jehova hat weder an Israels Priestern noch an deren Gaben Gefallen (V. 10):

denn obgleich selbst alle Heiden Jehova's Namen ehren und durch reine Gaben verherrlichen, verunehren ihn dagegen Israels Priester und beschimpfen sie ihn durch Darbringung fehlerhafter Opfer. Ist diese Auffassung des Zusammenhangs richtig, so erledigt sich auch von selbst die alte Streitfrage, ob in V. 11 von solchem geredet werde, was bereits zu des Propheten Zeit statthatte (LXX, Ephräm, Theodorus Mopsv., Abrabanel, F. Lambert, J. D. Michaelis, Rückert, Hitzig, Ewald, Maurer, Umbreit, Loch-Reischl[1]), oder von solchem, was erst in der Zukunft durch die Berufung der Heiden an die Stelle des zeitweise verworfenen Israel geschehen sollte (Hieronymus, Cyrill, Theodoret und die übrigen Väter, sowie fast alle katholischen Ausleger; Luther, Calvin, Oecolampad, Chyträus[2] und die übrigen reformatorischen und nachreformatorischen Ausleger [ausgenommen F. Lambert] bis herab auf Venema, Dathe, Bauer und unter den Neueren noch Hengstenberg, Schmieder, Ackermann[3], Schegg, Thalhofer[4], Haneberg, Reinke, Perrone[5]). Sieht man auf Inhalt und Zusammenhang, so kann nur ersteres der Fall seyn (vgl. auch V. 14 שְׁמִי נוֹרָא בַגּוֹיִם), wenn schon die sprachliche Möglichkeit einer Beziehung auf die Zukunft nach Gen. 15, 14; Joel 4, 4; Ew. §. 295[a] zuzugeben ist. Ist aber V. 11 bereits von der Gegenwart des Propheten zu verstehen, so kann es nicht in dem Sinne gemeint seyn, dass bereits an allen Orten der Erde Proselyten aus der Völkerwelt vorhanden seyen, welche die Grösse des Namens Jehova's anerkennen und ihn durch Darbringung reiner Gaben ehren (Ephräm, F. Lambert, Maurer, Ewald, Umbreit,

1) Loch und Reischl, die heiligen Schriften des A. und N. Testaments. Regensb. 1851 ff. (citirt nach Reinke S. 151. 298 f.)

2) Dav. Chytraeus, *explicatio Malachiae. Rostochii* 1568.

3) P. F. Ackermann, *prophetae minores perpetua annotatione illustrati. Viennae* 1830.

4) V. Thalhofer, die unblutigen Opfer des mos. Cultus. Regensb. 1848. S. 310 f.

5) Angeführt von K. Hase, Handbuch der protest. Polemik. 2. Aufl. 1865. S. 454 f.

vergl. Loch-Reischl); denn wenn sich auch zur Zeit Maleachi's die Kunde von Jehova als dem Gotte Israels durch das Exil und andere Verhältnisse weithin verbreitet hatte, so fehlte doch noch viel daran, dass sich in jener Zeit alle Völker der ganzen Erde zu ihm bekehrt hätten; und gottwohlgefällige Opfer konnten auch die Proselyten nur im Heiligthum zu Jerusalem darbringen — an *mundam cordis oblationem, nempe fidem, sui ipsius negationem, charitatem in proximum et quodcunque opus ex fide* (F. Lambert) kann, bei der Beziehung von V. 11 auf die Gegenwart des Propheten, wegen des Gegensatzes zum Vorausgehenden und Folgenden natürlich nicht gedacht werden. Das im Wesentlichen Richtige sah bereits Theodorus Mopsv.: *ἁπανταχοῦ, φησὶ, γῆς τὴν ὀνομασίαν τὴν ἐμὴν ἅπαντες διώκουσι οἱ ὅπου ποτὲ καθεστῶτες τῶν ἀνθρώπων, θεὸν γὰρ σέβειν ἐσπούδακεν ἕκαστος καὶ τὴν τούτου περιέπειν ὀνομασίαν, ὡσὰν δεσπότου τε καὶ κυρίου. ὅπερ οὖν ὄντως εἰμὶ ἐγώ, ὥστε εἰ καὶ πεπλανημένως οἷς οὐ προςῆκε τὴν ὀνομασίαν περιτεθέασι τὴν ἐμήν, ἀλλὰ τὴν ἐμὴν ὅμως περιέπουσι ἅπαντες καὶ ἐπ᾽ ὀνόματι τῷ ἐμῷ τὰς θυσίας ἐπιτελοῦσι, πάντων μέγιστον καὶ πάντων ὑπερέχον νομιζόντων* (lies mit v. Wegnern: *νομίζοντες*); ähnlich auch Abrabanel, Hitzig.[1] Mit all ihrem Gottesdienst und Opfercultus, den sie ihren Göttern widmen, beabsichtigen die Heiden doch im letzten Grunde, die wahre und lebendige Gottheit zu verehren; unwissend verehren sie hiemit den Gott, der sich in Israel kund gethan und als Jehova geoffenbart hat. Im Hinblicke darauf, dass die Heiden im Dienste der Gottheit grossen Eifer beweisen und ihr die nach ihrer — allerdings durch eigene Schuld mangelhaften — Einsicht besten und erwünschtesten Gaben darbringen (vgl. hierüber Bochartus, Hierozoikon I, 524; v. Nägelsbach, nachhomer. Theologie S. 200), kann Jehova sagen, dass unter allen Heiden sein Name gross sey und

---

1) Vgl. auch den Midrasch Tanchuma *fol.* 43 b, 79 a bei Schöttgen *horae* I, 495 (zu Röm. 2, 14), wo es von den Heiden heisst: *Quid faciunt gentiles, quibus non dedi leges et statuta mea? illi tamen sacrificant nomini meo* und *magnificiunt nomen meum plus quam vos.*

dass ihm allenthalben reine Opfergabe dargebracht werde. Zwar findet sich zu der Anschauung, wonach die Heiden in ihren verschiedenen Culten doch im letzten Grunde nur den lebendigen Gott zu verehren trachten und meinen, welcher ihnen freilich seinem Wesen nach unbekannt ist und den nur Israel nach seinem Wesen als Jehova kennt, im alten Testamente keine weitere Parallele; doch dürfte dieser Umstand nicht Grundes genug seyn, um zu behaupten, dass sie auch bei Maleachi nicht ausgesprochen seyn könne. Und um so weniger kann aus jenem Umstande hiefür ein Grund entnommen werden, als Maleachi der letzte unter den alttestamentlichen Propheten ist und als uns auch im neuen Testamente ähnliche Anschauungen begegnen: der Apostel Paulus sagt den Athenern, dass er ihnen den Gott verkündigen wolle, den sie nach ihrem eigenen Geständniss verehren, ohne ihn zu kennen (Act. 17, 23), und im Briefe an die Römer schreibt er, dass die Heiden das *γνωστὸν τοῦ θεοῦ*, die *ἀΐδιος δύναμις καὶ θειότης* des wahren Gottes, ja diesen selbst wahrnehmen, aber freilich ihn nicht seinem Wesen entsprechend geehrt und seine ewigen Attribute mit den ähnlichen vergänglichen Eigenschaften von Creaturen vertauscht haben (Röm. 1, 19—23). Die Heiden wissen also nach dem Apostel, dass ein Gott ist und wollen ihm auch dienen; aber sie haben durch ihre eigene Schuld die richtige Gotteserkenntniss verloren, ja verderbt, und darum ist auch all ihr Gottesdienst, wenngleich der Intention nach vielfach durchaus rein und gottgefällig, doch nach seinem objectiven Bestande dem Wesen und Willen Gottes nicht entsprechend. Immerhin aber muss Gott an den Opfern der Heiden noch mehr Gefallen finden, als an den Opfern der israelitischen Priester zur Zeit Maleachi's: denn während die Opfer der Heiden doch wenigstens nach der Absicht und Ansicht ihrer Darbringer rein sind, ist bei den Opfern der israelitischen Priester nicht einmal diess der Fall; die Heiden fürchten und ehren die Gottheit, Israel verachtet sie. Zu dem Ausdruck מִמִּזְרַח־שֶׁמֶשׁ וְעַד־מְבוֹאוֹ = *auf der ganzen Erde* vgl. Ps. 50, 1; Ps. 113, 3. Das Grossseyn des Namens Jehova's unter den Heiden ist hier nicht sowohl davon zu verstehen, dass

Jehova seinen Namen unter den Heiden als einen grossen erwiesen hat, als vielmehr davon, dass derselbe von den Heiden als gross anerkannt und gepriesen wird, vgl. Ps. 48, 2; 76, 2. Die Form מֻקְטָר ist schwerlich als hophalisches Nomen *suffimentum* (so LXX, Peschito, Aben Esra, Tremellius-Junius, Piscator, van Til, Rosenmüller, Maurer, Hitzig, Gesenius, Fürst), sondern entsprechend der folgenden Form מֻגָּשׁ in verbaler Bedeutung zu fassen, zumal da הִגִּישׁ sonst nie vom Darbringen des Räucherwerkes gebraucht wird (Böttcher); die Verbalform מֻקְטָר ist nun aber nicht nach Jer. 33, 18; Lev. 1, 9. 17 durch *adoletur in altari adeps hostiae ipsaque hostia* zu übersetzen, denn sonst müsste מֻגָּשׁ vor מֻקְטָר stehen, sondern durch *suffitur*. Ueber die Punctation מֻקְטָר statt מָקְטָר vgl. Ges. §. 53, 9; und über die Construction, insofern die Participia מֻקְטָר und מֻגָּשׁ eines bestimmten Subjectes entbehren, vgl. Ew. §. 295 a. Die Aussage מֻקְטָר מֻגָּשׁ kann nicht conditional gemeint seyn: *es würde von den Heiden geräuchert und dargebracht werden*, wenn es ihnen nemlich befohlen wäre (Aben Esra, Kimchi), denn hiezu wäre die ausdrückliche Angabe der Bedingung unerlässlich gewesen; ferner kann auch nicht gesagt seyn wollen was eigentlich statt finden sollte: *suffiendum, offerendum est* (van Til, Rosenmüller, Eichhorn, Theiner), denn diess passte nicht in den Zusammenhang; vielmehr bilden die Verba מֻקְטָר מֻגָּשׁ einen einfachen assertorischen Satz: *es wird geräuchert, wird dargebracht*. Ueber die mit ו epexegeticum eingeführte nachträgliche Nähererklärung des Subjectes vgl. Ew. §. 340 b. Mit מִנְחָה kann hier nicht wohl etwas anderes gemeint seyn, als in V. 10; es ist daher nicht speciell vom unblutigen Opfer (so insbesondere die katholischen Ausleger), sondern von der Opfergabe überhaupt zu verstehen. Dass die מִנְחָה eine טְהוֹרָה genannt werde nicht nach ihrer objectiven Beschaffenheit, sondern nach der Absicht und Meinung ihrer Darbringer, wurde bereits oben bemerkt. Hatte der Prophet schon in V. 11 a die Thatsache, dass die Heidenwelt Jehova reine Opfer darbringt, der verwandten Thatsache, dass Jehova's Name auf der ganzen Erde gross ist, in der Weise coor-

dinirt, dass erstere als die Folge von letzterer erschien, so wird nun in V. 11 b letztere zu ersterer noch ausdrücklich in das Verhältniss von Ursache zu Wirkung gestellt [1]. — Im Gegensatz nun

1) Bekanntlich benutzt die römische Kirche Mal. 1, 11 als die hauptsächlichste biblische Belegstelle für ihre Lehre vom Messopfer; vgl. *Canones et decreta Concilii Trident. Sess.* XXII (*ed.* Tauchnitz *pg.* 117): *Et haec quidem illa munda oblatio est, quae nulla indignitate aut malitia offerentium inquinari potest; quam Dominus per Malachiam nomini suo, quod magnum futurum esset in gentibus, in omni loco mundam efferendam praedixit.* Mit den Beweisen für ihre Behauptung nehmen es freilich die römischen Theologen sehr leicht, und zwar nicht blos solche, welche, wie S. Reuther in seinem Programm: „Der Opfercharacter der Eucharistie nach Malachias I, 10. 11. Aschaffenburg 1862", in der Sache mitreden, ohne auch nur auf den Grundtext einzugehen, geschweige denn etwas aus dem Grundtexte zu erweisen, sondern selbst Männer, welchen umfassende Gelehrsamkeit nicht abzusprechen ist, wie z. B. Reinke. So sucht letzterer seine Behauptung, „dass Malachi a. u. St. von den christlichen Zeiten und namentlich von dem Opfer des neuen Bundes [das ist nach Reinke dem Messopfer] rede", auf S. 305—324 aus folgenden acht Gründen darzuthun: 1) der Prophet spricht von einer auf der ganzen Erde verbreiteten Verehrung des wahren Gottes; 2) der Opfercultus des A. T. war an das Heiligthum in Jerusalem gebunden und sollte im N. B. nach Jer. 31, 31 ff.; Dan. 9, 27 aufhören; 3) die Opfer des A. T. durften nur von Aaron und seinen Nachkommen dargebracht werden; 4) „da im vorhergehenden Verse von den Juden, die gesetzwidrige Opfer darbrachten, und von den Priestern, welche sie annahmen und darbrachten, die Rede ist: so war es ganz leicht und angemessen, dass der Blick des Propheten auf eine vollkommenere Gottesverehrung und auf ein erhabeneres und reineres Opfer unter den bekehrten Heiden fiel"; 5) die reine Gabe der Heiden an ihren Orten steht im Gegensatz zu den gesetzwidrigen Opfern der jüdischen Priester im Tempel; da nun diese letzteren äusserliche Opfer sind, muss auch erstere ein äusserliches Opfer seyn; 6) der Prophet gebraucht den Ausdruck מִנְחָה, welcher das unblutige Opfer bezeichnet; 7) „da in den Weissagungen des A. T. ein treues Bild von dem Messias und seinem Reiche entworfen wird, und an keiner Stelle von dem

der Verehrung, welche dem Namen Jehova's bei den Heiden

---

heiligen Messopfer mit deutlichen Worten die Rede ist: so würde der wichtigste Gegenstand des christlichen Cultus, das heilige Messopfer, — — — unerwähnt geblieben seyn, wenn nicht an unserer Stelle davon die Rede wäre"; 8) es ist die fast einstimmige Meinung der Väter und späteren katholischen Interpreten, dass Mal. 1, 11 von dem Messopfer handle. — Dass die 7 ersten der von Reinke vorgebrachten Gründe nicht stichhaltig sind, wird selbst die Mehrzahl derjenigen Leser zugestehen, welche die oben im Texte vorgetragene Auslegung etwa nicht billigen zu können meinen; und dass der zuletzt angeführte Grund: der fast einhellige *consensus patrum et interpretum catholicorum* nicht bindend sey, ist nicht blos Voraussetzung für jeden evangelischen, sondern für jeden unbefangenen Ausleger. Aber nicht blos nicht bindend ist jener „fast einstimmige" *consensus*, sondern auch, was wenigstens die älteren Kirchenväter anlangt, überhaupt nicht vorhanden. Welche Ansichten die älteren Väter über das Abendmahl hegten und in wie weit sie damit etwa eine Opfervorstellung verbanden, darüber vgl. im Allgemeinen J. W. F. Höfling, die Lehre der ältesten Kirche vom Opfer. Erl. 1851; Th. Harnack, der christl. Gemeindegottesdienst im apostol. u. altkathol. Zeitalter. Erl. 1854. Was insbesondere die Verwendung unserer Stelle bei den Kirchenvätern anlangt, so mögen, wegen Mangels an Raum, folgende kurze Bemerkungen gegen Reinke, den weitaus gründlichsten aller mir bekannten katholischen Ausleger, welche über Maleachi geschrieben haben, genügen. Justinus Martyr benutzt in seinem *Dialogus cum Tryphone* Cap. 28 unsere Stelle nur zum Belege dafür, dass jeder unbeschnittene Heide, sofern er nur Christo angehört, Gotte wohlgefällig sey, und dessgleichen auch seine Gaben (*δῶρα* und *προςφοραί*) Gotte wohlgefällig seyen. Was Justinus unter den *δῶρα* und *προςφοραί* verstehe, erklärt er hier nicht näher; wohl aber erhellt es aus Cap. 41 und aus Cap. 116 f. An ersterer Stelle erklärt er für die *θυσίαι*, welche Gott nach Mal. 1, 11 von den Heiden dargebracht werden, das Brod und den Kelch der Danksagung (*ὁ ἄρτος τῆς εὐχαριστίας καὶ τὸ ποτήριον ὁμοίως τῆς εὐχαριστίας*); und ebenso am Anfang von Cap. 117. Wenn er nun aber in Cap. 117 weiter behauptet: *ὅτι μὲν οὖν καὶ εὐχαὶ καὶ εὐχαριστίαι, ὑπὸ τῶν ἀξίων γινόμεναι, τέλειαι μόναι καὶ εὐάρεστοί εἰσι*

zu Theil wird, führen V. 12. 13 aus, wie Israels Priester sich zu

---

τῷ θεῷ θυσίαι, καὶ αὐτός φημι κτλ., und in Cap. 41 als den Zweck, zu welchem den ἄρτος τῆς εὐχαριστίας herzustellen uns befohlen worden sey, die Erinnerung an das Leiden des Herrn bezeichnet, damit wir uns nemlich durch dieses Brod veranlasst fühlen, Gotte zu danken sowohl für die Erschaffung der Welt zu Nutz des Menschen, als insbesondere für unsere Erlösung aus der Gewalt der Sünde und des Satans, so kann er offenbar den ἄρτος εὐχαριστίας und das ποτήριον εὐχαριστίας nur metonymisch als θυσίαι προςφερόμεναι bezeichnen, während ihm das eigentliche Opfer die Gebete und Danksagungen sind, zu welchen die Christen durch dieses Brod und diesen Kelch veranlasst werden. Vom Messopfer ist also bei Justin keine Spur zu finden. Irenäus bezieht (*contra haereses* IV, 17. 5; *fragment.* XXXVIII bei Stieren) Mal. 1, 11 ebenfalls auf die Elemente des Abendmahls, aber nur in dem Sinne, dass die Christen Brod und Wein Gotte zum Erweise ihrer Dankbarkeit in der Abendmahlshandlung symbolisch darbringen, dann aber — nach vollendeter Darbringung — den h. Geist bitten, dass er Brod und Wein Leib und Blut Christi seyn lassen wolle (ὅπως ἀποφήνῃ), damit die davon Geniessenden Vergebung der Sünden und ewiges Leben erlangen. Als wirkliche, der Idee entsprechende Opfer dagegen betrachtet Irenäus nur Glaube, Gehorsam, Gerechtigkeit (*c. haer.* IV, 17. 4), die Gebete der Heiligen, die Heiligung des Leibes, das Lob des Herrn (*fragm.* XXXVIII). Origenes versteht, wie es scheint, Mal. 1, 11 nur vom Gebet; wenigstens erweist er aus u. St., dass jeder Ort zum Gebete geeignet sey: ἐν παντὶ γὰρ τόπῳ θυμίαμά μοι προσάγετε, λέγει κύριος (*de oratione cap.* 31. *ed.* Delarue I, 268). Die Apostolischen Constitutionen VII, 30 fordern die Gläubigen zu Gebetsversammlungen am Sonntag auf, damit gemäss Mal. 1, 11 ihre θυσία eine ἄμεμπτος und εὐανάφορος θεῷ sei. Ueber den Begriff, welchen sie mit θυσία verbinden, vgl. Höfling S. 27 ff.; Harnack S. 483 f.; *lib.* II *cap.* 25, 11: αἱ τότε θυσίαι νῦν εὐχαὶ καὶ δεήσεις καὶ εὐχαριστίαι· αἱ τότε ἀπαρχαὶ καὶ δεκάται καὶ ἀφαιρέματα καὶ δῶρα νῦν προςφοραὶ αἱ διὰ τῶν ὁσίων ἐπισκόπων προςφερόμεναι κυρίῳ τῷ θεῷ; *cap.* 53, 3: δῶρον δέ ἐστι θεῷ ἡ ἑκάστου προσευχὴ καὶ εὐχαριστία. Eusebius Pamphili, *demonstrat. evang.* I, 6. 43. 44; 10, 35 *sqq.*, sieht in Mal. 1, 11 eine Weissagung darauf, dass der Gottesdienst

n stellen. Diese entheiligen den Namen Jehova's d. h. sie

der Juden aufhören sollte, dagegen die Christen, wie zur Zeit geschieht, Gotte das Opfer des Lobes, des Gebetes, des Andenkens an das grosse Opfer Jesu Christi (ἡ μνήμη τοῦ μεγάλου θύματος) und der Heiligung des Leibes darbringen werden; vgl. auch II, 1. 1—4 mit II, 3. 10. Hieronymus bezieht in seinem Commentare unsere Stelle auf den christlichen Gottesdienst, d. h. auf die *spirituales victimae, sanctorum orationes Domino offerendae*. Dessgleichen fasst Augustinus (*de civitate Dei* XVIII, 35) Mal. 1, 11 als Weissagung auf die Abrogation des alttestamentlichen Opferdienstes und die Herstellung des neutestamentlichen oder christlichen Opferdienstes, jenes *sacrificium*, welches *per sacerdotium Christi secundum ordinem Melchisedech* dargebracht wird; was er aber unter diesem *sacrificium* versteht, führt er X, 4—6 aus und fasst es dahin zusammen: *vera sacrificia* sind die *opera misericordiae sive in nos ipsos, sive in proximos* (X, 6), oder: *hujus (Domini) autem praeclarissimum atque optimum sacrificium nos ipsi sumus* (XIX, 33); im Sacrament des Altares erkennt er ein Opfer nur insoferne an, als ihm durch die Darbringung der Abendmahlselemente die Selbstdargabe der Gemeinde an den Herrn abgeschattet wird (X, 6 am Ende). Auch Chrysostomus verwendet (*adv. Judaeos* V, 12) Mal. 1, 11 nur zum Beweis dafür, dass nach der alttestamentlichen Weissagung der jüdische Opfercultus aufhören und an dessen Stelle ein Gottesdienst der Anbetung Gottes im Geiste und in der Wahrheit treten werde; und überhaupt nennt Chrysostomus das Abendmahl nur insoferne ein Opfer, als infolge der priesterlichen Anrufung des h. Geistes über den Abendmahlselementen nunmehr der als ein Opfer in den Tod dahingegebene Leib des Herrn und sein vergossenes Blut zum Genusse der Gläubigen vorhanden sind (vgl. z. B. *de sacerdotio* III, 4; VI, 4). Cyrillus Alex. versteht zu u. St. unter den Opfern, welche die Heiden, und zwar auch nach ihm in der Zukunft, darbringen, zunächst die Opfer des Glaubens, der Hoffnung, der Liebe, der guten Werke, fügt dann aber noch die etwas vieldeutigen Worte bei: προςτεταγμένης δηλονότι τῆς Χριστοῦ θυσίας τῆς οὐρανίου καὶ ζωοποιοῦ, δι' ἧς κατήργηται θάνατος καὶ ἡ φθαρτὴ δὴ αὕτη καὶ ἀπὸ γῆς σάρξ ἀμφιέννυται τὴν ἀφθαρσίαν. Nur Cyprian und Theodoret betrachten unverkennbar u. St. als Weissagung auf ein Opfer, welches, wenn es auch

schlagen ein solches Verhalten gegen ihn ein, wie es nur da möglich ist, wo verkannt wird, dass Jehova's Name heilig ist und darum auch mit der dem Heiligen gebührenden Scheu und Ehrfurcht behandelt seyn will; über den Ausdruck *den Namen Jehova's entheiligen* vgl. zu גֵּאַלְנוּךָ V. 7. Wodurch sie diese Entheiligung des Namens Jehova's begehen, zeigt V. 12b und 13a. Wie oben in V. 7b und V. 8a der Nachweis zu גֵּאַלְנוּךָ in der Weise geführt ist, dass zuerst hingewiesen wird auf das, was die Priester ohne Scheu zu dem Volke sagen, und dann auf das, was sie selbst freventlich thun, so auch hier, und zwar wird auf ersteres hingewiesen in V. 12b, auf letzteres in V. 13a. Wie in V. 7 will daher בֶּאֱמָרְכֶם auch an u. St. davon verstanden seyn, dass die Priester sich nicht scheuten, öffentlich vor dem Volke zu erklären, der Tisch Jehova's sey unrein und widerlich, und eben hiedurch werde auch jede Speise, welche auf diesem Tische niedergesetzt werde, verächtlich, sie verliere hiedurch jeden Werth, den sie etwa an und für sich habe, — woraus sich dann als Folgerung ergiebt, dass man es mit der Beschaffenheit der auf Jehova's Altare darzubringenden Gaben auch nicht eben genau zu nehmen brauche. Solchergestalt reden sie zu dem Volke, um ihm von vornherein alle Bedenken zu benehmen, die es sich vielleicht noch machen könnte, wenn es gesetzlich verbotene Opfer auf Je-

---

noch nicht mit dem römischen Messopfer völlig identisch ist, doch wenigstens stark daran erinnert: letzterer sieht in Mal. 1, 11 eine Weissagung auf den christlichen Cultus, in welchem *μόνος ὁ ἄμωμος ἀμνὸς ἱερεύεται*, ersterer (*testim. adv. Judaeos* I, 16) ebenfalls eine Weissagung auf das *sacrificium novum*, unter dem er nach anderweitigen Stellen (vgl. Harnack S. 351 ff. 408) eine von den Priestern zu vollziehende Darbringung Christi versteht. — — Wie oben bereits bemerkt, fassen auch die älteren protestantischen Ausleger fast ausnahmslos und dessgleichen noch viele neuere Mal. 1, 11 als Weissagung, und zwar verstehen sie unter den von den Heiden in aller Welt darzubringenden Opfern die Opfer des Gebets, der Selbsthingabe an Gott, der guten Werke u. dgl. In völlig vereinzelter Weise deutet Grotius die מִנְחָה an u. St. von den *oblationes fidelium, ex quibus et eucharistia fiebat et alebantur pauperes.*

hova's Altare darbringt; so ganz und gar Jehova's vergessend, ja Verächter des Namens Jehova's sind Israel's Priester. Zu שֻׁלְחַן ה׳ = Jehova's Altar, und zwar der Brandopferaltar, vgl. zu V. 7. Dass מְגֹאָל nicht durch *verunreinigt* zu übersetzen sey, ergibt sich daraus, dass die Priester nach ihrer ganzen Stellung zu Jehova wohl schwerlich einen bestimmten Fall der Verunreinigung des Altars im Auge haben, um dessentwillen sie ihn aus religiöser Gewissenhaftigkeit für verunreinigt und somit Jehova missfällig erklärt hätten; wäre irgend ein religiöser Grund vorhanden gewesen, der sie zu der Erklärung veranlasst hätte: שֻׁלְחַן ה׳ מְגֹאָל הוּא, so würde der Prophet in ganz anderer Weise zu ihnen reden. Es soll daher durch מְגֹאָל nur die Eigenschaft der Unreinheit, abgesehen von der Art und Weise, wodurch sie entstanden ist, ausgedrückt werden (vgl. zu V. 7), und zwar, wie der Zusammenhang mit dem Folgenden zeigt, die Eigenschaft der Unreinheit mit Rücksicht darauf, dass diese Eigenschaft zugleich inneren Widerwillen gegen das mit ihr Behaftete erregt (vgl. גֹּאַל Esr. 2, 62; גֹּעַל Lev. 26, 11. 30. 43). Die letzten Worte von V. 12 וְנִיבוֹ נִבְזֶה אָכְלוֹ werden wohl besser den Accenten entsprechend (vgl. dagegen die Accentuation Hab. 2, 4b) übersetzt: *sein Einkommen — verächtlich ist seine Speise*, so dass נִיבוֹ Casus absolutus ist, welcher durch das folgende אָכְלוֹ sachlich wieder aufgenommen wird, als mit Hesselberg, Ewald, Reinke: *sein Einkommen ist verächtlich, seine Speise*, bei welch letzterer Uebersetzung אָכְלוֹ eine überflüssige, übel nachschleppende Verdeutlichung von נִיבוֹ wäre. Das Nomen נִיב (nur noch im Keri zu Jes. 57, 19; vgl. die Wurzel נוּב Sach. 9, 17; Ps. 62, 11; 92, 15; Prov. 10, 31 und im Chaldäischen) bedeutet eigentlich *das Emporgesprosste, das Ertrāgniss des Bodens*, dann allgemein *die Frucht, das Einkommen*; נִיב symbolisch zu deuten und mit Raschi, Kimchi, Vatablus vom Worte, oder mit Coccejus vom Messias zu verstehen, ist gegen den Zusammenhang. Die Suffixa von נִיבוֹ und אָכְלוֹ können sich nur auf שֻׁלְחַן ה׳ beziehen und nur im Sinne eines Genitivus possessivus gemeint seyn. Zwar wollen Rückert, Hitzig nur das Suff. von נִיבוֹ auf

שֻׁלְחַן ה׳, dagegen das Suff. von אָכְלוֹ auf נִיבוֹ beziehen: *und sein Einkommen — verachtet ist dessen Speise;* allein dann würde dieselbe Schwierigkeit entstehen, wie wenn man die Suffixa von נִיבוֹ und אָכְלוֹ zugleich auf שֻׁלְחַן ה׳ bezieht, aber im Sinne eines Genitivus originis fasst (Targum, Ewald, Reinke, Bunsen). In beiden Fällen würden nemlich die Priester sagen, dass die ihnen vom Altare Jehova's her zu Theil werdende Speise verächtlich sey, d. h. sie würden erklären, dass sie selbst von den Opfern, die sie auf Jehova's Altar darbringen und von denen sie vielfach nach der Vorschrift des Gesetzes (Lev. 2, 3. 10; 5, 13; 6, 9. 13) geniessen mussten, nur mit Unlust und Widerwillen essen können, da ihnen eine Speise von geraubten, blinden, lahmen, kranken Thieren u. dgl. zu schlecht sey. Dass ihnen aber die Speise von Jehova's Altar zu schlecht sey, können die Priester desshalb nicht zu sagen gemeint seyn, weil sie ja selbst die Thiere zum Opfer zulassen, von welchen sie hinterher essen müssen; wäre ihnen die Speise zu schlecht, wie sie ihnen zur Zeit der Tisch Jehova's bietet, so würden sie schon aus Eigennutz dafür Sorge tragen, dass nur solche Opferthiere, welche die vom Gesetze erforderten Eigenschaften besitzen, zur Opferung kämen. Kann sonach die Entheiligung des Namens Jehova's nicht darin bestanden haben, dass sie die vom Altare ihnen zukommenden Speisen verschmähten, so bleibt nur übrig, die Suffixa von נִיבוֹ und אָכְלוֹ in der Weise auf שֻׁלְחַן ה׳ zu beziehen, dass sie im Sinne eines Genitivus possessivus verstanden werden. Dann ergibt sich as Sinn, dass nach der Aussage der Priester alle Gaben, welche für lden Altar bestimmt sind, schon dadurch, dass sie mit diesem unreinen und widerlichen Tische Jehova's in Berührung kommen, verächtlich und werthlos werden, so dass es daher nichts schade, wenn man gleich von vorneherein nur schlechte, untaugliche Gaben darbringe. Als אֹכֶל, *Speise,* werden die Opfer bezeichnet, weil der Altar als Tisch bezeichnet worden war (vgl. die Bemerkungen zu לֶחֶם und שֻׁלְחַן ה׳ in V. 7); die Beziehung des Ausdruckes darauf, dass das Feuer die Opfer verzehrt, אֹכֶל (Hieronymus: *et quod superponitur, contemptibile est, cum igne,*

qui illud devorat), liegt ferne. — Dem nun, was die Priester zu dem Volke von Jehova's Altare reden, entspricht nach V. 13 auch ihr eigenes Verhalten gegen den Altar. Statt in der ihnen verordneten Bedienung des Altars ein ehrendes Vorrecht anzuerkennen, erklären sie es für eine drückende Last, den Altar Jehova's bedienen zu müssen. Zu מַתְּלָאָה für מַה־תְּלָאָה vgl Ges. §. 20, 2ᵃ; Olsh. §. 99b; LXX, Targum, Peschito, Vulgata punctiren מִתְּלָאָה und LXX, Peschito הֵנָּה statt הִנֵּה, so dass der Sinn entstehen würde: nur durch mühsame Arbeit konnten wir auch selbst diese geringen Opfer erschwingen (ähnlich auch Schegg: *Sieh, von wegen der Drangsal)*; allein diess passt offenbar nicht in den Zusammenhang. In neuerer Zeit versteht man מַתְּלָאָה gewöhnlich (z. B. Hitzig, Maurer, Ewald, Reinke, Bunsen) dahin, dass die Priester erklärten, es mache ihnen viele Mühe, so schlechte Speise, wie die vom Tische Jehova's ist, essen zu müssen. Ist aber unsere Auffassung von נִיבוֹ נִבְזֶה אָכְלוֹ richtig, dann ist diese Deutung ebenso zusammenhangswidrig, als wenn die genannten Ausleger das Suffix in וְהִפַּחְתֶּם אוֹתוֹ auf אָכְלוֹ beziehen und erklären: ihr stosst die vom Tische Jehova's euch zukommende Speise verächtlich weg. Nach unserem Verständniss der letzten Worte von V. 10 muss sich אוֹתוֹ vielmehr noch auf שֻׁלְחַן ה beziehen und der Sinn seyn: offen und ungescheut drückt ihr eure Verachtung gegen den Altar aus. Zu הִפִּיחַ in der Bedeutung: *verächtlich anblasen, durch Anblasen seine Verachtung ausdrücken, verächtlich behandeln,* vgl. das gleichstammige הֵפִיחַ Ps. 10, 5 und Delitzsch zu d. St. Von der Massora wird אוֹתוֹ als Tikkun Sophrim (vgl. hierüber zu Sach. 2, 12) für אוֹתִי, wie auch eine ziemliche Anzahl von Handschriften liest, betrachtet: *ihr behandelt mich, Jehova, verächtlich.* Wie sehr die Priester aber Jehova's Altar verächtlich behandeln, zeigt sich insbesondere darin, dass sie ungescheut Thiere zur Opferung herzubringen, welche Jehova in seinem Gesetze als zu Opfern untüchtig bezeichnet hat, vgl. Lev. 22, 20—25; Deut. 15, 21; 17, 1. Geraubte Thiere — denn nur solche können unter גָּזוּל verstanden werden, nicht aber, wie Grotius will, solche, die

von wilden Thieren zerrissen wurden, denn diese heissen טְרֵפָה — geraubte Thiere also zu opfern war zwar im Gesetze nicht ausdrücklich verboten, aber es verstand sich ganz von selbst, dass Opfer von solchen Thieren Jehova missfällig seyn mussten, da ja schon die Art und Weise, wie man sich in deren Besitz setzte, seinen Zorn erregte; vgl. Sirach 21, 31 ff.[1] Das erste וַהֲבֵאתֶם ist wohl von der Herzubringung der Opferthiere zur Schlachtung und Zubereitung zum Opfer, das zweite וַהֲבֵאתֶם von der Darbringung der geschlachteten und zubereiteten Thiere als Opfer auf dem Altar (vgl. Jes. 43, 23) zu verstehen, so dass מִנְחָה auch hier wie V. 10. 11 die Opfergabe im Allgemeinen bedeutet und man die Worte וַהֲבֵאתֶם אֶת־הַמִּנְחָה zu erklären hat: und solche untaugliche Thiere zur Schlachtung gebracht habend, bringt ihr dann die Opfergabe dar. So zu erklären liegt jedenfalls viel näher, als הַמִּנְחָה mit Luther, Hesselberg, Maurer u. A. vom Speiseopfer zu deuten (*und bringt dann Speiseopfer her*), wogegen schon die Rückbeziehung des folgenden אוֹתָהּ auf הַמִּנְחָה spricht, oder mit LXX, Ewald, Reinke die Worte וַהֲבֵאתֶם אֶת־הַמִּנְחָה als conditionalen Vordersatz zum Folgenden zu ziehen: doch bringt ihr die Gabe, werde ich sie von eurer Hand gerne nehmen? Letztere Auffassung hat schon darum wenig Wahrscheinlichkeit für sich, weil ja die Darbringung jener untauglichen Opfer im Vorausgehenden nicht als eine blose Möglichkeit gesetzt, sondern den Priestern als thatsächliche Wirklichkeit zum Vorwurf gemacht war. In ähnlicher Weise, wie oben V. 8ᵇ, fordert nun der Prophet in V. 13ᵇ die Priester auf, selbst darüber zu entscheiden, ob wohl Jehova an einer solchen Gabe aus ihren Händen Gefallen finden könne!

---

1) Wenn von zahlreichen Handschriften das וְ vor אֶת־הַפִּסֵּחַ ausgelassen wird, so ist darum wohl nicht anzunehmen, dass nach dieser Lesart die Darbringung von geraubten Thieren den Priestern nur dann zum Vorwurfe gemacht werde, wenn diese geraubten Thiere lahm oder krank sind, sondern es ist die Construction dann wie Sach. 6, 10; Gen. 13, 2 u. sonst.

V. 14. Und verflucht ist, wer Jehova betrügt, während doch in seiner Herde ein männliches Thier ist, und wer ein Gelübde thut und dann doch dem Herrn ein untaugliches Thier opfert; denn ein grosser König bin ich, spricht Jehova der Heerschaaren, und mein Name ist gefürchtet unter den Heiden. Die Frage von V. 13[b] musste natürlich mit Nein beantwortet werden; V. 13[b] enthielt somit sachlich eine Erklärung des göttlichen Missfallens über die von den Priestern dargebrachten Opfer, somit aber implicite auch über die Priester selbst. Hieran schliesst sich nun weiter in V. 14 eine göttliche Missfallenserklärung über einen jeden Israeliten, der unter dem Vorgeben der Armuth Jehova Opfer darbringt, welche die vom Gesetze erforderte Beschaffenheit nicht besitzen. V. 14 kann daher von V. 13 nicht durch ו adversativum *aber* (Rösenmüller, Ewald, Umbreit, Reinke), sondern nur durch ו conjunctivum *und* (Rückert, Bunsen) angeschlossen seyn. Zu נוֹכֵל treten als Umstandssatz die Worte וְיֵשׁ בְּעֶדְרוֹ זָכָר hinzu; die folgenden Worte aber וְנֹדֵר וְזֹבֵחַ וגו' können nicht wohl als Fortsetzung dieses Umstandssatzes betrachtet werden: *verflucht ist der Betrüger, der in seiner Herde ein Männliches hat, aber gelobt und opfert u. s. w.* (so z. B. Maurer, Ewald, Bunsen), denn dann müsste man erwarten וְהוּא נֹדֵר וְזֹבֵחַ וגו'; vielmehr werden zwei Arten von Fluchbetroffenen genannt: einmal überhaupt alle die, welche Jehova zu betrügen suchen, und dann insonderheit die, welche ein Gelübde mit schlechten Opferthieren lösen wollen. Ist aber in dieser Weise das Satzgefüge zu gliedern, dann wird besser מָשְׁחָת als Object nur zu זֹבֵחַ, und nicht zugleich zu נֹדֵר וְזֹבֵחַ (so z. B. Bunsen) bezogen. Mit נוֹכֵל ist derjenige gemeint, welcher in Fällen, wo das Gesetz die Darbringung eines kostspieligeren männlichen Opferthieres vorschrieb (Lev. 1, 3. 10; 22, 18. 19; 4, 3. 23), nur ein weibliches opferte, unter dem lügnerischen Vorgeben, kein männliches zu besitzen; ein solcher betrog Jehova um das männliche Thier, auf welches dieser einen gesetzmässigen Anspruch hatte. Die Punctation (מָשְׁחָת) betrachtet משחת als Fem. Part.

Hoph. für מָשְׁחַתַת cf. מְשָׁרַת 1 Kön. 1, 15; Ew. §. 188[h]; Olsh. §. 208[c]. Dann wäre mit 'נֹדֵר וגו derjenige gemeint, welcher ein dem Gesetz entsprechendes weibliches Opferthier gelobt hatte, hinterher aber ein solches weibliches Thier opferte, das mit irgend einem Fehl behaftet war; — man kann nemlich מָשְׁחַת nicht so verstehen, als ob damit gesagt seyn sollte, dass das weibliche Opferthier als solches untauglich oder doch wenigstens Jehova in minderem Grade angenehm sey; denn in manchen Fällen war die Darbringung weiblicher Opferthiere vom Gesetze nicht nur erlaubt (Lev. 3, 1), sondern sogar geradezu geboten (Lev. 4, 32; 5, 6). Allein nach jener Erklärung wäre der ganze Ausdruck נֹדֵר וְזֹבֵחַ מָשְׁחַת לַאדֹנָי in einem Maasse prägnant, dass er fast unnatürlich wäre. Daher wird es richtiger seyn, mit sämmtlichen alten Versionen (vgl. auch Luther, Calvin, Rückert, Zunz) das an und für sich näher liegende Masculinum מָשְׁחָת zu punctiren und zu erklären, dass ferner der verflucht sey, welcher ein Gelübde thut und dann hinterher sein Gelübde mit einem schadhaften, untauglichen Thiere löst. Solchergestalt mit Verfluchung d. h. mit einer Anwünschung des Verderbens, welche, als von Jehova ausgehend, zugleich eine Verhängung desselben ist, wird derartiger Frevel um desswillen geahndet, weil der Herr, an dem er geübt wird, der höchste aller Herren ist: wenn irgend einer ein grosser, Ehrfurcht und Gehorsam in Anspruch zu nehmen berechtigter König ist, so ist es Jehova (Ps. 48, 3) und sein Name ist sogar unter den Heiden gefürchtet (vgl. V. 11); welch unsäglicher Frevel daher, wenn Israels Priester diesen Namen entweihen!

Cap. 2.

V. 1—4. Und nun, wider euch richtet sich dieser Beschluss, ihr Priester: werdet ihr nicht hören und beherzigen, um meinem Namen Ehre zu geben, spricht Jehova der Heerschaaren, so sende ich wider euch den Fluch und verfluche eure Segnungen; und ich

habe sie sogar verflucht, dieweil ihr nicht beherziget. Siehe ich schelte euch den Arm, und streue Mist auf eure Angesichter, den Mist eurer Feste, und man wird euch zu ihm hinschaffen, und ihr werdet erkennen, dass ich diesen Beschluss wider euch entsandt habe, auf dass er sey mein Bund mit Levi, spricht Jehova der Heerschaaren. Mit וְעַתָּה (vgl. Ew. §. 353[b]) geht der Prophet (oder genauer: Jehova, denn er ist der Redende wie in V. 2 ff., so auch in V. 1) dazu über, den Priestern die Folgen vorzuhalten, welche für sie aus ihrer bis dahin geschilderten Versündigung an Jehova erwachsen. Weil sie Jehova nicht ehren noch fürchten, so richtet sich wider sie die im Folgenden nach ihrem Inhalte mitgetheilte מִצְוָה. Dass man unter מִצְוָה hier nicht die in Cap. 1, 6[a] aufgestellte sittliche Forderung verstehen könne (Stier), versteht sich von selbst; denn dazu steht Cap. 1, 6[a] einerseits viel zu entfernt und andererseits war der dort ausgesprochene Gedanke von viel zu wenig durchschlagender Bedeutung für die Entwickelung der Rede in Cap. 1, 6[b] – 14. Aber auch von einem an die Priester im Folgenden ergehenden Befehl, zu ihrer Pflicht zurückzukehren, *ad officium redire* (Maurer), kann die מִצְוָה nicht verstanden werden, denn ein solcher Befehl wird eben im Folgenden so wenig ausgesprochen, dass vielmehr eine Strafankündigung folgt. מִצְוָה endlich durch *admonitio, seria cohortatio* (Rosenmüller) oder durch *Warnung* (Hitzig) zu übersetzen, ist gegen den Sprachgebrauch. Wie das Verbum צִוָּה *sq.* אֶל oder עַל bedeutet: *Jemandem gebieten, dass er sich wider Jemanden wende*, also *Jemanden gegen einen Andern aufbieten* oder *entbieten* (Jes. 23, 11; Jer. 47, 7; Jes. 10, 6), oder: *in Betreff Jemandes gebieten, dass an ihm oder mit ihm etwas geschehe* (feindlich), *etwas gegen Jemanden beschliessen* (Nah. 1, 14), so kann auch dem Nomen מִצְוָה die Bedeutung *die Entbietung*, *der Beschluss* eignen. Und diese Bedeutung ist mit Bunsen (vgl. auch Reinke) a. u. St. anzunehmen. Gemeint ist der in V. 2 mitgetheilte Beschluss, über die Priester den Fluch kommen zu lassen. Die Ausführung dieses Beschlusses wird indess

von der göttlichen Gnade doch noch an eine Bedingung geknüpft: nur dann soll er ausgeführt werden, wenn sie auf die Worte, welche Jehova Cap. 1, 6 — 14 zu ihnen gesprochen hat, nicht hören und sie nicht beherzigen. Zu שִׂים עַל־לֵב vgl. Ew. §. 278 [d]. Jene Worte Jehova's beachten und beherzigen sollen sie aber zu dem Ende, dass sie durch eine gewissenhafte Befolgung des göttlichen Willens und Gesetzes in ihrem Berufsleben dem Namen Jehova's die Ehre erweisen, welche ihm gebührt. Thun sie diess nicht, so straft sie Jehova in der Weise, dass er den Fluch gegen sie (בָּכֶם in feindlichem Sinne) aussendet, d. h. die von ihnen gehofften Ergebnisse all ihres Thuns in ihr directes Gegentheil verwandelt; insbesondere wird er diess bezüglich ihres amtlichen Handelns so halten und sie hiedurch der äussersten Verachtung preis geben. Da Gen. 49, 25 f., Jes. 65, 8 das Wort בְּרָכָה Güter bezeichnet, welche dem Menschen infolge göttlichen Segens zu Theil werden, so wollen de Dieu, Rosenmüller, Hitzig u. A. das Wort in ähnlicher Weise auch hier verstehen, nemlich von den Einkünften, welche die Priester in Kraft göttlicher Anordnung bezogen; der Sinn wäre dann: Jehova wolle dahin wirken, dass die Priester nur noch ein spärliches Einkommen zu geniessen haben. Da es indess zu den Berufspflichten der Priester gehörte, das Volk zu segnen (Num. 6, 23 — 27; Lev. 9, 22. 23; Deut. 10, 8), so liegt es näher, בְּרָכָה in seiner gewöhnlichen Bedeutung zu fassen, so dass der Sinn entsteht: Jehova wird die Segensanwünschungen, welche der Priester Mund ausspricht, völlig unwirksam machen, ja in ihr directes Gegentheil verwandeln. Und nicht blos in der Zukunft wird er es thun, sondern er hat es auch bereits zu thun begonnen, da ja die Priester, wie ihr fortwährendes Widersprechen in Cap. 1, 6 — 14 zeigte, nicht gewillt sind, Jehova's Worte zu Herzen zu nehmen. Mit Unrecht wollen LXX, Targum, Vulgata, Hitzig, Umbreit, Reinke die Worte וְגַם אָרוֹתִיהָ blos als nachdrückliche Wiederholung des vorausgehenden וְאָרוֹתִי ansehen (vgl. 1 Sam. 24, 12); denn da das וְאָרוֹתִי an die vorausgehende Bedingung angeknüpft ist, so wäre diess natürlich

auch mit אֲרוֹתִיהָ der Fall; hiezu aber würde sich der Begründungssatz כִּי אֵינְכֶם וגו׳ übel schicken, da in ein und demselben Satze dieselbe Aussage nicht erst bedingungsweise gethan und dann als unbedingt geltend hingestellt werden kann zur Begründung eben dessen, was ja nur bedingungsweise eintritt. Auch würde man nach dieser Auffassung statt des Perf. אֲרוֹתִיהָ das Imperf. אָאֹרָה bei der Wiederholung erwarten. Daher wird וְגַם אֲרוֹתִיהָ besser mit Rückert, Ewald von dem verstanden, was Jehova bereits zu thun begonnen hat. Durch das auf den Plur. בִּרְכוֹתֵיכֶם zurückblickende singularische Suff. an אֲרוֹתִיהָ wird jede einzelne der priesterlichen Segnungen als eine solche hervorgehoben, welche Jehova verflucht hat. — V. 3 malt nun aus, in welcher Weise Jehova den Priestern flucht und wie er sie infolge hievon zum Gegenstande der äussersten Verachtung werden lässt. Nach der vorliegenden Punctation hat man zu erklären: er schilt ihnen (Dativus incommodi, anders Cap. 3, 10) die Saat, d. h., um sie zu strafen, erklärt er dem auf den Fluren üppig emporwachsenden Getreide durch Verhängung von grosser Dürre oder anhaltender Nässe oder Hagel u. dgl. seinen Unwillen (zu גָּעַר vgl. Cap. 3, 11; Ps. 106, 9; Nah. 14; Jes. 17, 13) über das bisherige üppige Wachsen; infolge hievon geht es natürlich sofort im Wachsthum zurück und liefert eine spärliche Ernte, so dass die Priester im kommenden Jahre mit Noth zu kämpfen haben. Da aber die Priester nicht den Acker bestellen, so werden sie auch von dem Misswachs des Ackers nur mittelbar betroffen; es hat daher etwas Unnatürliches, wenn gerade die Priester vorzugsweise mit Unfruchtbarkeit des Ackers bedroht werden. Dieser Umstand spricht auch gegen Hitzig's Vorschlag, הַזֹּרֵעַ (= ὁ σπείρων, *der Ackersmann*) zu lesen und zu erklären, Gott werde den Säenden aus dem Lande wegscheuchen; הַזֶּרַע oder הַזֹּרֵעַ auszusprechen, ist um so weniger natürlich, als weder die Saat noch der Ackersmann ausschliesslich um der Priester willen da sind, daher auch beider Gedeihen nicht wohl von dem Verhalten der Priester abhängen kann. Es ist vielmehr mit LXX, Aquila, Vulgata, J. D. Michaelis, Eichhorn, Ewald, Reinke

הַזֶּרַע auszusprechen; nur darf man dann nicht erklären, Jehova werde ihnen den von gewissen Opfern als Deputat ihnen zufallenden Vorderbug des Opferthieres (Deut. 18, 3; Lev. 7, 32) schelten und entziehen — denn in diesem Falle wäre wohl statt des Verb. גָּעַר ein anderes Verbum gewählt und ausserdem zu זֶרַע ein näherbestimmendes Nomen beigefügt worden, auch war dieser Opferantheil nur eine verhältnissmässig untergeordnete Einnahmequelle der Priester —, sondern man hat zu erklären, dass Jehova gegen den Arm, welchen die Priester segnend emporheben, in jeder Weise sein Missfallen bethätigen wird, so dass sie fortan nicht mehr in der Lage seyn werden, ihn zum Segnen auszustrecken (ähnlich Ewald, Reinke). Zwar meint Hitzig, dass es, wenn die Stelle so zu verstehen seyn sollte, heissen müsste אֶת־זְרֹעֲכֶם; allein nach dem vorausgehenden לָכֶם war die Hinzufügung des Suffixes überflüssig. War bereits das Schelten des Armes eine Bethätigung des Missfallens, so wird Jehova sein Missfallen an den Priestern in noch kräftigerer Weise bethätigen: er wird Mist auf ihr Angesicht streuen, d. h. er wird sie aufs Gröblichste beschimpfen und äusserster Verachtung preis geben, vgl. Nah. 3, 6; er wird sie hiemit nach dem *jus talionis* strafen: wie sie ihn verachtet haben (Cap. 1, 6), so macht er jetzt sie verachtet. Indem er aber zu diesem Zwecke gerade den Mist der von ihnen geschlachteten Festopferthiere verwendet, erklärt er ihnen zugleich, wie er zu allen ihren Opfern, sogar zu ihren Festopfern stehe, dass sie ihm nemlich nur gerade gut genug sind, um sie als Mittel zu gebrauchen, wodurch er den äussersten Schimpf über sie verhängt (Lev. 26, 31; Jes. 1, 11 ff.; Am. 5, 21): der Mist der Opferthiere, welcher an einen unheiligen Ort hinweggethan werden musste (Ex. 29, 14), wird auf ihren Angesichtern seine geeignetste Stelle finden. Das Nomen חַגִּים hat hier metonymische Bedeutung und bezeichnet die an den Festen geschlachteten Opfer, Ps. 118, 27; Ex. 23, 18; vgl. auch 2 Chr. 30, 22; Joh. 18, 28 und das rabbinische חֲגִיגָה. Bei V. 3[b] ist zweifelhaft, was als Subject zu נָשָׂא zu betrachten sey, ob das vorausgegangene פֶּרֶשׁ (Vulgata, Luther, Calvin, Rückert,

Ewald, Umbreit, Reinke, Bunsen), oder ob das Subj. unbestimmt persönlich sey: *man* (Pocock[1], Hitzig, Maurer); denn dass nicht mit LXX, Peschito, Hesselberg Jehova als Subject zu נָשָׂא anzusehen sey, ist jetzt allgemein zugestanden. Nach der ersten Annahme wäre der Sinn der, dass der Mist die Priester in der Weise zu sich herüberziehe, dass er sie ebenfalls in Mist verwandle, was dann so viel seyn müsste, als dass der Mist die Priester so verächtlich mache, wie er selbst ist. Da aber dem auf das Angesicht der Priester gestreuten Miste doch nicht wohl die Kraft beigelegt werden kann, diese in Mist zu verwandeln, und da man zum Ausdruck dieses Sinnes statt des Verb. נָשָׂא eher das Verb. לָקַח oder noch besser das Verb. רָסַךְ erwarten möchte, so wird es gerathener seyn, das Subject unbestimmt persönlich zu fassen (vgl. Gen. 11, 9; 16, 14; 19, 22; 1 Sam. 12, 5; Sach. 13, 6; Ps. 7, 13) und zu erklären, man (das Volk) werde die Priester, nachdem Jehova selbst sie in solcher Weise der Verachtung preis gegeben hat, auch dem entsprechend verächtlich behandeln: wie Jehova ihnen den Mist in das Angesicht streut, so wird auch das Volk sie wie Mist behandeln und ihnen dort ihren Platz anweisen, wo man den Mist hinwirft. — Bei der Erklärung von V. 4 ist zunächst davon auszugehen, dass mit הַמִּצְוָה הַזֹּאת dieselbe מִצְוָה gemeint seyn muss, von welcher in V. 1 die Rede war; denn weder in V. 4 noch in V. 5 ff. wird eine neue מִצְוָה mitgetheilt, auf welche mit dem Pronomen demonstrativum הַזֹּאת hingedeutet seyn könnte. Das weitere Verständniss von V. 4 hängt nun vorzugsweise ab von der Auffassung der Worte לִהְיוֹת בְּרִיתִי אֶת־לֵוִי. In keinem Falle darf man übersetzen: *weil mein Bund ist mit Levi* (Abrabanel, Grotius, Rosenmüller, Zunz, Ewald, Reinke); denn in grundangebender Bedeutung lässt sich der Infinitivus mit לְ nirgends nachweisen (auch nicht Num. 11, 11; Jes. 10, 2; 30, 2; gegen Gesenius). Fraglich kann eigentlich

---

1) E. Pocock, *a commentary on the prophecy of Malachi. Oxford* 1677.

nur seyn, ob man בְּרִיתִי als Subject zu fassen habe: *auf dass mein Bund mit Levi bestehe, Bestand habe* (Raschi, Burk, J.D. Michaelis, Hitzig, Cahen, Maurer), oder ob בְּרִיתִי Prädicat sey, wozu als Subject הַמִּצְוָה zu ergänzen ist: *auf dass er [dieser Beschluss] sey mein Bund mit Levi* (Luther, Calvin, Hesselberg, Umbreit, Schlier, Bunsen). Im ersteren Falle würde sich nach unserem Verständniss des Ausdruckes הַמִּצְוָה הַזֹּאת (vgl. zu V. 1) als Sinn ergeben: wenn der im Vorhergehenden mitgetheilte Strafbeschluss Jehova's sich verwirklicht haben wird, dann werden Israels Priester zu bussfertiger Einsicht gelangen, sie werden erkennen, dass Jehova den Beschluss nur zu dem Ende wider sie ausgehen liess, damit auf Grund ihrer durch die verhängte Strafe bewirkten Busse sein mit Levi abgeschlossener Bund fortbestehen könne. Sollte aber hier der Erfolg des in den vorausgehenden Versen geschilderten göttlichen Strafgerichtes namhaft gemacht seyn, so würde man erwarten, dass V. 4 nicht so (durch ו consecutivum) an die vorausgehende Schilderung angeschlossen wäre, als ob er Fortsetzung dieser Schilderung wäre, sondern dass vielmehr in V. 4 ein neuer emphatischer Anfang der Rede (etwa: בַּיּוֹם הַהוּא תֵּדְעוּ וגו') die hier beginnende Wendung des Gedankens hervorheben würde. Auch wird das Verb. הָיָה im Hebr. sonst nicht in der Bedeutung *Bestand haben, nicht hinfällig werden* gebraucht, dieser Begriff vielmehr durch עָמַד (vgl. Ez. 17, 14) ausgedrückt. Daher wird denn wohl der Sinn von V. 4 seyn: den Priestern wird sich aus dem Fluche, welchen sie an sich zu erfahren bekommen, die Erkenntniss aufdrängen, dass Jehova den in V. 1 ff. mitgetheilten Strafbeschluss zu dem Ende wider sie ausgehen liess, damit dieser fortan sein Bund mit Levi sey, nach welchem er an Levi handeln werde, d. h., sie werden erkennen, dass, wie Jehova sein Verhalten gegen Levi bisher normirt seyn liess durch die Bestimmungen seines zur Zeit des Auszugs aus Egypten mit ihm abgeschlossenen Bundes, so er dasselbe fortan nur noch durch die Bestimmungen seines nunmehr gefassten Strafbeschlusses normirt seyn lassen wolle, so dass dieser Strafbeschluss gleichsam an die Stelle jenes

Bundes tritt. Mit לֵוִי ist hier natürlich der Stamm Levi gemeint, dessen vornehmsten Glieder die Priester waren (vgl. Deut. 21, 5; Keil zu Deut. 17, 9; Knobel, die Bücher Exodus u. Levi S. 418 f.). Von einem Bunde mit ihnen kann insoferne die Rede seyn, als Jehova gerade sie zum Dienste am Heiligthum erwählte und ihnen dafür Rechte und Verheissungen gewährte, vgl. Deut. 10, 8. 9; 33, 8—10; Num. 18, 1 ff.; 25, 10 ff.

V. 5—7. **Mein Bund war für ihn das Leben und das Heil, und ich verlieh sie ihm zur Furcht, und er fürchtete mich und vor meinem Namen erbebte er. Sichere Unterweisung war in seinem Munde, und Verkehrtheit fand sich nicht auf seinen Lippen, in Vollkommenheit und Geradheit wandelte er mit mir und Viele brachte er zurück von Schuld. Denn des Priesters Lippen sollen Erkenntniss bewahren, und Unterweisung soll man suchen aus seinem Munde, denn ein Bote Jehova's der Heerschaaren ist er.** Im Gegensatz zu der Strafbestimmung V. 2. 3, welche Jehova jetzt als seinen Bund mit Levi anzusehen gezwungen ist, führt der Prophet in V. 5—7 aus, wie es früher mit dem Bunde bestellt war, nach welchem Jehova bis dahin an ihnen handelte, und wie hinwiederum auch sie vordem gemäss den Absichten, die Jehova bei seinem Bunde mit ihnen hegte, in Gottesfurcht und Gerechtigkeit wandelten. Man hat sich das Verständniss der ersten Worte von V. 5a vielfach dadurch selbst erschwert, dass man die Stellung von אִתּוֹ nicht beachtete. Bezieht man nemlich אִתּוֹ gegen die Wortstellung zu בְּרִיתִי, *mein mit ihm abgeschlossener Bund*, so kann man allerdings versucht seyn, mit Bunsen (vgl. Nägelsb. §. 103, 2) zu übersetzen: *mein Bund mit ihm war ein Bund des Lebens und des Heiles*. Allein es will eben beachtet seyn, dass אִתּוֹ nach הָיְתָה steht. Beachtet man diess, so ist es keinesfalls das Nächstliegende, mit Hitzig unter Vergleichung von Num. 25, 12; Gen. 24, 24; Hos. 14, 3 הַחַיִּים וְהַשָּׁלוֹם als Genitiv zu בְּרִיתִי zu beziehen: *mein Bund des Lebens und des Heiles bestand mit ihm*, vgl. auch LXX: ἡ διαθήκη μου ἦν μετ᾽ αὐτοῦ

τῆς ζωῆς καὶ τῆς εἰρήνης, Vulgata: *pactum meum fuit cum eo vitae et pacis;* um so zu erklären, wäre der Genitivus von seinem Constructivus zu stark getrennt. Einfacher ist es vielmehr jedenfalls, הַחַיִּים וְהַשָּׁלוֹם als Nominativus Prädicati anzusehen und אִתּוֹ (vgl. 2 Sam. 16, 17; Sach. 7, 9; Ruth 2, 20) zu fassen: *im Verhältniss zu ihm*, hier = *für ihn*. Hienach besagen die fraglichen Worte, dass, während Jehova jetzt die Strafbestimmung von V. 2. 3 als seinen mit Levi abgeschlossenen Bund ansieht, sein Bund dagegen in früherer Zeit für Levi הַחַיִּים וְהַשָּׁלוֹם war, d. h. beides für ihn zum Zwecke und zur Folge hatte. Ueber das Leben als Gut vgl. zu Sach. 8, 4. Mit שָׁלוֹם ist hier das Gut der *incolumitas* oder *integritas* hinsichtlich des Ergehens und Sichbefindens gemeint. Zu welchem Zwecke Jehova dem Stamme Levi aus seinem Bunde das Leben und das Heil erwachsen liess, sagen die letzten Worte von V. 5 a: sie sollten ihm ein Antrieb zur Furcht Jehova's werden. An der Beziehung von מוֹרָא auf das Suff. von וָאֶתְּנֵם hat man vielfach Anstoss genommen. Sehen wir ab von offenbar sprachwidrigen Erklärungen (z. B. der Erklärung de Dieu's, welcher מוֹרָא gleich וּמוֹרָא oder בְּמוֹרָא fassen will), so erklärt Maurer: *et dedi ea (vitam et salutem) ei; reverentia fuit;* allein dann wäre die Aussage וָאֶתְּנֵם nach den vorausgehenden Worten und der elliptische nominale Aussagesatz מוֹרָא vor den folgenden Worten überflüssig. Liest man aber mit LXX, Vulgata, Ewald, Reinke (vgl. Luther, Calvin) וָאֶתְּנָה statt וָאֶתְּנֵם, so geht der Ausdruck des Causalitätsverhältnisses, welches offenbar zwischen den von Jehova verliehenen Gaben des Lebens und des Heiles einerseits und der von ihm geforderten Furcht andererseits obwalten sollte, verloren und es kommt ausserdem die Sache noch so zu stehen, als ob die Furcht, deren Fehlen Jehova den Priestern zum strengsten Vorwurfe macht (vgl. Cap. 1, 6), lediglich ein freies Gnadengeschenk wäre, welches er ihnen vorenthält (gegen letzteren Einwand spricht nicht Jer. 32, 40, da an dieser Stelle der Zusammenhang ein ganz anderer ist). Daher ist an der massorethischen Lesart und Accentuation festzuhalten, מוֹרָא metonymisch von der Ursache (statt

der Wirkung) zu verstehen und die Construction nach Gen. 48, 4 zu erklären: *ich verlieh sie* (das Leben und das Heil) *ihm als Hebel der Furcht*, nemlich der Furcht vor mir (Hitzig); Levi sollte sich durch die Güte Jehova's zur ehrerbietigen, kindlichen Furcht vor Jehova bestimmen lassen. Dieser Absicht Gottes entsprach denn auch Levi früher: er fürchtete ihn. Die Form נִחַת ist nicht Niph. von נָחַת (Reinke), sondern, wie Hiob 6, 21; Jes. 54, 14 zeigen, von חָתַת (Hitzig, vgl. Ew. §. 140a; Olsh. §. 263b). V. 6 führt das frühere gottesfürchtige Verhalten Levi's des Näheren aus. תּוֹרַת אֱמֶת (vgl. מִשְׁפַּט אֱמֶת Sach. 7, 9) ist diejenige Belehrung oder Unterweisung, welcher darum Sicherheit und Zuverlässigkeit eignet, weil sie sich an das Gesetz Jehova's als die alleinige und unverbrüchliche Richtschnur hält. Auf Levi's Lippen fand sich keine Verkehrtheit (vgl. Zeph. 3, 13; Jes. 53, 9; Apoc. 14, 5), d. h. niemals liess er sich in seinen Belehrungen aus Selbstsucht oder Parteilichkeit eine Verkehrung und Verdrehung des Gesetzes zu Schulden kommen. Das Femin. עַוְלָה ist nicht als Subject, sondern als Object zu נִמְצָא zu betrachten, vgl. Ges. §. 143, 1b; Ew. §. 295b. Der Ausdruck *mit Jehova wandeln* (vgl. Gen. 5, 22. 24; 6, 9), d. h. mit Jehova den Weg durch dieses Leben zurücklegen, „bezeichnet den innigsten Umgang und vertrautesten Verkehr mit Gott, gleichsam ein Wandeln an der Seite“ Gottes (Delitzsch, Genesis S. 225); a. u. St. ist dem Zusammenhang zufolge vornehmlich an das öffentliche amtliche Wandeln, an den Wandel im Berufsleben zu denken. Durch בְּשָׁלוֹם וּבְמִישׁוֹר wird die Zuständlichkeit ausgedrückt, in welcher sich Levi bei seinem Wandeln mit Jehova befand. In Betracht des damit verbundenen מִישׁוֹר kann שָׁלוֹם hier nicht den Zustand des Friedens bezeichnen; es bezeichnet aber auch wohl schwerlich die Gesinnung der Friedfertigkeit, sondern vielmehr nach 2 Kön. 20, 3; 2 Chron. 19, 9 als Synon. von תֹּם die sittliche *integritas animi et vitae*. Durch מִישׁוֹר wird die sittliche Verfassung eines Menschen ausgedrückt, welcher in seinem Thun und Lassen stets den geraden vorgezeichneten Weg einschlägt, ohne je auf Nebenwege abzubeugen, vgl. Jes. 11, 4; Ps. 26, 12;

45, 7; 67, 5 und besonders 1 Kön. 3, 6. Durch solche treue Ausrichtung seiner Berufspflichten, insbesondere durch seine sichere gesetzgemässe Unterweisung veranlasste er Viele, die bereits auf dem Wege zur Sünde und Schuld waren, oder auch bereits in Sünde und Schuld verfallen waren, zur Umkehr und Rückkehr auf den rechten Weg, vgl. Dan. 12, 3; Jes. 53, 11. In V. 7 zeigt der Prophet, was vordem Levi veranlasste, in solcher Weise, wie V. 6 ausgeführt hatte, das Gesetz Jehova's unter dem Volke zur Kenntniss, Anerkennung und Geltung zu bringen: es bestimmte ihn hiezu der Wille Jehova's, dass die Lippen des Priesters Erkenntniss bewahren sollen und das Volk gerade an ihn gewiesen ist, um sich Belehrung zu holen. Der Ausdruck שָׁמַר דַּעַת ist nicht mit Maurer zu erklären: *tueri legem recte intellectam*, d. h. dafür Sorge tragen, dass das Gesetz und sein richtiges Verständniss dem Volke nicht abhanden komme — in diesem Falle könnte der Artikel vor דַּעַת nicht wohl entbehrt werden —, sondern er ist zu erklären nach שֹׁמֵר תְּבוּנָה (Prov. 19, 8, vgl. שֹׁמֵר אֱמֻנִים Jes. 26, 2), somit in dem Sinne: sie sollen Acht haben auf Erkenntniss, damit sie ihnen nicht entschwinde, sondern ihnen immer gegenwärtig sey und von ihnen immer in Anwendung gebracht werden könne. Der Prophet meint natürlich diejenige Erkenntniss, welche allein den Namen Erkenntniss verdient und die Erkenntniss schlechthin ist, nemlich die Erkenntniss des Willens Jehova's, insbesondere insofern derselbe im Gesetze geoffenbart ist, vgl. Hos. 4, 6; Jes. 5, 13. Gerade die Lippen des Priesters werden als dasjenige genannt, was Erkenntniss bewahren soll, und nicht etwa das Herz des Priesters oder der Priester schlechtweg, weil Maleachi, wie besonders das Folgende zeigt, ein Bewahren der Erkenntniss im Auge hat, welches zu dem Ende geschieht, damit dieselbe von dem sie Bewahrenden weiter verbreitet werde. In וְתוֹרָה יְבַקְשׁוּ (über den Ausfall des Dagesch in ק vgl. Ges. §. 20, 3 b; Olsh. §. 82 a) steht תּוֹרָה natürlich in derselben Bedeutung wie V. 6, worauf es sich ja zurückbezieht, also nicht *Gesetz*, sondern *Unterweisung*, *Belehrung*. Als Wille Jehova's wird der Inhalt von V. 7 b ausgesprochen Lev. 10, 8—11;

Deut. 33, 9. 10; Ez. 44, 23. 24; vgl. auch Hag. 2, 11; Ez. 22, 26. Dass aber der Priester die Pflicht hat, auf rechte Erkenntniss zum Heile des Volkes zu halten, ist darin begründet, dass er nach Jehova's Absicht ein Bote Jehova's an die Menschen ist, indem er von Jehova durch seinen Beruf den Auftrag erhalten hat, den Menschen Jehova's Willen zu vermitteln und kund zu thun. Ausser u. St. wird der Ausdruck מַלְאַךְ ה׳ nur noch Hag. 1, 13 in Bezug auf Menschen (Propheten) gebraucht, sonst immer zur Bezeichnung des Engels, in welchem sich Jehova dem Menschen gegenüber sinnlich wahrnehmbar macht (über den Engel Jehova's siehe nachex. Proph. II, 59 ff.); doch vgl. auch den entsprechenden Ausdruck מַלְאָכִי Mal. 3, 1, ferner הַמַּלְאָךְ Koh. 5, 5 und die zweifelhafte Stelle Richt. 2, 1.

V. 8. 9. Ihr aber seyd abgewichen von dem Wege, habt Viele durch die Unterweisung zu Fall gebracht, habt den Bund Levi's zerstört, spricht Jehova der Heerschaaren. Und so mache auch ich euch verächtlich und niedrig vor allem Volke, dieweil ihr meine Wege nicht innehaltet und parteiisch seyd in der Unterweisung. In V. 8 erinnert der Prophet die derzeitigen Priester, wie ganz anders es mit ihnen stehe, als mit ihren frommen Vorfahren. Sie haben den Weg, welchen Jehova für das Thun und Lassen der Priester vorgeschrieben hat und den ihre Vorfahren einst auch wandelten, treulos verlassen; sie haben durch ihre heillose Belehrung über das, was nach dem Gesetze Jehova's Rechtens sey, bewirkt, dass Viele auf ihrem Lebenswege in Sünde, Schuld und Verderben stürzten. Zum Bilde des Fallens vgl. Jer. 6, 21; Ez. 32, 12; Hos. 14, 2; Jes. 3, 8; 2 Chron. 28, 23. Mit בַּתּוֹרָה kann nicht gesagt seyn wollen, wogegen die Fallenden anfielen, dass sie nemlich gegen das Gesetz sündigten (Fürst), sondern nur, wodurch sie zu Fall gebracht wurden, vgl. Jer. 6, 21. Da nun aber durch das Gesetz Niemand zu Fall gebracht wird, so darf בַּתּוֹרָה nicht übersetzt werden: *durch das Gesetz* (so z. B. Rückert, Umbreit, Gesenius), sondern man hat zu übersetzen: *durch die Belehrung* und

dabei an die von den Priestern gegebene Gesetzesbelehrung zu denken; es erhellt diess auch daraus, dass die vorliegende Aussage im Gegensatze steht zu V. 6a. Durch solch freventliches Verhalten haben sie den mit den Gliedern des Stammes Levi geschlossenen Bund (vgl. V. 5a), indem sie den aus diesem Bunde für sie erwachsenden Verpflichtungen nicht nachkommen, selbst zerstört. Zu שִׁחֵת vgl. Gen. 6, 17; 13, 10; Klagl. 2, 5. Unter לֵוִי hat man, da es mit dem Artikel versehen ist, nicht die Person des Patriarchen Levi, sondern dessen Nachkommenschaft zu verstehen, eigentlich *der Levite = die Leviten*, vgl. Num. 18, 23; Deut. 10, 8 und Deut. 17, 9. 18; 18, 1; 21, 5. Da die Priester den von Jehova mit ihnen geschlossenen Bund selbst zerstört haben, so versteht sich von selbst, dass fortan auch Jehova sich nicht mehr zur Einhaltung der Bestimmungen jenes Bundes verpflichtet fühlt; ja er wird nach V. 9 jetzt ebenso an den Priestern handeln, wie diese an ihm gehandelt haben. In V. 9 verkündigt nemlich der Prophet den Priestern nochmals (vgl. V. 2—4) die Folgen ihres von Cap. 1, 6 an gerügten und in V. 8 wiederholt zur Aussage gebrachten Verhaltens gegen Jehova: wie sie, die Diener Jehova's, durch all ihr Thun in der unerhörtesten Weise ihre Geringschätzung und Verachtung gegen diesen ihren Herrn an den Tag legten und ihn so zu einem Gegenstande der Verachtung unter dem Volke machten, so wird auch er sie durch die Strafgerichte, welche er nach V. 2. 3 über sie herabsendet, für ganz Israel zu einem Gegenstand der Verachtung machen, vgl. 1 Sam. 2, 30. Durch גַּם wird das Thun Jehova's in Wechselbezug gesetzt zu dem Thun der Priester. Zu שְׁפָלִים vgl. 2 Sam. 6, 22; Hiob 5, 11. Die Präp. לְ in לְכָל־הָעָם ist Zeichen des Dativs, insofern sie angibt, für wen = in wessen Augen die Priester niedrig und verachtet seyn werden, vgl. Prov. 24, 9.[1] In V. 9b wird

1) Statt לְכָל־הָעָם lesen viele Handschriften, LXX und Vulgata לְכָל־הָעַמִּים. In den Zusammenhang passt diese Lesart weit weniger gut als die massorethische; vielleicht ist sie daraus entstanden, dass man das vorausgehende אֶתְכֶם fälschlich nicht auf die Priester Israels, sondern auf die Israeliten überhaupt bezog.

abermals ausdrücklich hervorgehoben, dass was Jehova an den Priestern thut, nur die gerechte Vergeltung für ihr Verhalten gegen Jehova sey. Das verhältnissangebende כְּפִי אֲשֶׁר, eigentlich *demgemäss dass*, steht hier nicht, wie Sach. 2, 4 das abgekürzte כְּפִי, in folgerndem Sinne *so dass*, sondern in begründendem Sinne *dieweil*. Zu שָׁמַר דֶּרֶךְ ה׳ *den Weg Jehova's beobachten*, d. h. die dem Menschen bezüglich seines Wandels, seines Thuns und Lassens gegebenen Vorschriften Jehova's beobachten, vgl. Gen. 18, 19. In den letzten Worten von V. 9 wird בַּתּוֹרָה gewöhnlich und selbst von solchen, welche in V. 6. 7. 8 die Bedeutung *Unterweisung* annehmen, durch *in dem Gesetze* wiedergegeben (z. B. Rückert, Zunz, Hitzig, Umbreit, Reinke); allein בַּתּוֹרָה bezieht sich offenbar auf dieselbe Thätigkeit der Priester, welche der Prophet in den drei vorangehenden Versen im Auge hatte und ist daher auch hier ebenso wie dort, nemlich *Unterweisung*, zu übersetzen. Der Prophet macht den Priestern zum Vorwurf, dass sie bei Streithändeln, zu deren Schlichtung sie um Belehrung über das, was nach dem Gesetze Rechtens sey, angegangen werden, für die Vornehmen und Reichen, welche irgendwie Bestechung anzuwenden in der Lage sind, Partei ergreifen, vgl. Mich. 3, 11 כֹּהֲנֶיהָ בִּמְחִיר יוֹרוּ. Solche Parteilichkeit war vom Gesetz auf's Strengste verpönt, vgl. Lev. 19, 15; Deut. 1, 17; 16, 19; 27, 25; — 33, 9. 10. Wie Lev. 19, 15; Ps. 82, 2; Prov. 18, 5 und sonst, ist die Redensart נָשָׂא פָּנִים (vgl. darüber zu Cap. 1, 8) hier im schlimmen Sinne gemeint: *Partei ergreifen, parteiisch seyn.*

Cap. 2, 10—16. Rüge wegen der Ehen mit Ausländerinnen und wegen grundloser Ehescheidungen.

V. 10—12. Haben wir alle nicht Einen Vater? Hat uns nicht Ein Gott geschaffen? Warum sind wir gegen einander treulos, den Bund unserer Väter entweihend? Treubruch ist begangen von Juda und Gräuel ist geschehen in Israel und Jerusalem: denn entweiht hat

Juda das Heiligthum Jehova's, welches er liebt, und hat die Tochter fremden Gottes gefreit. Ausrotten wolle Jehova dem Manne, der solches thut, Wachenden und Antwortenden aus den Zelten Jakob's und den, der Opfergabe bringen könnte Jehova der Heerschaaren. Mit V. 10 geht der Prophet zu einer neuen Rüge seiner Zeitgenossen über. Zwar wollen Sanctius, Grotius, Hebenstreit[1], Rosenmüller, Ackermann diesen Vers noch zum Vorausgehenden ziehen, indem sie annehmen, dass der Prophet hier, um die in V. 9 getadelte Sünde der Parteilichkeit und der Bedrückung der Armen in ihrer ganzen Grösse erscheinen zu lassen; darauf hinweise, dass diejenigen, gegen welche diese Sünde geübt werde, sogar Volks- und Religionsgenossen seyen. Allein das בָּגְדָה in V. 11 und dessgleichen בָּגַדְתָּה V. 14, יִבְגֹּד V. 15, תִּבְגֹּדוּ V. 16 sehen offenbar zurück auf das נִבְגַּד in V. 10, so dass V. 10 zu dem Folgenden zu ziehen ist. Der Inhalt des mit V. 10 beginnenden Abschnittes steht zu dem Vorausgehenden in keiner näheren Beziehung. Weder soll hier ein Beispiel von jenem Straucheln am Gesetze (V. 8) gegeben werden, denn es wird in V. 10—16 nirgends angedeutet, dass die Priester durch ihre schlimme Gesetzesbelehrung Ursache der hier gerügten Gesetzesübertretungen seyen; noch soll sich an die Vernichtung des Bundes Levi's durch die Priester (V. 8) die Verletzung des Bundes der Väter (V. 10) anreihen, denn weder ist die Vernichtung des Bundes Levi's in den vorangehenden Versen, noch die Verletzung des Bundes der Väter in dem mit V. 10 beginnenden Abschnitt der beherrschende Gesichtspunkt, unter welchen die betreffenden Rügen dort und hier gestellt wären (gegen van Til, Hitzig). Vielmehr beginnt hier, wie Cap. 1, 6 und Cap. 2, 17, ganz unvermittelt eine neue Gedankenreihe. Die Sünde, über welche der Prophet in V. 10—16 Jehova's Missfallen verkündigt,

---

1) J. Ch. Hebenstreit, *Malachiae prophetae, cum Targum Jonathanis et Radaki, Raschii et Aben-Esrae commentariis, interpretatio. Lipsiae* 1731 *sqq.*

ist das gottwidrige eheliche Verhalten, dessen sich nicht, wie der in Cap. 1, 6—2, 9 gerügten Versündigung, ausschliesslich oder doch vorzugsweise die Priester, sondern die Israeliten durchweg, auch die Priester eingeschlossen (Esr. 9, 1), schuldig gemacht haben. Israel sündigt wie gegen sich selbst, so auch gegen Jehova (V. 10), und zwar sowohl durch seine Eheschliessungen, indem es ausländische Weiber heirathet (V. 11. 12), als durch seine Eheführungen, indem unter seinen Gliedern die Ehescheidungen überhand nehmen (V. 13—16).[1] Man verdirbt sich das Verständniss der vorliegenden Verse, wenn man mit Hieronymus, Hitzig, Reinke, Haneberg u. A. annimmt, dass die Ehescheidung hier nur als die Folge der einreissenden Unsitte, Ausländerinnen zu heirathen, erscheine und dass sie nur, insofern sie Fremden zu Liebe Israelitinnen traf, scharf getadelt werde. Mag es auch öfter vorgekommen seyn, dass Einzelne ihren heidnischen Frauen zu Liebe die bisherigen israelitischen verstiessen, so hatte doch der Israelite, welchem ja Polygamie erlaubt war, nicht nöthig, die bisherige israelitische Gattin zu verstossen, um eine heidnische freien zu können. Da in V. 11. 12 der Ehescheidung nicht als Voraussetzung der gerügten Ehen mit Ausländerinnen und in V. 13—16 der Ehen mit Ausländerinnen nicht als Zweck der Ehescheidungen gedacht wird, so haben wir vielmehr anzunehmen, dass der Prophet ein Doppeltes gleicher Weise tadeln will: 1) die Ehen mit heidnischen Weibern schlechtweg, mögen sie nun von Ledigen oder Verheiratheten, und von letzteren unter Beibehaltung oder mit Verstossung der bisherigen israelitischen Gattin eingegangen werden; 2) die Ehescheidung schlechtweg, mag sie nun heidnischen Weibern zu Liebe oder aus anderem grundlosen Anlasse erfolgen. — Wie der Prophet Cap. 1, 2—5 die Grundthatsache, durch welche das Verhalten Israels zu Jehova normirt seyn soll, vorausgestellt hatte, um hieran eine rechte Grundlage für alles das zu gewinnen,

---

2) L. Cappellus deutet die VV. 10 ff. wunderlicher Weise dahin, dass der Prophet hier die Verwerfung Jesu durch die Juden weissage. Und ähnlich auch Coccejus.

was er in seinem Buche dem Volke zu sagen hat, und wie er dann wieder Cap. 1, 6 einen allgemein zugestandenen ethischen Satz vorausschickt, um daran von Cap. 1, 7 an das Verhalten der Priester zu messen, so stellt er auch jetzt wieder in V. 10a an die Spitze seiner Rede eine Frage, welche selbst von seinen Gegnern bejaht werden musste und durch deren Bejahung er einen Boden gewinnt, auf welchem er die Schuldigen in Israel, ohne dass sie etwas dagegen vorzubringen vermögen, rügen und ihre Sünden ihnen mit unerbittlicher Logik vorhalten kann. Die Fragen von V. 10a sind nemlich nicht als Entschuldigung derer, welche Ausländerinnen geheirathet hatten, zu fassen, so dass mit אָב אֶחָד Adam gemeint wäre und der Sinn entstände: auch unsere heidnischen Weiber sind ja unsere Schwestern und von Gott geschaffen (Junius, Tarnow); in diesem Falle wäre mit V. 10b nicht zu Recht zu kommen. Da sich אֲבֹתֵנוּ nur auf die Ahnherren des israelitischen Volkes beziehen kann und die Nachkommen dieser Ahnherren, also die Israeliten, in den Worten אִישׁ בְּאָחִיו als Brüder bezeichnet werden, diese Bezeichnung aber in offenbarem Bezuge zu der V. 10a behaupteten gemeinsamen Abstammung steht, so muss V. 10a von dem gottgesetzten Anfang, aus welchem das israelitische Volk hervorgegangen ist, verstanden werden. Wird aber mit V. 10a auf den gemeinsamen Ursprung aller Israeliten hingewiesen, so können die Fragen dieses Hemistichs nur Fragen des Propheten seyn, durch welche dieser an die Thatsache jenes allen Israeliten gemeinsamen Ursprungs erinnert, um dann an dieser Thatsache das derzeitige Verhalten der Israeliten gegen einander zu messen. Die Argumentationsweise ist hier eine ähnliche wie Hiob 31, 13 – 15, nur dass a. u. St. nicht auf den allgemein menschlichen, sondern auf den volksthümlichen Ursprung zurückgegangen wird. Wollte man nemlich annehmen, der Prophet gehe in V. 10a auf den allgemein menschlichen Ursprung der Israeliten zurück, so würde er zu viel und desshalb nichts beweisen. Denn auch die Heiden sind ja eben so wohl wie die Juden Geschöpfe Gottes (Jes. 45, 12; Jer. 27, 5); dem Propheten aber kommt es, wie das Folgende zeigt, in V. 10a gerade darauf

an, jene Gemeinsamkeit des Ursprungs aller Israeliten zu betonen, kraft deren sie zusammen eine einheitliche Familie bilden gegenüber den Heiden. Er hat daher bei בְּרָאָנוּ jene schöpferische Macht- und Gnadenthat Gottes im Auge, durch welche Jehova Israel als das auserwählte Volk und hinwiederum alle einzelnen Israeliten als die zusammengehörigen Glieder dieses mit dem heilsgeschichtlichen Berufe betrauten Volkes in's Daseyn gerufen hat. Demnach muss denn auch mit אָב אֶחָד derjenige Ahnherr gemeint seyn, auf welchen alle Israeliten ihren Ursprung als Glieder des auserwählten Volkes zurückzuführen haben. Als dieser Ahnherr kann nun entweder Abraham (Hieronymus, Calvin, Sanctius, Theiner, Ackermann, vgl. Jos. 24, 3; Jes. 51, 2; Joh. 8, 39) oder Gott (so die Meisten, vgl. Deut. 32, 6; Jes. 63, 16; 64, 7) bezeichnet seyn; an Jakob zu denken (Abrabanel, Münster, Drusius, Grotius, vgl. auch Pocock, Henry-Scott[1]) liegt ferne. Gegen die Beziehung auf Abraham scheint mir zwar der Umstand nicht entscheidend, dass Abraham vor Gott genannt wäre — denn der Verfasser konnte ja eine *climax ascendens* beabsichtigen —; wohl aber scheint mir die Beziehung auf Gott darum näher zu liegen, weil der Prophet selbst Cap. 1, 6 das Verhältniss Jehova's zu Israel als ein Vaterverhältniss dargestellt hatte und in V. 11 die Heidin als Tochter eines fremden Gottes bezeichnet. Stehen nun alle Israeliten infolge davon, dass Gott sie alle als Glieder des auserwählten Volkes in's Daseyn gerufen hat, in brüderlichem Verhältnisse zu einander, so muss demgemäss auch ihr Verhalten gegen einander ein brüderliches seyn: sie müssen als Brüder zusammenhalten und die Gemeinsamkeit ihres Geschlechtes gegenüber den draussen Stehenden aufrecht erhalten und wahren. Gegen diese Pflicht verfehlt sich Israel, wenn seine Glieder die Treue verletzen, welche sie einander schuldig sind als die zusammengehörigen und gegenseitig auf einander angewiesenen Glieder des theokratischen Volkes. Und als ein solcher Treubruch ist es anzusehen, sowohl wenn ein Israelite,

---

1) Henry *and* Scott, *commentary upon the holy Bible. London* 1837.

statt sich in Israel eine Gemahlin zu suchen, eine Heidin freit (vgl. בָּגְדָה V. 11), als wenn ein Israelite seine bisherige israelitische Gemahlin verstösst (vgl. שֵׁנִית V. 13; בָּגַדְתָּה V. 14; יִבְגֹּד V. 15; תִּבְגֹּדוּ V. 16). Die Form נִבְגַּד ist nach der Absicht des Propheten nicht als 3. Pers. Sing. Perfecti Niphal, sondern als 1. Pers. Plur. Imperf. Kal anzusehen: nicht desshalb freilich (gegen Hitzig), weil das Verb. בָּגַד kein transitives ist (vgl. נִכְבַּד von כָּבֵד), sondern darum, weil das Niphal sonst nicht vorkommt und ausserdem aus den Suffixis in בְּרָאָנוּ und אֱלֹהֵינוּ erhellt, dass der Prophet sich in das Israel, von welchem er in V. 10 redet, miteinrechnet. Die Punktatoren dagegen (und so auch schon Targum, Vulgata) betrachteten die Form נבגד, da sie dieselbe mit Pathach in der letzten Sylbe punktirten, während das Imperf. Kal dieses Verbums sonst immer Cholem in der letzten Sylbe hat (vgl. V. 15. 16), wahrscheinlich als Perf. Niphal; sie konnten sich nicht darein finden, dass der Prophet sich mit dem Volke zusammenschliesse, welchem er den Vorwurf der Treulosigkeit im Verhalten seiner Glieder zu einander macht, und die LXX sind sogar noch weiter gegangen, indem sie auch die Suffixa der 1. Person von לְכֻלָּנוּ, בְּרָאָנוּ und אֱלֹהֵינוּ in Suffixa der 2. Person verwandelten[1]; allein gleichwie eines Volkes Hoheit dem Haupte jedes einzelnen Gliedes einen Strahlenkranz verleiht, so lastet auch die Gesammtschuld eines Volkes auf dem Haupte eines jeden einzelnen Gliedes. Wenn Hitzig (und ähnlich auch Maurer) das Masculinum בְּאָחִיו unbequem findet, so hängt diess mit dem Missverständniss zusammen, als ob der Prophet eigentlich nur die zu Gunsten von Heidinnen vorkommenden Verstossungen israelitischer Frauen rügen wolle, daher auch mit אָחִיו eigentlich das israelitische Weib des אִישׁ im Auge habe, während er hier doch beides, die Ehe mit einer Heidin ebensowohl als die grundlose Scheidung von dem bisherigen Weibe, unter den allgemeinen

---

1) LXX: *οὐχὶ πατὴρ εἷς πάντων ὑμῶν; οὐχὶ θεὸς εἷς ἔκτισεν ὑμᾶς; τί ὅτι ἐγκατελίπετε ἕκαστος τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ τοῦ βεβηλῶσαι τὴν διαθήκην τῶν πατέρων ὑμῶν;*

Gesichtspunkt stellt, wonach sie als Verletzung der das Fremde abweisenden, das Einheimische zusammenhaltenden Treue erscheinen, welche die Israeliten als Glieder des auserwählten Volkes einander beweisen sollen. Durch die letzten Worte von V. 10 wird jedenfalls, wie man auch den Inf. mit לְ auflösen möge, der gegenseitige Treubruch als eine Entweihung des Bundes der Väter hingestellt. Zu dem Ausdruck בְּרִית אֲבֹתֵינוּ vgl. V. 8 בְּרִית הַלֵּוִי; es ist damit der Bund gemeint, durch welchen Jehova Israel einerseits aus der Menge der Völkerwelt auserwählte und zu seinem heiligen Eigenthumsvolke machte (Ex. 19, 5 f.), andererseits ihm aber auch bestimmte Verpflichtungen (das Gesetz) auferlegte, von deren gewissenhafter Erfüllung die Aufrechthaltung des Bundesverhältnisses abhängig seyn sollte; durch jede Uebertretung dieser Verpflichtungen vollzog daher der Uebertretende an seinem Theile eine Auflösung des Bundes. Als eine Uebertretung jener Bundespflichten ist es aber anzusehen, sowohl wenn ein Israelite eine Heidin heirathete, als wenn er sich von seinem Eheweibe trennte. Zwar waren nur die Ehen mit den Töchtern der auszurottenden kanaanitischen Völkerschaften im Gesetze ausdrücklich verboten (Ex. 34, 11—16; Deut. 7, 1—4); die Begründung aber, welche der Gesetzgeber diesem Verbote gab (Ex. 34, 16; Deut. 7, 4), beweist, dass überhaupt alle Ehen mit Ausländerinnen nicht nach seinem Sinne waren, insofern bei ihnen die Gefahr nahe lag, dass durch diese heidnischen Weiber Israel zu Abgötterei oder Götzendienst verführt werde (vgl. 1 Kön. 11, 1 f.). Und mögen nun auch schon in alter Zeit manche Ehen mit Nichtisraelitinnen geschlossen worden seyn, wie denn Mose selbst noch während des Wüstenaufenthaltes eine Kuschitin heirathete (vgl. Num. 12, 1 ff.), so waren diese Ehen doch nur dann mit der Intention des Gesetzes nicht unvereinbar, wenn diese Ausländerinnen sich offen zu Jehova, dem Gotte Israels, bekannten, wie uns diess z. B. von der Rahab (Richt. 2, 11 vgl. Matth. 1, 5) und Ruth (Ruth 1, 16) ausdrücklich berichtet wird. Im Allgemeinen aber mussten alle Ehen mit Ausländerinnen, auch wenn diese keine Kanaanitinnen waren, als wenn auch nicht

dem Buchstaben, so doch dem Geiste des Gesetzes widerstreitend erscheinen, so dass Esra's und Nehemia's Eifern gegen die heidnischen Frauen (Esra 9, 2 ff.; 10, 1 ff.; Neh. 13, 23—27) nicht als ein übergesetzlicher Rigorismus bezeichnet werden kann. Und ebenso verhielt es sich mit den Ehescheidungen. Zwar durfte der Mann sich von seinem Weibe infolge von עֶרְוַת דָּבָר scheiden (Deut. 24, 1 ff.); dass aber mit עֶרְוַת דָּבָר mehr als blos ein kleines körperliches Gebrechen oder Mangel an Schönheit gemeint sey, zeigt Deut. 23, 15; und ausserdem verstand sich von selbst, dass durch die Ehescheidung das Grundgesetz über das Verhalten eines Israeliten gegen seinen Nächsten Lev. 19, 18. 34 nicht verletzt werden durfte. Mit Recht sieht daher der Prophet in jenem gegenseitigen Treubruch der Israeliten unter einander, d. h. in den Ehen mit heidnischen Weibern und in den grundlosen Ehescheidungen eine Verletzung der Bestimmungen des von Jehova mit den Vätern geschlossenen Bundes. Das Verb. חִלֵּל bedeutet von seinem Wurzelbegriff *lösen* aus durchweg *die Heiligkeit einer Sache aufheben* oder *den Bestand einer heiligen Sache zerstören*, dann verallgemeinert *herabwürdigen*, *entehren*, vgl. Jes. 23, 9; Ez. 28, 7. Auch in der Redenart חִלֵּל בְּרִית hat es die Bedeutung *entheiligen* oder genauer *durch Entheiligung zerstören;* jeder Bund war nemlich schon infolge der Eidschwüre, unter denen er geschlossen wurde, etwas Heiliges, und vor allem musste Jehova's eigener Bund mit den Vätern als ein Heiligthum betrachtet werden. Gewöhnlich (so schon LXX und neuerdings besonders Maurer) fasst man unter Vergleichung von Am. 2, 7 die Präp. לְ in לְחַלֵּל als die Absicht oder den Zweck angebend: *um zu entheiligen.* Allein diess dürfte doch hier, wo der Prophet nicht sowohl, wie Am. 2, 7, Gerichtsankündigung motiviren, als vielmehr durch Vorhaltung der Sünde ermahnen will (vgl. die Frageform מַדּוּעַ נִבְגַּד אִישׁ בְּאָחִיו, ferner V. 15b. 16b), nicht ganz passend seyn. Der Infinitiv mit לְ ordnet eine Handlung in kurzer Zusammenfassung dem vorausgehenden Satze unter (Ew. §. 280d); diess geschieht aber nicht blos in der Weise, dass er den Zweck des vorher Gesagten (Deut. 4, 5; 5, 12;

20, 19; 2 Sam. 19, 1), sondern häufig auch in der Weise, dass er entweder Mittel und Weise (Deut. 9, 18; Richt. 2, 17. 19; 1 Sam. 23, 7; Ps. 78, 18; 111, 6) oder auch die Folge angibt (2 Sam. 13, 2 לְהִתְחַלּוֹת; 1 Kön. 10, 9 לְתִתְּךָ). Letzteres ist mit Peschito, Vulgata, Luther, Hitzig, Reinke u. A. auch hier anzunehmen, also: *entheiligend* oder *indem wir hiedurch entheiligen*. — Den Vorwurf, welchen er in V. 10 gegen das Israel seiner Zeit erhoben hat, den Vorwurf gegenseitigen Treubruches und daraus resultirender Lösung des mit den Vätern geschlossenen Bundes begründet der Prophet zunächst in V. 11. 12 durch den Hinweis auf die in Israel statt habenden Ehen mit Heidinnen. Mit בָּגְדָה nimmt der Prophet das נִבְגַּד von V. 10 wieder auf und bekräftigt, dass in der That von Juda ein בָּגוֹד begangen worden sey. Da es ihm hier nur darauf ankommt, zu betheuern, dass von Juda wirklich nichts geringeres als ein בָּגוֹד begangen worden sey, so stellt er das Verbum absolut hin, ohne anzugeben, wer durch diesen Treubruch verletzt worden sey. Als den Verletzten aber kann er, wenn anders durch בָּגְדָה das נִבְגַּד von V. 10 wieder aufgenommen werden soll, nicht Jehova (so Hitzig, Reinke), sondern nur die einzelnen Glieder des Volkes meinen, also: die einzelnen Glieder Juda's haben unter einander Treubruch begangen (ähnlich Maurer). Gegen diese Erklärung spricht nicht, dass יְהוּדָה hier femininisch construirt ist; denn das Femininum des Präd. hat nicht darin seinen Grund, dass Juda hier als Jehova's Eheweib vorgestellt wäre (so Rosenmüller, Reinke), aber auch wohl schwerlich darin, dass Juda ein Collectivbegriff ist (Hitzig), sondern darin, dass das in seinen Einwohnern handelnd auftretende Land gemeint ist, vgl. Cap. 1, 4; Nah. 2, 1; Ps. 114, 2; 1 Sam. 17, 21; Hiob 1, 15. Unter welchen sittlichen Gesichtspunkt das zu rügende Thun Israels fällt, besagen die Worte: וְתוֹעֵבָה נֶעֶשְׂתָה וגו׳: es ist ein Abscheu in Jehova's Augen und steht auf gleicher Linie mit Götzendienst und Zauberei (vgl. Deut. 13, 13—15; 18, 9 ff.) oder mit Ehebruch und Blutschande (vgl. Ez. 22, 11). Mit Israel ist hier nicht ein besonderer Theil des Zwölfstämmevolkes, etwa das aus dem Exil

zurückgekehrte Benjamin gemeint (so z. B. Grotius), sondern Juda und Israel sind hier nur zwei des Parallelismus wegen gewählte verschiedene Bezeichnungen desselben Subjekts, vgl. Ps. 76, 2; 114, 2; Jes. 5, 7. Neben Juda oder Israel wird Jerusalem noch besonders genannt als Hauptstadt und Mittelpunkt des Volkes, vgl. Sach. 1, 12; 2, 2. 16; 8, 15; an u. St. mag Jerusalem wohl vorzugsweise desshalb besonders hervorgehoben seyn, weil der zu rügende Gräuel doppelt unverantwortlich erscheinen musste, wenn er sogar in Jerusalem angesichts des Tempels und des darin wohnenden Gottes verübt wurde. In V. 11b erweist der Prophet, dass er mit seiner Behauptung von V. 11a nicht zu viel gesagt habe, durch directe Nennung des begangenen Frevels. Von vorneherein abzuweisen sind hier die Uebersetzungen: *entweiht hat Juda das Heiligthum Jehova's, in welchem es Liebe erwies und eifrig sich hingab fremden Göttern* (LXX und ähnlich Peschito), oder: *die Heiligkeit Jehova's, welche es lieben sollte, und hat gefreit* (Junius, Piscator), oder: *die Heiligkeit Jehova's, welchen es vordem liebte, und hat gefreit* (de Dieu), oder: *derjenige hat Juda, das Heiligthum Jehova's, entweiht, welcher liebt und freit* (Venema), oder: *Juda entweiht das Heiligthum Jehova's, indem es liebt und freit* (Dathe, Bauer, Eichhorn, Theiner, Hesselberg). Alle diese unnatürlichen und zum Theil selbst gegen die sprachliche Möglichkeit verstossenden Auffassungen haben darin ihren Grund, dass man mit dem zur Aussage חִלֵּל יְהוּדָה gehörigen Objecte קֹדֶשׁ ה׳ אֲשֶׁר אָהֵב nicht zurecht kommen konnte. Was zunächst den Relativsatz anlangt, so ist es allein natürlich, אֲשֶׁר auf קֹדֶשׁ zu beziehen und als Subject zu אָהֵב Jehova anzusehen. Ist dem aber so, so kann hier mit קֹדֶשׁ ה׳ nicht wohl die Eigenschaft der Heiligkeit Jehova's gemeint seyn (so z. B. noch Henry-Scott); denn von dieser würde es sicher nicht blos heissen, dass Jehova sie liebe, sondern dass er auf deren thatsächliche Anerkennung und Verehrung eifersüchtig halte. Und aus dem gleichen Grunde kann auch nicht die *sanctificatio Domini* gemeint seyn (Grotius), zumal man eine *sanctificatio* zwar wohl unterlassen, aber nicht

profaniren kann. Ebensowenig ist aber auch an das h. Land zu denken (Bunsen), denn nicht erst durch ihre Vermählungen mit Israeliten wurden die Heidinnen in das h. Land hereingebracht, dieselben wohnten ja zur Zeit Maleachi's schon ohnediess darin; — oder an den Tempel und dessen Religion (L. Osiander, Ewald, Reinke), denn zum Tempel standen die Ehen mit Ausländerinnen jedenfalls nur in einem sehr entfernten Bezuge und auf die Religion des Tempels passt nicht recht die Aussage אֲשֶׁר אָהֵב, abgesehen davon, dass der classisch-moderne Begriff Religion dem alten Testamente fremd ist. Unter dem קֹדֶשׁ ה׳ die Stiftung des heiligen Ehestandes oder diesen selbst zu verstehen (Kimchi, Vatablus, Drusius, Gebhardi[1]), ist vollends unthunlich, da die alttest. Sprache für den Abstractivbegriff Ehestand (später אישׁות, זווּג) kein eigenes Wort besitzt, geschweige dass er ihn als קֹדֶשׁ, welches Wort überhaupt nie von Zuständen, Verhältnissen oder Handlungen, sondern immer nur von concreten Dingen und Personen oder von der Eigenschaft der Heiligkeit gebraucht wird, bezeichnet hätte. Beachten wir, dass die Sünde, welche der Prophet dem Israel seiner Zeit vorhalten muss, nach V. 10bα eine solche war, welche die einzelnen Glieder des Volkes gegenseitig wider einander begingen, Israel also an sich selber verübte, und erinnern wir uns weiter daran, dass Israel als von Jehova aus der Völkerwelt erwählt ein ihm heiliges Volk, ein Heiligthum Jehova's heisst (Lev. 20, 26; Deut. 7, 6; 14, 2; Jer. 2, 3; Ps. 114, 2; Esr. 9, 2), welches Jehova lieb hat (Ps. 47, 5), so wird es am Nächsten liegen, unter קֹדֶשׁ ה׳ a. u. St. Israel zu verstehen, insofern es das von Jehova erwählte und geliebte Volk ist (Targum, Raschi, Aben Esra, J. D. Michaelis, Rosenmüller, Eichhorn, Theiner, Ackermann, Schmieder, Schlier): durch den Frevel, den es begangen, hat Juda, d. i. die zurückgekehrte Exulantengemeinde, in welcher die Glieder des Stammes Juda überwogen, sich selbst als eine von Jehova erkorene und geliebte heilige Gemeinde negirt, sich selbst

---

1) B. H. Gebhardi, Erklärung der drey letzten Propheten. Braunschweig 1728.

als Heiligthum Jehova's profanirt (zum Ausdruck vgl. Lev. 19, 8; 22, 15; Num. 18, 32; Jes. 43, 28). Bei קֹדֶשׁ ה' speciell an die israelitischen Eheweiber zu denken (so **Hitzig**, **Maurer**), liegt nach V. 10 bα an und für sich schon ferne und wäre nur dann möglich, wenn der Prophet bereits in V. 11. 12 die grundlosen Ehescheidungen rügen wollte. Wodurch Juda nun diese Profanirung seiner selbst nach seinem heiligen Bestande vollbracht hat, besagen die parataktisch angeschlossenen Worte וּבָעַל בַּת־אֵל נֵכָר: Juda hat in seinen einzelnen Gliedern fremden Gottes Tochter gefreit, vgl. Esr. 9, 2 ff.; 10, 1 ff.; Neh. 13, 23 ff. und S. 91 f. Mit dem Ausdruck *fremden Gottes Tochter* wird die Heidin als Verehrerin eines fremden Gottes bezeichnet, jedoch nicht in der Meinung, als ob sie in ähnlicher Weise von dem fremden Gotte in's Daseyn gerufen wäre, wie Israel von Jehova, sondern insofern sie es zu seyn wähnt und sich dafür ausgiebt, vgl. Jer. 2, 27. — In V. 12 verkündet der Prophet das Gericht Jehova's über einen jeden, welcher diesen Frevel begeht. Indem er aber nicht den Indicativus Imperfecti יַכְרִית, sondern den Jussivus יַכְרֵת gebraucht, spricht er die Verhängung des Gerichtes zunächst als seinen persönlichen Wunsch aus, jedoch in der festen Ueberzeugung, dass er auch zum Aussprechen dieses Wunsches durch den Geist Jehova's getrieben sey und es daher an dessen Realisirung nicht fehlen werde. Schwierigkeit bereitet hier das Object עֵר וְעֹנֶה, zwei Wörter, welche in dieser Verbindung sonst nicht vorkommen. Aus dem Zusammenhange erhellt, dass, wie auch von fast allen Auslegern anerkannt ist, damit die Nachkommenschaft des Frevlers gemeint seyn muss.[1] In welchem

1) Ausgenommen sind ausser **Junius**, **Marekius**, **de Dieu** vor allen die LXX, welche übersetzen: *ἐξολοθρεύσει κύριος τὸν ἄνθρωπον τὸν ποιοῦντα ταῦτα, ἕως καὶ ταπεινωθῇ ἐκ σκηνωμάτων Ἰακώβ καὶ ἐκ προςαγόντων κτλ.* Sie fassten also לָאִישׁ als Objectsbezeichnung (so auch **Vulgata**, **Capellus**, **Grotius**, **Eichhorn** u. A.) und lasen dann עד יענה (עַד יֵעָנֶה) oder, wenn das *καὶ* nach *ἕως* nicht von ihnen frei eingeschaltet ist, עד ועכה (עַד לְעָנָה). Wäre לָאִישׁ wirklich als Object zu יַכְרֵת zu beziehen, so müsste vor

Sinne diese aber so bezeichnet wird, ist streitig. Nach der häufigen Sitte, durch Gegensätze die Gesammtheit zu bezeichnen (F. E. Ch. Dietrich, Abhandlungen zur hebr. Grammatik S. 201 ff.), vgl. z. B. עָצוּר וְעָזוּב Deut. 32, 36 (und hiezu die sehr gründliche und instructive Auseinandersetzung von A. Kamphausen, das Lied Moses S. 183 ff.) oder שֹׁגֵג וּמַשְׁגֶּה Hiob 12, 16, wollen Manche auch in עֵר וְעֹנֶה einen Gegensatz sehen. So übersetzen, zum Theil unter Vergleichung des arab. لَا دَاعٍ وَلَا مُجِيبٌ *neque clamans neque respondens i. e. nemo vivus*, J. D. Michaelis, *supplementa ad lexica hebr. pag.* 1873, und deutsche Uebersetzung des A. T. XI, 107. 221, Gesenius, *thes. pag.* 1004, Rosenmüller, Maurer, Reinke: *der Wachende* oder *Wache Stehende und der Antwortende;* Münster, Fürst, Dietrich (in Gesenius' Handwörterb. S. 642): *der Rufende (Aufweckende) und der Antwortende;* Vulgata, Raschi, Luther, Pocock, Hebenstreit, Henry-Scott: *Lehrer und Schüler;* Eichhorn (ähnlich Calvin): *Beamter und Mann niederen Standes.* Was zunächst die letzte Uebersetzung anlangt, so lässt sie sich gar nicht rechtfertigen, da weder עוּר *aufwachen* im Sinne von שָׁמַר *Wache halten*, *Wächter seyn* gefasst, noch das Antwortgeben als Merkmal eines Mannes von niederem Stande betrachtet werden kann. Die Uebersetzung *Lehrer und Schüler* hat nicht zur Voraussetzung, dass man עֵר statt עֵר lese (gegen Umbreit), sondern nur, dass man das Verb. עוּר in transitivem Sinne *excitare* fasse, vgl. *Sanhedrin fol.* 82 a: *Ist der, welcher solches thut, ein Gelehrter, so wird er keinen Lehrer* (עֵר) *haben unter den Weisen und keinen Antwortenden unter den Schülern; ist er ein Priester, so wird er keinen Sohn haben, welcher Opfer darbringt dem Herrn Zebaoth,* und Hebenstreit: *doctor, qui interrogando et adhortando excitat; discipulus, cujus est, ad quaesita magistri respondere.* Da aber

---

עֵר וְעֹנֶה — denn die Texteslesart, so schwierig sie auch ist, muss als allein einen angemessenen Sinn gebend beibehalten werden — die Präp. לְ oder wenigstens der Artikel wiederholt seyn.

die transitive Bedeutung des Verb. עוּר sich im Hebr. nur in dem Keri von Hiob 41, 2 findet (vgl. jedoch hiezu Delitzsch's Hiob S. 493), so ist dieselbe zum Mindesten von vorneherein zweifelhaft und a. u. St. sie anzunehmen um so bedenklicher, als das Verhältniss des Lehrers zum Schüler sonst nirgends als das eines *excitator* zum *respondens* dargestellt wird. Die Nothwendigkeit, עֵר in transitivem Sinne fassen zu müssen, lässt auch die Uebersetzung *clamans (suscitans) et respondens* als jedenfalls zweifelhaft erscheinen. Gegen die Uebersetzung *vigil et respondens* aber ist der Einwand Hitzig's zutreffend, dass der עֵר desshalb noch kein שֹׁמֵר sey. Hiezu kommt, dass die Bezeichnung der Nachkommenschaft als *vigil et respondens* nur dann natürlich wäre, wenn der Prophet hätte voraussetzen können, dass die Nachkommen des אִישׁ אֲשֶׁר יַעֲשֶׂנָּה hätten sämmtlich Tempelwächter werden sollen, welche sich durch gegenseitige Zurufe und Antworten wach erhalten; und ebenso wäre die Uebersetzung *Lehrer und Schüler* nur dann natürlich, wenn man annehmen dürfte, dass die Nachkommen eines solchen Mannes bestimmt worden wären, Lehrer oder wenigstens Schüler einer Unterrichtsanstalt zu werden. Gleichmässig aber endlich spricht gegen alle angeführten Uebersetzungen, dass die folgenden Worte וּמַגִּישׁ מִנְחָה וגו׳ deutlich auf einer Linie stehen mit עֵר וְעֹנֶה, mit diesen Theil Eines Ganzen seyn müssen und somit die Worte עֵר וְעֹנֶה nicht bereits die Gesammtheit des Objectes von יַכְרֵת nach der Mannichfaltigkeit seiner Theile zur Aussage bringen können. Eben dieser Grund lässt auch die Uebersetzung *Sohn und Enkel*, d. i. *die ganze Nachkommenschaft*, wozu zu vergleichen die ähnlich alliterirenden Wörter נִין וָנֶכֶד Hiob 18, 19; שֵׁם וּשְׁאָר Jes. 14, 22 (Targum, Peschito, Aben Esra, Abrabanel, Zunz, Ewald, Bunsen), als unthunlich erscheinen, abgesehen davon, dass die Uebersetzung des עֵר mit *Sohn* durch Vergleichung des arabischen غُلَامٌ = غُرٌّ *adolescens*, *juvenis* (nicht *filius*) so schlecht als möglich, die Uebersetzung des עֹנֶה aber mit *Enkel* durch gar nichts gerechtfertigt wäre. Und derselbe Grund macht endlich

auch die scheinbarere Annahme unmöglich, dass עֵר וְעֹנֶה Bezeichnung der Lebendigen sey im Gegensatz zu denen, welche den Todesschlaf schlafen, vgl. Ps. 13, 5; 94, 17; Hiob 3, 13; 14, 12 (Kimchi, Vatablus, Hitzig), und die wunderliche Annahme Umbreit's, dass mit עֵר וְעֹנֶה hier der Mensch im allgemeinsten Sinne bezeichnet seyn solle im Gegensatz zum Thiere, welches zwar wohl aufwache, aber keine Antwort gebe. Den an den bisherigen Erklärungen hervorgehobenen Uebelstand vermeidet Marckius, indem er nach Junius' Vorgang (vgl. auch die verwandte Erklärung von de Dieu und Amelius I, 374) unter עֵר וְעֹנֶה *omnem defensorem et adjutorem corporalem* und unter מַגִּישׁ מִנְחָה וגו׳ *omnem patronum spiritualem* versteht. Ist nun aber schon der עֵר nicht ohne Weiteres ein שֹׁמֵר, so wird vollends der עֹנֶה nicht ohne Weiteres von einem solchen verstanden werden können, welcher den Feinden entgegnet im Thore (Ps. 127, 5), und noch weniger von einem solchen, welcher, wenn er zu Hülfe gerufen wird, dem Hülfeflehenden bereitwillig antwortet. Halten wir daran fest, dass der עֵר וְעֹנֶה וּמַגִּישׁ מִנְחָה dem אִישׁ אֲשֶׁר יַעֲשֶׂנָּה angehört und dass das ihm Angehörige durch die fraglichen Worte nach der Mannichfaltigkeit seiner Beziehungen oder vermittelst Aufzählung der einzelnen Theile bezeichnet wird, so dürfte es am Nächsten liegen, unter jenen Worten die gesammte Nachkommenschaft zu verstehen: das Kind auf der ersten Stufe seiner Entwicklung, wo es das ihm innewohnende Leben nur erst dadurch verräth, dass es aus seinem gewöhnlichen starren, todtenähnlichen Schlummer bisweilen aufwacht (עֵר); das bereits weiter entwickelte Kind, welches schon Rede und Antwort zu geben vermag (עֹנֶה); den zum Jüngling und Mann herangereiften Nachkommen, welcher als selbstständig gewordenes Glied der Gemeinde Jehova Opfergabe zu bringen vermöchte (וּמַגִּישׁ מִנְחָה). Dem Manne, welcher eine Heidin heirathet, wünscht also der Prophet, dass ihm Jehova die in solcher Ehe erzeugte Nachkommenschaft sterben lassen möge entweder noch im zarten Kindesalter oder in früher Jugend oder doch jedenfalls, wenn sie zur Selbstständigkeit innerhalb der Ge-

meinde Jehova's heranreift. Das Suff. Fem. in יַעֲשֶׂנָּה ist neutrisch zu fassen und bezieht sich auf den in V. 11b gerügten Frevel. Die Worte מֵאָהֳלֵי יַעֲקֹב (vgl. 1 Kön. 8, 66; Sach. 12, 7) gehören nicht zu עֵר וְעֹנֶה, sondern zu יַכְרֵת. V. 12b auf den Priesterstand zu beziehen (Hitzig u. A.), ist für uns nach dem Bisherigen unmöglich.

V. 13—16. Und diess thut ihr zum Zweiten: ihr bedeckt mit Thränen den Altar Jehova's, mit Weinen und Seufzen, so dass er sich nicht mehr hinwendet zur Opfergabe und Wohlgefälliges aus eurer Hand annimmt. Und ihr sprecht: wesshalb? Desshalb, weil Jehova als Zeuge aufgetreten ist zwischen dir und dem Weibe deiner Jugend, welches du treulos verlassen hast, während es doch deine Genossin und das Weib deines Bundes ist. Und Keiner that es je, der noch einen Rest von Geist hatte. Und was that der Eine? Samen Gottes suchte er! So sollt ihr nun euch hüten vermöge eures Geistes, und an dem Weibe deiner Jugend handle nicht treulos. Denn ich hasse Scheidung, spricht Jehova, der Gott Israels, und Frevel bedeckt sein Gewand, spricht Jehova der Heerschaaren; so sollt ihr euch nun hüten vermöge eures Geistes und nicht treulos handeln. Den Vorwurf gegenseitiger Treulosigkeit, welchen der Prophet in V. 10 gegen das Israel seiner Zeit erhoben hat, begründet er in diesen Versen durch den Hinweis auf die überhandnehmenden gottverhassten Ehescheidungen. Da diese Begründung als zweite zu der in V. 11. 12 enthaltenen ersten hinzutritt, so ist שֵׁנִית V. 12 in seiner nächstliegenden Bedeutung *als zweites = zum zweiten* festzuhalten und nicht etwa mit Hesselberg von der Annahme aus, dass der Prophet zur Zeit Nehemia's wirke (Neh. 13, 23 ff.) und auf das Esr. 9, 1 ff. Erzählte zurückblicke, durch *zum zweitenmale, wiederum* zu übersetzen oder mit LXX (*καὶ ταῦτα ἃ ἐμίσουν ἐποιεῖτε*) שנית zu lesen שֹׂנֵית oder שְׂנֵית. Der Inf. constr. כַּסּוֹת mit seinem Zubehör ist erklärende Entfaltung des זֹאת, vgl.

Ps. 27, 4; Jes. 1, 12. Den Altar Jehova's bedecken die Israeliten mit Thränen u. s. w., indem sie durch ihre Untreue gegen ihre Eheweiber die Veranlassung sind, dass diese weinend in das Heiligthum Jehova's eilen, um dort an der Stätte seiner irdischen Gegenwart ihr Herz vor ihm auszuschütten, ihm ihre Noth zu klagen und von ihm Hülfe zu erflehen. Da die verstossenen Eheweiber ihre Zuflucht zu Jehova nehmen, so müssen sie Israelitinnen, und zwar fromme Israelitinnen seyn. Hiedurch wird die Annahme Ewald's und Meier's ausgeschlossen, dass der Prophet hier gegen das rücksichtslose Gebot Esra's und Nehemia's, alle ausländischen Weiber zu entfernen (Esr. 9, 1 ff.; Neh. 13, 23 ff.), opponiren wolle. Was die Folge jener Treulosigkeit sey, zeigt V. 13 b. Dadurch, dass die Israeliten ihre Weiber durch schnöde Verstossung nöthigen, die Stätte der irdischen Gegenwart Jehova's mit ihren anklagenden Thränen zu bedecken, dadurch ist diese in Jehova's Augen jetzt entweiht und unrein; und so wendet sich Jehova nun auch nicht mehr gnädig und segnend der Opfergabe zu, die sie ihm dort darbringen, und nimmt aus ihren Händen keine Spende mehr entgegen, welche ihm wohlgefällig wäre. Wie sie den Bund mit dem Weibe der Jugend muthwillig gebrochen haben, so wendet sich nun auch Jehova zürnend von den Mitteln weg, durch welche sie ihr Bundesverhältniss mit ihm noch glauben aufrecht erhalten zu können und zu dürfen, — er betrachtet nun auch den mit ihm geschlossenen Bund als gebrochen. Ueber die doppelte Negation in מֵאֵין (eigentlich: *so dass nicht kein Hinwenden stattfindet*), durch welche eine leise Steigerung der einfachen Negation ausgedrückt wird, vgl. Ges. Lehrgb. §. 224, 4 Anm. 2; Ew. §. 323 a. Zu פָּנָה, *sich gnädig hinwenden* zu einer Opfergabe = sie freundlich aufnehmen durch Segnung des Darbringers vgl. Num. 16, 15; Gen. 4, 4 f. Die Präposition ל in וְלָקַחַת drückt nur die Bezüglichkeit des Inf. קַחַת zu oder die Unterordnung desselben unter מֵאֵין aus; ihre Anwendung schien wohl desshalb hier wünschenswerth, weil der Inf. קַחַת bereits in ziemliche Entfernung von מֵאֵין zu stehen kam. Das Nomen רָצוֹן steht hier als Abstractum pro concreto: *der Gegenstand des Wohl-*

gefallens, die wohlgefällige Gabe, vgl. Prov. 10, 32; 12, 22. — Obwohl der Prophet in V. 13a deutlich genug gesagt hat, wesshalb Jehova an den Opfern Israels kein Wohlgefallen mehr finden könne, so geben sich die Angeredeten doch den Anschein, als sähen sie den Grund hievon in keiner Weise ein, und fragen daher in V. 14 a nach diesem Grunde. Infolgedess nennt ihn der Prophet in V. 14 b mit unzweideutigen Worten, durch den Gebrauch der 2. Pers. Sing. einem jeden Einzelnen seine Schuld sonderlich bezeugend. Die Verbindung עַל כִּי statt עַל אֲשֶׁר ist selten, doch vgl. Deut. 31, 17; Richt. 3, 12; Jer. 4, 28; Ps. 139, 14. Die Worte עַל כִּי־ה' הֵעִיד וגו' werden gewöhnlich übersetzt: *weil Jehova Zeuge gewesen ist zwischen dir u. s. w.*, und darauf bezogen, dass vor Jehova als Zeugen der Ehebund unter gegenseitigen Zusagen geschlossen worden sey, vgl. z. B. **Pocock**, **Rosenmüller**, **Hitzig**, **Ewald**, **Maurer**, **Reinke**. Dass aber bei den alten Israeliten die Ehe durch gegenseitiges Treugelöbniss geschlossen worden sey oder auch nur ein solches bei der Eheschliessung stattgefunden habe, ist gänzlich unerweislich und unwahrscheinlich, da der Bräutigam sich seine Braut lediglich von deren Eltern oder Familie erwerben musste und, wenn diese zur Hingabe des Mädchens vermocht worden waren, die Ehe eben hiemit schon geschlossen war und nur noch mit einem feierlichen Mahle eingeweiht wurde. Von Verhandlungen zwischen Bräutigam und Braut, gegenseitigen Versprechungen der Treue u. s. w. ist nichts bekannt; die Treue lag dem Manne und ebenso dem Weibe, nachdem es von seinen Eltern verlobt worden, als sittliche und in vieler Hinsicht auch bürgerliche Pflicht ob. Auf Gen. 31, 49. 50 kann man sich hiegegen nicht berufen; denn dort handelt es sich weder um Treugelübde von Brautleuten, noch um eine Eheschliessung, sondern um ein Bündniss zwischen einem Schwiegervater und einem Schwiegersohne, durch welches Bündniss viele Jahre nach geschlossener Ehe unter anderem festgesetzt wurde, wie der in weite Ferne ziehende Schwiegersohn sich gegen seine Frauen verhalten solle. Sehen wir auf den Sinn, in welchem der Ausdruck וְהָיִיתִי עֵד מְמַהֵר Mal. 3, 5 vorkommt, so wird es

näher liegen, mit Gesenius, Umbreit zu übersetzen: *darum, dass Jehova Zeuge ist* oder mit Berücksichtigung des Perfects הֵעִיד: *als Zeuge aufgetreten ist* und diess davon zu verstehen, dass Jehova als rächender Zeuge dazwischen getreten sey in dem Verhältnisse zwischen dem treulosen Manne und der verstossenen Gattin. Diese letztere wird mit einem an das Gefühl des Mannes appellirenden Ausdrucke als das Weib seiner Jugend bezeichnet, als das Weib, welches er im Vollgefühle seiner Kraft sich gewählt und mit dem er bisher Freud und Leid gemeinschaftlich getragen hat, vgl. Jes. 54, 6; Prov. 5, 18; 2, 17. Der folgende Relativsatz ist grundangebend gemeint: *quippe in quam perfide egeris.* Die Massora merkt ausdrücklich an, dass בָּגַדְתָּה hier mit ה geschrieben sey. Mit Recht betrachten fast alle Ausleger und Lexicographen als die Grundbedeutung des Verb. בָּגַד *versteckt, heimtückisch, treulos handeln* und verstehen es a. u. St. davon, dass der Mann, sein Weib verstossend, die eheliche Treue brach. Nur v. Hofmann, Schriftbew. II, 2 S. 398 ff. vgl. I, 483 f., hält für die Grundbedeutung *eine Friedensverletzung, einen Gemeinschaftsbruch begehen* und deutet es zufolge seiner irrigen Auffassung von V. 16 a. u. St. und in V. 15. 16 von thätlichen Misshandlungen, welche sich die Ehemänner gegen ihre Frauen erlaubten und wovon selbst Spuren auf den Kleidern der Misshandelnden zurückgeblieben seyen. Allein wenn zwar auch jede versteckte, treulose Handlung einen Friedensbruch in sich schliesst, so kann doch nicht jeder Friedensbruch, z. B. nicht jedes Bekriegen, nicht ein Herausfordern zum Kampfe als ein בִּגּוֹד bezeichnet werden, und die Beziehung des Ausdrucks auf gröbliche Misshandlung passt a. u. St. um so weniger, als sich bei ihr, wie sich bald zeigen wird, V. 15 und 16 in keiner Weise natürlich erklären lassen. Durch den folgenden Beziehungssatz וְהִיא חֲבֶרְתְּךָ וגו' (vgl. über diese Art Sätze Ew. §. 341) hebt der Prophet diejenigen Momente hervor, welche den Frevel der Treulosigkeit gegen das Eheweib in seiner vollen Grösse erscheinen lassen: das Weib der Jugend, welches der Treulose verstösst, ist für's erste seine Genossin, welche an alle dem, was der Mann seit seiner Vermählung that

und litt, ihren Antheil hatte und so mit seinem ganzen Seyn und Wesen gleichsam zur Einheit zusammengewachsen ist; und sie ist ferner das Weib, welches er als sein Ehegemahl zu haben und zu halten sich gegen ihre Eltern und damit auch gegen das Weib selbst bundesmässig verpflichtet hat. — V. 15, besonders V. 15a, ist eine wahre *crux interpretum*. Wie dunkel bereits den Alten der Sinn dieser Worte war, zeigen die Uebersetzungen der LXX: *καὶ οὐ καλὸν* [*οὐκ ἄλλος*] *ἐποίησε; καὶ ὑπόλειμμα πνεύματος αὐτοῦ. καὶ εἴπατε Τί ἄλλο ἢ σπέρμα ζητεῖ ὁ Θεός*; des Targum: *Nonne unus fuit Abraham unicus*, *ex quo creatus est mundus? Et quid expetivit unus, nisi ut sibi exsurgeret soboles coram Domino?* der Peschito: *Annon fuit unus vir, cujus fuerunt reliquiae spirituum? unus postulavit semen a Deo.* Nur diess eine ist von vorneherein sicher, dass עָשָׂה Prädicat seyn muss. Als Subject hiezu betrachten nun Viele Gott, als Object אֶחָד, und fassen dann die ersten Worte entweder fragend: *Hat er nicht Einen* (Adam) *geschaffen*, *welchem der Rest des Geistes angehörte? Und was that der Eine? Und was suchte er in Bezug auf den Samen Gottes* = in Bezug auf das Weib? Gewiss nicht Täuschung und Beschimpfung! (Raschi), — oder: *Hat er nicht Einen* (den Adam, welcher mit Eva zusammen ja nur Ein Fleisch ausmachte) oder *Eines* (nur ein erstes Menschenpaar, Adam und Eva) *geschaffen, obwohl er noch Geist die Fülle hatte? Warum aber nur Einen* oder *Eines? Weil er Samen Gottes suchte* (Calvin, Cappellus, Martin[1], Pocock, Coccejus, van Til, Hebenstreit); — oder aber als affirmativen Satz: *Nicht Einen hat er geschaffen*, *und hatte dann einen Rest von Lebensodem übrig; und wozu hat er den Einen geschaffen? Indem er nach Samen Gottes strebte,* d. h. nicht hat Gott ursprünglich nur den Mann und später erst, blos weil er noch einen Rest von Lebensodem übrig hatte, auch das Weib geschaffen, sondern beide sind mit gleichen Ehren und mit gleicher Absicht Gottes Geschöpfe, indem er den Mann von vorneherein nur in der Absicht geschaffen hat, einen Samen Gottes zu er-

---

1) J. Martin, *Maleachi prophetarum ultimus. Groningae* 1658.

zielen (v. Hofmann). Dass Raschi's Deutung nicht richtig seyn könne, erhellt auf den ersten Blick; gegen Calvin und seine Nachfolger aber spricht, dass der Verfasser nicht erwarten konnte, der Leser werde bei אֶחָד an Adam mit Einschluss der Eva denken oder nach *Eines* noch den Begriff *Paar* suppliren. Und ebenso erscheint auch v. Hofmann's Erklärung wegen der unnatürlich vielen Ergänzungen, welche sie nothwendig macht, als unthunlich; sie erfordert nemlich, dass der Leser einerseits voraussetze, der Prophet wolle jetzt auf die Erschaffung des Weibes zurückgehen, und dann, dass der Leser bei den Worten וּשְׁאָר רוּחַ לוֹ sich hinzudenke: „was ihn veranlasst hätte, noch einen zweiten Menschen, das Weib, zu erschaffen." Ueberhaupt aber ist das Wort יְהוָה in V. 14 durch zu viele Zwischensätze, welche sämmtlich nicht auf dieses Wort zurücksehen, von V. 15 getrennt, als dass es noch als Subject zu עָשָׂה betrachtet werden könnte. Kann aber somit auch אֶחָד nicht Object seyn, so bleibt nur übrig, dieses Wort zum Subject von עָשָׂה zu machen. Unter אֶחָד verstehen dann Manche Gott und ergänzen als Object *sie*, nemlich entweder = das Weib, oder = den Mann und das Weib: *Und hat nicht Einer sie geschaffen und gehört ihm nicht der ganze Geist (der Rest des Geistes)? Und was sucht der Eine? Samen Gottes!* (Hieronymus, Ewald, Reinke, E. Meier, Böttcher, *de inferis pag.* 31 *sq.*; exegetisch-kritische Aehrenlese S. 40, wo er übrigens עָשָׂה punctirt). Mann und Weib nun, d. i. das erstgeschaffene Menschenpaar, kann unter keinen Umständen als Object von עָשָׂה angesehen werden, da von dem ersten Menschenpaare im Vorhergehenden nicht die Rede war. Das Weib der Jugend dagegen zum Objecte zu machen, ginge an und für sich recht wohl an, wenn sich nur die folgenden Worte וּשְׁאָר רוּחַ לוֹ passend einfügen wollten. Allein diess ist eben nicht der Fall. Denn sie können doch unmöglich als Grundangabe zum Vorausgehenden gezogen werden, so dass der Sinn entstünde: Gott hat wie den Mann so auch das Weib erschaffen, weil er nach der Erschaffung des Mannes noch übrigen Lebensgeist hatte (so Böttcher); Gott hat doch wohl auch nach der Erschaffung des Weibes noch einigen

Lebensodem übrig behalten, aus dem er zur Noth noch etliche Menschenpaare hätte schaffen können! **Ewald** fasst mit Berufung auf Zeph. 1, 4 שְׁאָר רוּחַ im Sinne von *der ganze Geist* (ebenso **Reinke**) und bezieht den Ausdruck darauf, dass auch nicht der kleinste Theil des menschlichen Geistes sich nach dem Tode der Rechenschaft und Strafe entziehen könne. Allein שְׁאָר bezeichnet niemals das Ganze bis zum letzten Reste, sondern nur den nach Wegnahme eines Theiles noch verbleibenden Rest; und auch Zeph. 1, 4 will der Ausdruck שְׁאָר הַבַּעַל nicht erklärt seyn: der gesammte Baal bis zum letzten Reste, sondern: das, was von Baal nach der reformatorischen Thätigkeit Josia's in Juda noch übrig geblieben ist. Eine Beziehung der fraglichen Worte aber auf das Gericht Gottes liegt so ferne als möglich; eher liessen sich dieselben noch mit **Reinke** darauf beziehen, dass der menschliche Geist, weil er Gotte angehört, sich auch Gotte gemäss verhalten solle. Kann sonach auch Gott nicht mit אֶחָד gemeint seyn, so muss es wohl einen Menschen bezeichnen. Zum Theil mit Beziehung auf Jes. 51, 2; Ez. 33, 24 glauben Manche, dass אֶחָד Bezeichnung Abrahams gewesen sey, und nehmen an, dass der Prophet seinen Volksgenossen, welche sich auf das Vorbild des Einzigen (das Verhältniss Abraham's zu Hagar) zu berufen suchten, schon mit den ersten Worten von V. 15a das Unbegründete dieser Berufung nachzuweisen suche: *Nicht that es der Eine, denn er hatte einen hohen Geist*, oder: *denn er hatte noch einen Rest des göttlichen Geistes* (**Kimchi**, **Luther**, **Schmieder**, **Ackermann**), oder: *obwohl er doch noch Lebenskraft übrig hatte* (**Marckius**, **Hezel**, vgl. auch J. D. **Michaelis**).[1] Allein die Stellen Jes. 51, 2; Ez. 33, 24 erweisen keineswegs die Möglichkeit, unter אֶחָד schlechtweg Abraham zu verstehen, denn an diesen Stellen wird von Abraham nur betont, dass er Einer gewesen sey im Gegensatz zu Vielen; wäre die vorliegende

1) In ähnlicher Weise deutet **Clarius** הָאֶחָד von Adam: *Adam non constitutum est facere sic, neque fecit, sed cum plus haberet spiritus ingenuitatis, uxorem non voluptatis causa habuit, sed ut semen susciperet ex ea.*

Auffassung richtig, so müsste es zum Mindesten heissen הָאֶחָד. Aus eben diesem Grunde darf man auch nicht mit Rückert übersetzen: *doch hat's nicht der Eine* (Abraham) *gethan, da noch übrig war Trieb an ihm?* oder mit Eichhorn, Theiner: *that's nicht der Einige? Und ihm ging's dennoch wohl?* In ähnlicher Weise fassen auch Dathe, Umbreit die ersten Worte von V. 15 a fragend (vgl. Ew. §. 324 a) und nehmen an, dass der Prophet den Einwurf, welchen seine Zeitgenossen gegen seine Rüge vorzubringen im Begriffe sind, ihnen gleichsam von den Lippen wegnehme, um ihn selbst auszusprechen, aber auch sofort zu widerlegen: *Aber hat es nicht Einer gethan, und es war ihm noch ein Rest des Lebensgeistes?* (Umbreit); *Nullusne hoc fecit salva virtute sua?* (Dathe). Auch bei dieser Fassung bezieht sich die Frage auf Abraham in seinem Verhältniss zu Hagar, nur dass אֶחָד diessmal sprachlich richtig gedeutet wird. Gleichwohl befriedigt doch auch sie nicht in alle Wege. Denn bei ihr bilden die Worte וּשְׁאָר רוּחַ לוֹ unüberwindliche Schwierigkeit, da רוּחַ weder *virtus* noch den Lebensgeist im Sinne von Trieb, Lebenskraft, Zeugungskraft bedeutet; und wollte man übersetzen: *Aber hat's nicht doch Einer gethan, dem noch ein Rest von Besinnung war?* so liesse sich nicht einsehen, warum diesem Einen (dem Abraham) nur ein Rest von Besinnung oder gesunder Vernunft zugeschrieben werde. Ein zugleich sprachlich unanstössiger und in den Zusammenhang tauglicher Sinn entsteht nur, wenn man die Worte וְלֹא־אֶחָד עָשָׂה nicht als Frage, sondern als einfache Aussage fasst. Freilich darf man dann weder das Object zu עָשָׂה so ergänzen, wie Aben Esra: *Keiner von euch thut, was Recht ist, und hat noch einen Rest gesunden Sinnes*, noch die folgenden Worte וּשְׁאָר רוּחַ לוֹ so contort erklären wie Abrabanel, J. H. Michaelis: *nicht blos ein Einziger von euch handelt in der Weise, so dass, was den Rest des Volkes anlangt, diesem Gottes Geist noch innewohnte.* Object ist vielmehr das in V. 14 gerügte Verhalten gegen das Eheweib, und die Worte וּשְׁאָר רוּחַ לוֹ geben an, unter welchen Verhältnissen das in den vorausgehenden drei Worten Ausgesagte statt habe (de Dieu, Rosenmüller,

Hitzig, Maurer, Bunsen, vgl. auch Zunz), also: *Und Keiner that es je, der noch einen Rest von Geist hatte.* Zu לֹא־אֶחָד vgl. Num. 16, 15; 2 Sam. 13, 30; 1 Kön. 8, 56. Mit רוּחַ ist hier nicht der Geist Jehova's gemeint (de Dieu), in welchem Falle die Beifügung des Genitivs יְהוָה zur Vermeidung von Doppeldeutigkeit nicht wohl hätte unterlassen werden können, sondern der menschliche Geist; nur hat man nicht speciell an den moralischen Sinn zu denken (so Hitzig, Maurer, Bunsen), welcher im Hebräischen nie durch das nackte רוּחַ bezeichnet wird, sondern an das menschliche Erkenntniss- und Willensvermögen überhaupt, die *mens* oder den *animus*, vgl. 1 Kön. 8, 5; Jes. 29, 24; Ex. 35, 21; Esr. 1, 1. Die grundlose Ehescheidung, die Entlassung des Weibes des Bundes stellt hienach der Prophet dadurch in ihrer abschreckenden Hässlichkeit dar, dass er von ihr behauptet, es habe sie nie Jemand begangen, der noch bei ungeschwächten Geisteskräften gewesen, dieselbe also immer ein Zeichen zerrütteten Sinnes bei dem sey, welcher sie begehe (vgl. Gen. 6, 3). Ist diess der Sinn von V. 15 $a\alpha$, so können wir V. 15 $a\beta$ nun nicht mehr erklären: *In welcher Absicht schuf Gott das erste Menschenpaar? Um Samen Gottes zu erzielen!* oder: *Was erstrebte der Einzige* (Gott) bei der Erschaffung des Weibes? *Samen Gottes!* Ueberhaupt kann dann der Artikel in הָאֶחָד nicht auf das vorausgehende אֶחָד zurückweisen, aber ebenso wenig auch in unbestimmtem Sinne stehen, so dass הָאֶחָד so viel wäre als *unus aliquis* (so de Dieu, Rosenmüller), sondern er muss hindeuten auf einen bekannten Einzigen, welcher bei der Frage über Entlassung des Weibes leicht und mit einer gewissen Selbstverständlichkeit in Betracht kommen konnte. Dem geschieht sein Recht, wenn man (mit Hitzig, Maurer, Bunsen) annimmt, dass das Volk der in V. 15 $a\alpha$ ausgesprochenen Behauptung des Propheten mit dem Hinweis auf Abraham's Verhalten gegen Hagar zu antworten geneigt war, indem diess denn doch ein Fall sey, in welchem Einer, dem gewiss nicht Zerrüttung des Sinnes zugeschrieben werden könne, treulos an seinem Weibe gehandelt habe. Diesen Einwurf nimmt der Prophet auf, um ihn näher zu

beleuchten und kurz nachzuweisen, wie das gegenwärtige Israel sich keineswegs mit dem Verhalten Abraham's decken könne. Mit dem in Anspruch genommenen Verhalten Abraham's kann nun aber nicht diess gemeint seyn, dass Abraham, als der Ehemann Sarah's, mit Hagar den Ismael erzeugte (so Maurer, Umbreit, Schmieder); denn Hagar wurde ja von Sarah selbst dem Abraham zugeführt (Gen. 16), auch durfte jeder Israelite sich mehrere Ehefrauen nehmen (vgl. Deut. 21, 15 ff.), und endlich zeigt V. 16 aα, dass der Prophet hier nicht die Polygamie, sondern die Ehescheidung rügen will. Vielmehr beriefen sich, wie auch Hitzig und Bunsen annehmen, die Israeliten darauf, dass Abraham die Hagar, welche ja doch auch sein Weib gewesen sey, verstossen habe (Gen. 21). Mit Beziehung hierauf frägt der Prophet: und was that der Eine, auf welchen ihr euch berufen wollt? Als Prädicat ist bei וּמָה הָאֶחָד zu ergänzen עָשָׂה, vgl. Eccl. 2, 12; Richt. 18, 8. 18. Die Antwort lautet gemäss Gen. 21, 12, dass Abraham die von Gott ihm ausdrücklich verheissene Nachkommenschaft zu erreichen suchte. Dass nemlich Abraham die Hagar verstiess, geschah nicht aus fleischlichem Ueberdruss an ihr, sondern indem er durch Gehorsam gegen Gottes ausdrücklichen Befehl die Nachkommenschaft zu erlangen trachtete, auf welcher die Verheissung ruhte und von der Gott ausdrücklich bezeugte, dass sie ihm vermittelst des damals bereits entwöhnten Isaak zu Theil werden sollte, vgl. Gen. 21, 12: כִּי בְיִצְחָק יִקָּרֵא לְךָ זָרַע. — Da es sich nun mit der treulosen Verstossung des Eheweibes so verhält, wie V. 15 a gesagt hat, da Niemand, der noch nicht ganz seiner Geisteskräfte verlustig gegangen ist, dieselbe sich zu Schulden kommen lässt und auch Abraham's Verhalten gegen Hagar sie in keiner Weise rechtfertigt, so sollen die Israeliten vermöge ihrer Geisteskräfte sich vor solchem Frevel hüten. Das Perfectum נִשְׁמַרְתֶּם darf hier darum, was der Zusammenhang zum unabweislichen Bedürfnisse macht, als Imperativ übersetzt werden, weil es durch ו consecutivum an V. 15 a angeschlossen ist und hiedurch die Aussage von V. 15 a als Folge des in V. 15 a berichteten Thatbestandes auftritt, vgl. וְעָשִׂיתָ 1 Kön. 2, 6;

וְסָלַחְתָּ Ps. 25, 11 und ähnlich in einem Bedingungssatze וְהָלַכְתְּ אֶל־הַכֵּלִים וְשָׁתִית Ruth 2, 9. Da sich die Ermahnung von V. 15b enge an den Inhalt von V. 15a anschliesst, so liegt es am Nächsten, das Wort רוּחַ in V. 15b in demselben Sinne zu fassen, wie in V. 15a und somit von dem menschlichen Erkenntniss- und Willensvermögen, von der *mens* zu verstehen. Schwierigkeit bereitet nun aber die durch die Präp. ב bewerkstelligte Verbindung von רוּחֲכֶם mit dem Niph. נִשְׁמַרְתֶּם. Dieses ב kann bei נִשְׁמַר angeben, woran die Handlung des Sichinachtnehmens haftet, und zwar sowohl in dem Sinne, dass damit gesagt ist, wovor man sich in Obacht nimmt (2 Sam. 20, 10), als auch wessen Vortheil man bei dem Sichhüten im Auge hat (Jer. 17, 21); denn fälschlich wollen Ges. *thes. pag.* 1443 und Maurer das ב an letzterer Stelle als eine Art von Beschwörungspartikel (*per vitam vestram*) fassen, in welcher Bedeutung das hebr. ב nicht nachweisbar ist. Haben wir aber die Worte וּשְׁאָר רוּחַ לוֹ richtig erklärt und ist es von vorneherein wahrscheinlich, dass die vorliegende Mahnung auf jene Worte zurücksieht, so dürfen wir weder übersetzen: *darum hütet euch bei eurem Leben!* (Maurer), oder *für euer Leben* (Hitzig), oder *eurem Geiste zu gute* (Ewald), oder *mit eurem Triebe, Geschlechtstriebe* (Marckius), oder *vor eurem Zorne* (v. Hofmann), sondern wir haben das ב als ב instrumentale zu fassen (Piscator): vermittelst ihres Geistes, vermittelst ihres Erkenntniss- und Willensvermögens, dessen ungeschwächten Besitz sie sich ja doch zuschreiben, sollen sie sich vor jenem Frevel hüten, welchen noch nie Einer begangen hat, der sich noch einigermaassen des Besitzes seines Erkenntniss- und Willensvermögens rühmen konnte. In den letzten Worten ist nach dem vorausgehenden נְעוּרֶיךָ die 3. Person יִבְגֹּד auffällig. Hitzig (*und am Weibe deiner Jugend werde einer nicht treulos*) glaubt sich für diesen Wechsel der Person im nemlichen Satze auf Ps. 49, 20 (? Ps. 49, 19) als analoges Beispiel berufen zu können; allein Ps. 49, 19 gehört gar nicht hieher, da dort der Wechsel der Person nicht in dem nämlichen Satze, sondern in zwei Parallelgliedern, deren jedes einen selbstständigen Satz ausmacht,

stattfindet. Grössere Analogie würde noch das von Ew. §. 319a angeführte Beispiel Lev. 2, 8 darbieten; vgl. auch Jes. 1, 29. Dass aber der Wechsel zwischen der zweiten und dritten Person gar keine Schwierigkeit habe, da sie beide hier unpersönlich gemeint seyen (Maurer), trifft nicht zu, da der Hebräer die Verschiedenheit der Person, welche wir allerdings durch den Gebrauch des unbestimmt persönlichen *man* verwischen können, recht wohl fühlen musste. Näher liegt es, mit Rückert, Zunz, Reinke, v. Hofmann רוּחֲכֶם als Subject von יִבְגֹּד anzusehen, da das Nomen רוּחַ wenigstens Hiob 41, 8; Koh. 1, 6, vgl. auch Ps. 51, 12, als Masculinum vorkommt. Immerhin aber bleibt es auffallend, dass diejenige Handlung, welche V. 14. 16 den Leuten selbst beigelegt wird, hier von deren Geist ausgesagt werden soll (Hitzig), zumal es unmittelbar vorher hiess, dass sie sich vermöge der ihnen eignenden Geisteskräfte davor hüten sollen. Man wird daher wohl mit LXX, Targum, Vulgata und einer Anzahl Codices statt der 3. Person יִבְגֹּד die 2. Person תִּבְגֹּד zu lesen haben. — In welchem Sinne sich V. 16 an V. 15 anschliesse, ist unter den Auslegern sehr streitig — die Peschito lässt die schwierigen Worte כִּי שָׂנֵא שַׁלַּח sogar geradezu weg — und hängt von der Construction der Worte in V. 16a ab. Ewald, Reinke, E. Meier und wohl auch LXX sehen in V. 16a eine Erklärung über die Folgen, welche eine aus Hass geschehende Scheidung vom Eheweibe mit sich führt; sie punctiren nemlich entweder den Inf. abs. שַׁלֵּחַ (Ewald, Reinke) oder das Perf. שִׁלַּח (Meier): *Wenn man aus Hass* (das Eheweib) *entlässt* — — — *so bedeckt man mit Grausamkeit sein Gewand.* Allein bei dieser Fassung treten die Worte: *spricht Jehova, der Gott Israels*, um so mehr störend zwischen Vordersatz und Nachsatz, als am Schlusse des letzteren die wesentlich gleichen Worte sich wiederholen und nicht abzusehen ist, was an dem Vordersatze der nachdrücklichen Versicherung, dass es Wort Jehova's sey, bedürftig seyn soll. Nach Anderen soll der Prophet hier auf Grund des Gesetzes (Deut. 24, 1 ff.) seinen Volksgenossen einerseits sagen, wie sie sich gegen das Eheweib, wenn es ihnen verhasst geworden ist,

verhalten sollen, und andererseits ihnen rügend vorhalten, wie sie im Widerspruch gegen diese Bestimmung des Gesetzes in Wirklichkeit handeln (Clarius, v. Hofmann, vgl. Drusius, Grotius); und wieder nach Anderen soll der Prophet denen gegenüber, welche sich gegen seine bisherigen Rügen darauf berufen, dass ja der Gott Israels (Deut. 24, 1 ff.) die Scheidung von einem verhasst gewordenen Eheweibe gestattet habe, erklären, wie Gott in Wirklichkeit zu solcher Scheidung stehe (Hieronymus, van Til, Schmieder, vgl. auch Sanctius, Dathe). In beiden Fällen fasst man die Worte כִּי שָׂנֵא שַׁלַּח אָמַר ה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל und die Worte וְכִסָּה חָמָס עַל־לְבוּשׁוֹ אָמַר ה' צְבָאוֹת als Gegensätze und innerhalb des ersten Gliedes wieder כִּי שָׂנֵא als bedingenden Vordersatz (שָׂנֵא gewöhnlich als Adjectivum oder Participium angesehen), שַׁלַּח als Nachsatz und zwar entweder als 3. Pers. Imper. (Drusius, Rosenmüller, Ackermann, vgl. auch van Til, welcher שַׁלֵּחַ als verstärkenden Inf. ansieht und dazu noch יְשַׁלַּח ergänzt), oder, da diess sprachlich nicht möglich ist, meist als 2. Pers. Imperativi (so schon LXX): *Wenn du hassest, so entlasse, spricht Jehova, der Gott Israels; aber man bedeckt mit Frevel sein Gewand, spricht Jehova der Heerschaaren.* Beide Erklärungen verstossen aber gegen den geschichtlichen Thatbestand. Nirgends hat Gott den Mann geheissen, sein Eheweib, wenn er keine Neigung mehr zu ihm empfindet, zu verstossen. Im Gegentheil, das Gesetz scheint als Regel anzunehmen, dass der Mann auch das Weib, welches seine Liebe verloren hat, behält, vgl. Deut. 21, 15 ff. Und auch Deut. 24, 1 ff. wird nicht zur Scheidung von einem verhasst gewordenen Weibe aufgefordert, damit dasselbe etwa vor schlimmer Misshandlung von Seiten seines Gatten bewahrt bleibe, sondern es wird nur vorausgesetzt, dass Scheidung vorkommen könne, aber auch nur dann vorkomme, wenn der Mann an seinem Weibe eine עֶרְוַת דָּבָר finde. Dass aber unter עֶרְוַת דָּבָר Schlimmeres zu verstehen sey, als so nichtige Scheidungsgründe, wie die Schule Hillel's sie zuliess, z. B. Anbrennenlassen des Essens (vgl. Lightfoot zu Matth. 5, 31), zeigt das Vorkommen dieses Aus-

drucks Deut. 23, 15, vgl. auch Jes. 20, 4; Ez. 23, 29. Desgleichen wird auch im N. Testamente (Matth. 5, 31 f.; 19, 3 ff.; Marc. 10, 2—12) die Sache nicht so angesehen, als ob Gott im Gesetze die Scheidung eines Mannes von seinem verhasst gewordenen Eheweibe wünsche, sondern nur so, dass er sie zulasse, jedoch unter der Auflage, dass der entlassende Ehemann dem entlassenen Weibe einen Scheidebrief mitgebe. Ist es somit nicht möglich, das כִּי am Anfange von V. 16 als Bedingungspartikel anzusehen, so erübrigt nur, es als Begründungspartikel zu fassen, somit anzunehmen, dass der Prophet in V. 16 a die in V. 15 b ausgesprochene Mahnung begründen wolle. Dann muss aber die Form שַׁלַּח Inf. c. seyn und als Object zu שׂנא gehören. Will man nun nicht die Buchstaben שׂנא geradezu שֹׂנֵא punctiren, so muss doch jedenfalls שָׂנֵא als Participium nach Analogie von כָּבֵד, זָקֵן, יָשֵׁן, חָפֵץ (Cap. 3, 1), שְׁכֵחַ (z. B. Ps. 9, 18; Jes. 65, 11) gefasst werden. Denn wollte man שָׂנֵא als Perfectform ansehen und als Subject Jehova ergänzen: *denn er hasst Scheidung* (Aben Esra, J. H. Michaelis, Eichhorn, Zunz, Hitzig, Maurer, Schegg), so müsste diese Aussage, da sie Object des folgenden אָמַר ה' ist, als indirecte Rede gefasst werden (*denn er hasse Scheidung*), was gegen die Art hebräischen Styls ist. Vielmehr hat man als Subject אָנֹכִי zu ergänzen; in Participialsätzen wird nemlich das pronominale Subject, wo es sich aus dem Zusammenhange leicht von selbst ergänzt, gerne weggelassen, Gen. 32, 7; Ez. 13, 7; Nah. 1, 12; Sach. 9, 12; Esr. 7, 14. Hienach ist dann zu übersetzen: *denn ich hasse Scheidung* (Cappellus, J. D. Michaelis, Hezel, Theiner, Rückert, Umbreit). Als ein Wort Jehova's des Gottes Israels wird dieser Ausspruch bezeichnet im Gegensatz gegen die Götter der Heiden, als welche gegen Ehescheidungen unter ihren Verehrern nicht viel einzuwenden haben. Dass er aber so zu der Frage über Ehescheidung stehe, hat Jehova dadurch seinem Volke kundgethan, dass er seinem Gesetze zufolge die Ehe heilig gehalten wissen will und eine Scheidung nur unter der Voraussetzung, dass der Mann an seinem Weibe עֶרְוַת דָּבָר finde, geschehen

liess. Die folgenden Worte וְכִסָּה חָמָס עַל־לְבוּשׁוֹ können entweder ebenfalls wie שַׁלַּח in Abhängigkeit von כִּי שָׂנֵא stehen: *und dass man bedeckt mit Frevel sein Gewand* (Theiner) oder *und den, welcher mit Frevel bedeckt sein Gewand* (J. D. Michaelis, Hezel, Zunz, Hitzig, Maurer), oder auch dem שָׂנֵא coordinirt seyn: *und es bedeckt Frevel sein* (des Scheidenden) *Gewand* (Marckius) oder *und er* (der Scheidende) *bedeckt mit Frevel sein Gewand* (Rückert, Umbreit). Ein Unterordnungsverhältniss der fraglichen Worte zu כִּי שָׂנֵא ist nun aber darum unwahrscheinlich, weil dieselben durch das nachfolgende אָמַר ה׳ צְבָאוֹת bekräftigt werden, was mehr darauf hindeutet, dass sie eine selbstständige, dem כִּי שָׂנֵא שַׁלַּח coordinirte Aussage enthalten. Findet aber sonach Coordination statt, so liegt es näher, in den Worten וְכִסָּה חָמָס עַל־לְבוּשׁוֹ eine reine Angabe der Folge des שַׁלַּח zu erblicken (also: *und es bedeckt Frevel sein Gewand*), als eine Angabe dessen, was der sein Eheweib Entlassende eben damit thut, dass er es entlässt (*und er bedeckt mit Frevel sein Gewand*). Zur Construction vgl. dann Num. 16, 33; Ps. 106, 17; Hab. 2, 14. Vollzieht einer eine solche gottverhasste Scheidung von seinem Weibe, so ist die Folge, dass dieser חָמָס d. i. diese das ewige göttliche Recht verletzende Gewaltthat oder dieser Frevel ihm so unablöslich anhaftet, dass er sich selbst in seiner äusseren Erscheinung abprägt und auch diese unauslöschlich schändet. Zum Bilde vgl. Sach. 3, 4; Jes. 64, 5; Apok. 3, 4; 7, 14; diese Stellen zeigen, dass es der biblischen Darstellungsweise gemäss ist, die dem Menschen innerlich anhaftende und selbst in seiner Erscheinung sich widerspiegelnde Sünde durch das Bild eines befleckten Gewandes zu veranschaulichen.[1] Es liegt hienach durchaus keine Veranlassung vor, לְבוּשׁ a. u. St. unter Berufung auf das Arabische, aber gegen allen nachweisbaren hebräischen Sprachgebrauch, als bildliche Bezeichnung des Weibes zu fassen (so Schultens, J. D. Michaelis, Rosen-

---

1) Das bei den LXX sich findende ἐνθυμήματα ist, wie auch Cappellus und Schleusner urtheilen, wohl nur Schreibfehler für ἐνδύματα.

müller, Gesenius, Hitzig, Maurer, Fürst, Bunsen); und wir haben um so weniger Veranlassung hiezu, da wir ja die Worte וְכִסָּה וגו' als dem כִּי שָׂנֵא nicht untergeordnet, sondern gleichgeordnet auffassen zu sollen glaubten.[1] — An die der Ermahnung von V. 15 b in V. 16 a gegebene Begründung schliesst sich nun in V. 16 b die gleiche Ermahnung als Folgesatz nochmals nachdrücklich und eindringlich an.

Cap. 2, 17 — 3, 24. Das von Israel herausgeforderte Gericht Jehova's.

V. 17. **Ihr habt Jehova ermüdet mit euren Worten. Und ihr sprecht: Womit haben wir ihn ermüdet? Damit, dass ihr sagt: Jeder Uebelthäter ist gut in Jehova's Augen und an ihnen hat er Gefallen — oder wo ist der Gott des Gerichtes?** Bereits Aben Esra bemerkt, dass mit V. 17 ein neuer Abschnitt in unserem Buche beginne. Dieser neue Abschnitt reiht sich an den vorhergehenden ebenso unvermittelt an, wie diess bei dem Abschnitte Cap. 2, 10—16 in seinem Verhältnisse zu dem ihm vorausgehenden und dessgleichen bei Cap. 1, 6 — 2, 9 im Verhältnisse zu Cap. 1, 2 — 5 der Fall war. Die Art und Weise, in welcher Umbreit und Hitzig gleichwohl einen Zusammenhang mit V. 10—16 herzustellen suchen, ist gezwungen: weder hat der Prophet in jenen Versen die göttliche Strafgerechtigkeit gegen Untreue im Ehestande scharf hervorgehoben, so dass sich die nun folgende Er-

1) Auch im Arabischen ist لِبَاسٌ keine gewöhnliche Bezeichnung des Eheweibes, sondern eine bildliche Bezeichnung des Wechselverhältnisses des Gatten und der Gattin, nach Koran II, 183: *Erlaubt ist euch in der Nacht des Fastens der Umgang mit euren Weibern; sie sind euch Gewand* (لِبَاسٌ) *und ihr seyd ihnen Gewand.* Vgl. hiezu die übertragene Bedeutung von لَبِسَ.

örterung über das Gericht Jehova's zusammenhangsgemäss anschlösse (gegen Umbreit), noch hat er in V. 15. 16 Bestrafung der Sünde in Aussicht gestellt, so dass jetzt diese Bestrafung als wirklich eintretend zu erweisen wäre (gegen Hitzig). Zudem handelt es sich in Cap. 2, 17 ff. noch, ja vorzugsweise, um ganz anderes, als blos um die Vollziehung der Strafen für die im Vorausgehenden gerügten Sünden.[1] Im Gegensatz zu dem in Israel immer weiter um sich greifenden Wahne, Jehova werde nicht, wie man bisher glaubte und erwartete, ein Gericht über die Frevler halten und es sey somit nutzlos, Jehova durch Meidung der Sünde, zu dienen, führt der Prophet in diesem Abschnitte aus, dass Jehova allerdings, und zwar unversehens, Gericht halten werde und dass es sich dann auch zeigen werde, ob es gewinnlos gewesen, ihm durch Befolgung seiner Gebote und Enthaltung von der Sünde zu dienen. Nach diesen beiden angedeuteten Gesichtspunkten zerfällt die Erörterung des Propheten in zwei parallele Reihen (Cap. 2, 17 — 3, 12 und Cap. 3, 13—24), deren jede mit der vorwurfsvollen Darlegung der zu bekämpfenden Ansicht beginnt (Cap. 2, 17 und Cap. 3, 13—15). Die erste Reihe betheuert, dass Jehova es an dem vermissten Gerichte nicht fehlen lassen werde, und schildert, wie Jehova durch dieses Gericht den ihm wohlgefälligen heiligen und seligen Zustand seiner Gemeinde herstellen werde (Cap. 3, 1—6); die zweite Reihe verkündet, wie an jenem Tage der Segen rechter Gottesfurcht und Frömmigkeit zu Tage treten werde (Cap. 3, 16—21). Beide Reihen schliessen mit der Ermahnung zur Busse, damit Israel statt der im Gerichte drohenden und zum Theil jetzt schon vorläufiger Weise hereingebrochenen Strafe Segen davontragen möge (Cap. 3, 7—12 und Cap. 3, 22—24). — Jehova muss von Israel nach Cap. 2, 17 fortwährend Worte anhören, welche anzuhören er nachgerade müde geworden ist; zu הוֹגַיעַ vgl. Jes. 43, 23. 24.

---

1) Auch die LXX verbinden V. 17 mit dem Vorausgehenden, indem sie הוֹגַעְתֶּם durch ein den letzten Verbis von V. 16 sich anschliessendes Participium übersetzen: *οἱ παροξύναντες τὸν θεόν κτλ.*

Auf Israels Befragen (zu dieser Redewendung vgl. Cap. 1, 2. 6. 7; 2, 14; 3, 8. 13) erklärt der Prophet in V. 17 b näher, welche Worte Israels er meine. Durch ihre einfache, ungesuchte Natürlichkeit wird die oben im Einklang mit fast allen Auslegern gegebene Uebersetzung dieses Gliedes wohl stets ihren Vorzug bewahren vor der de Dieu's und Rosenmüller's: *Was einen jeden anlangt, welcher Böses zu solchem macht, das gut ist in Jehova's Augen* (vgl. Jes. 5, 20), *so hat an ihnen Jehova Gefallen,* oder vor der Meier's: *dadurch dass ihr sagtet: „Jeder der Böses thut, erscheint gut dem Herrn und an solchen hat er Gefallen"; oder: „Wo ist der Gott des Gerichtes?"* De Dieu hat unbegreiflicher Weise an der Schreibung עֹשֶׂה, wofür er nach der gewöhnlichen Uebersetzung zufolge von Jes. 55, 4; Jer. 4, 19; Gen. 4, 2 עֹשֵׂה erwartete, Anstoss genommen; allein abgesehen davon, dass nichts hindert, עֹשֵׂה zu punctiren und diese Punctation nach der Masora zu Ex. 15, 11 auch a. u. St. die ursprüngliche und richtige ist, so ist doch auch עֹשֶׂה ganz unbedenklich, vgl. Ges. §. 135, 1. Zu אוֹ aber in der Bedeutung *oder = wenn aber nicht,* was Meier (und dessgleichen auch de Dieu) Bedenken erregt zu haben scheint, vgl. Hiob 16, 3; 22, 11. Die Leute, deren Worte der Prophet hier anführt, sahen, wie es den offenbaren Frevlern ganz wohl geht, ohne dass sie von Strafe ereilt werden, vermochten diess aber nicht mit ihren Vorstellungen von Jehova als dem heiligen Liebhaber des Guten und dem gerechten Richter alles Bösen zusammenzureimen. Sie meinen, wenn Jehova wirklich ein heiliger Gott des Gerichtes sey (vgl. Jes. 30, 18), d. h. ein Gott, der das Böse hasse und es durch Gericht zu ahnden gewillt sey, so müsse er doch endlich einmal mit seinen Gerichten dareinfahren; da er nun aber trotz all der offenbaren Gottlosigkeit doch kein Gericht halte, so sey klar, dass es umsonst sey, ihm zu dienen, und dass er gerade an denjenigen, welche sie nach ihrem innersten sittlichen Wissen als böse bezeichnen müssen, Wohlgefallen habe. Der Prophet hat hienach bei seiner Rüge Leute im Auge, welche infolge des Glückes der Gottlosen nicht blos, wie der Dichter von Ps. 73, in Anfechtung

gerathen, sondern dieser Anfechtung auch bereits unterlegen sind und an Jehova's Heiligkeit und Gerechtigkeit verzweifeln. Dass wir diese Leute in Israel zu suchen haben, versteht sich von selbst. Dass aber nicht das ganze Israel aus solchen Leuten bestehe, zeigt Cap. 3, 16 ff., wo ja von denen, welche solche Aeusserungen wie die Cap. 2, 17 und Cap. 3, 13—15 berichteten thun, ausdrücklich die Gottesfürchtigen unterschieden werden. Ob nun aber alle die in Israel, welche nicht zu den Cap. 3, 16 gemeinten יִרְאֵי ה׳ gehören, solche seyen, welche die von dem Propheten gerügten Worte sprechen, hängt von der Beantwortung der Frage ab, wer mit כָּל־עֹשֵׂה רָע gemeint sey. Gewöhnlich deutet man dieses כָּל־עֹשֵׂה רָע von den Heiden (so z. B. Hieronymus, Dathe, Eichhorn, Ackermann, Hengstenberg, Schegg, Reinke, Bunsen). Allein es ist von vorneherein wenig wahrscheinlich, dass der Prophet, welcher die Cap. 1, 11. 14 verzeichneten Aussagen über die Heiden gethan hat, die Bezeichnung derselben als עֹשֵׂה רָע nicht nur ungeahndet zugelassen, sondern sich auch selbst in Cap. 3, 18. 19. 21 angeeignet haben sollte. Eine solche Bezeichnung entspräche mehr der hochmüthigen Sinnesweise des pharisäischen Judenthums, als der heiligen und gerechten Sinnesweise des theokratischen Prophetenthums. Ganz unglaublich ist aber die Behauptung Reinke's, dass der Prophet sich dieser Bezeichnung bediene, weil es ihm und dem Volke hätte Gefahr bringen können, wenn er die Perser, an welche vornehmlich zu denken sey, geradezu und deutlich als Gottlose hingestellt hätte. Die Propheten pflegen sich doch sonst bei ihren Aussprüchen nicht von Klugheit oder Menschenfurcht, sondern von der Wahrheit inspiriren zu lassen, und tragen im Vertrauen auf den Gott, in dessen Namen sie reden, kein Bedenken, die volle Wahrheit auch gegen die Mächtigen rücksichtslos zu bezeugen, vgl. Sach. 2, 1—4. Doch auch abgesehen von diesem allem, zeigt einerseits die Stelle Cap. 3, 5, dass offenbare grobe Sünder damals in Israel ziemlich häufig gewesen seyn müssen, und andererseits geht aus Cap. 2, 17 und Cap. 3, 13—15 hervor, dass die an diesen Stellen redend Ein-

geführten, deren Glaube an Jehova als den heiligen und gerechten Richter infolge des ungestörten sicheren Glückes der Gottlosen Schiffbruch gelitten hat, sich bis dahin vor solchen offenbaren groben Sünden in Acht zu nehmen gesucht hatten. Schon um desswillen liegt es näher, unter den כָּל־עֹשֵׂה רָע in u. V. (und dessgleichen unter den זֵדִים, עֹשֵׂי רִשְׁעָה, רְשָׁע Cap. 3, 15. 18. 21) die offenbaren notorischen Sünder in Israel zu verstehen, von diesen aber diejenigen zu unterscheiden, deren Reden der Prophet in Cap. 2, 17 (und Cap. 3, 13—15) anführt. Wie die letzteren nicht zu den wahrhaft Frommen gehörten, so auch nicht zu den vollendet Gottlosen: wir haben vielmehr an die grosse Masse des Volkes zu denken, welche zwar, wie diess bei dem grossen Haufen der Fall zu seyn pflegt, aus einem gewissen instinctiven Bedürfniss den von den Vätern ererbten Glauben annimmt und die Gebote des göttlichen Sittengesetzes zu erfüllen sucht, deren Glaube und Frömmigkeit aber doch nicht tief genug begründet ist, um sich in Demuth Gottes wunderbaren Wegen zu unterwerfen, und die, wenn Gott einmal anders handelt, als sie es von ihm meinen erwarten zu müssen, sofort an ihm irre werden und ihm den Rücken kehren. Dieser in selbstgerechter Verblendung das Gericht Jehova's als Erweis seiner Heiligkeit und Gerechtigkeit herausfordernden Masse des Volkes versichert nun (Cap. 3, 1—12) der Prophet im Auftrage Jehova's, dass das Gericht nicht ausbleiben, ja sehr unvermuthet kommen werde, zeigt aber zugleich auch, was es mit diesem Gerichte auf sich habe; vgl. Am. 5, 18 ff.

Cap. 3.

V. 1. Siehe ich sende meinen Boten, dass er Weg vor mir bereite; und plötzlich wird zu seinem Tempel kommen der Herr, nach welchem ihr verlanget, und der Engel des Bundes, nach welchem ihr begehret, — siehe er kömmt, spricht Jehova der Heerschaaren. Der glaubens- und hoffnungslosen Frage am Schlusse des vorigen Verses stellt der Prophet hier unmittelbar Jehova's selbsteigenes

Wort entgegen, wodurch die Gesinnung, aus der jene Frage hervorgegangen, in ihrer vollen Verkehrtheit und Thorheit blossgestellt wird. Israel verzweifelt daran, dass Jehova ein Gott des Gerichtes ist — Jehova betheuert, dass er seinen Boten zur Wegbereitung vor sich hersende, um dann unvermuthet in seinem Heiligthume richtend zu erscheinen. Mit הִנְנִי wird nicht angedeutet, dass die Sendung des Boten alsbald und unmittelbar erfolge (vgl. dagegen Gen. 6, 17; Jer. 5, 15; 30, 10), sondern es dient nur, auf die Handlung als solche aufmerksam zu machen. Da Jehova schlechtweg und ohne nähere Erklärung sagt: *ich sende meinen Boten, um vor mir Weg zu bereiten*, so muss vorausgesetzt werden, dass die Hörer von einem solchen Boten bereits wussten, derselbe ihnen bereits irgendwie bekannt war, widrigenfalls es heissen müsste: *ich sende einen Boten, um u. s. w.* Als den Hörern bekannt konnte dieser Bote aber nur dann vorausgesetzt werden, wenn es sich entweder von selbst verstand, dass Jehova nicht ohne einen ihm vorangehenden Boten erscheinen werde, oder wenn Jehova von diesem Boten bereits anderweitig ausdrücklich gesprochen hatte. Da nun ersteres trotz der bekannten Sitte orientalischer Herrscher, auf ihren Reisen Boten zur Bestellung des Weges vorauszusenden, doch nicht wohl wird behauptet werden können, so ist letzteres anzunehmen; dann aber sieht der vorliegende Ausspruch zurück auf die Weissagung Jesaja's Cap. 40, 3 ff., mit welcher sie sich sogar dem Wortlaute nach berührt. Bereits Jesaja hatte a. a. O. geweissagt, dass, bevor die Herrlichkeit Jehova's sich allem Fleische sichtbar offenbaren werde, eine dem kommenden Jehova vorausgehende Stimme auffordern werde, ihm den Weg zu bahnen, d. h. durch aufrichtige und gründliche Busse alle die Hindernisse aus dem Wege zu räumen, welche seinem beabsichtigten Kommen störend entgegen treten und seinen Zorn reizen könnten, vgl. Drechsler-Hahn und Stier z. d. St. Jener Rufer, welcher bei Jesaja zur Wegbereitung vor Jehova auffordert und hiedurch selbst den Weg vor ihm bereitet, ist hienach identisch mit demjenigen, welchen Jehova a. u. St. als seinen Boten bezeichnet, den er zur Wegbe-

reitung vor sich her senden wolle. Dass dieser durch Vermahnung zur Busse den Weg vor Jehova bereitende Bote nicht etwa ein Geistwesen (Raschi, Kimchi) oder vollends der rein erdichtete Messias ben Joseph der rabbinischen Theologie (Aben Esra), sondern ein Prophet seyn werde (vgl. V. 23), mussten die Leser unseres Buches um desswillen erwarten, weil es ja gerade der Propheten sonderliche Aufgabe ist, Gottes Gedanken und Rathschlüsse seinem Volke kund zu machen und dasselbe vermittelst des Wortes auf die Verwirklichung jener göttlichen Gedanken und Rathschlüsse vorzubereiten und dafür zuzubereiten. Da nun aber die Worte: *siehe ich sende meinen Boten und er wird Weg bereiten* nicht so klingen, als ob die Sendung des Boten und die Bereitung des Weges bereits begonnen hätten, da sonach auch Maleachi, obwohl er Prophet ist und von dem Kommen Jehova's weissagt, sich selbst nicht wohl mit zu dem gerechnet haben kann, was er unter מַלְאָכִי verstanden wissen will (gegen Abrabanel), so musste für die Leser die Annahme durchaus fern liegen, dass mit מַלְאָכִי eine ideale Person, der ganze Chor göttlicher Boten und Propheten, deren Idee nur zuletzt in einer bestimmten Person (Johannes dem Täufer) sich concentriren und gipfelhaft verwirklichen solle (so Hengstenberg, Umbreit), gemeint sey, vielmehr war es für sie einzig natürlich, eine bestimmte concrete Person zu erwarten. Für uns aber, die wir die Erfüllungsgeschichte kennen, muss es, wenn wir von hier aus einen Blick rückwärts auf die Weissagung werfen dürfen, um so ferner liegen, an den ganzen Chor der göttlichen Boten zu denken, als wir wissen, dass zwischen Maleachi und Johannes dem Täufer kein einziger göttlicher Bote aufgestanden ist. Der Ausdruck פִּנָּה דֶרֶךְ, welcher sich nur noch Jes. 40, 3; 57, 14; 62, 10 findet und eigentlich bedeutet: *eine Strasse durch Wegwenden* (*scil.* des auf ihr Liegenden und dem Reisenden Hinderlichen) *aufräumen oder reinigen* (LXX falsch: *καὶ ἐπιβλέψεται,* indem sie wahrscheinlich lasen וּפָנָה), ist auch hier gemäss der Jesajanischen Grundstelle, welche unser Prophet wieder aufnimmt, von dem Entfernen der Sünde aus dem Volke, in dessen Mitte

Jehova seinen Einzug halten will, zu verstehen; vgl. auch V. 24. Wenn nun Jehova seinen Boten verheissungsgemäss vorausgesandt haben wird, dann wird der Herr zu seinem Tempel kommen, und zwar פִּתְאֹם: hiemit will nicht gesagt seyn, dass er sofort, *statim* (so z. B. Hieronymus), sondern dass er unvermuthet, unversehens kommen werde, so dass man möglicher Weise trotz des vorausgesandten Boten auf seine Ankunft gar nicht vorbereitet ist (v. Hofmann, Umbreit). Wer der Herr sey, welcher so kommt, sagt der auf Cap. 2, 17 b zurückweisende Relativsatz אֲשֶׁר־אַתֶּם מְבַקְשִׁים (über die consequente Auslassung des Dagesch im ק vgl. Olsh. §. 82): es ist der Herr, nach dessen Kommen Israel verlangt, wenn es anders an ihn als den heiligen und gerechten Gott des Gerichtes glauben soll — also Jehova. Unmittelbar an den Messias zu denken (so mit den älteren Auslegern Bauer, Rosenmüller, Reinke), macht die Beziehung des Relativsatzes auf Cap. 2, 17, wo von Jehova selbst die Rede ist, unmöglich. Ist aber unter הָאָדוֹן Jehova zu verstehen, so kann mit מַלְאַכִי nicht dieselbe Person, wie mit הָאָדוֹן gemeint seyn (so z. B. Eusebius, *demonstr. ev.* V, 28, Bauer). Zu seinem Tempel oder eigentlich zu seinem Palaste (אֶל־הֵיכָלוֹ) kommt der Herr, weil er es mit diesem Kommen auf ein beständiges Wohnen in diesem seinem Palaste (vgl. Ez. 43, 7; 37, 26. 27) und hiedurch auf die Vollendung der Geschichte abgesehen hat.[1] Ein Weilen Gottes bei dem Menschen auf der Erde und unmittelbarer Wechselverkehr beider war der Anfang der Geschichte. Dieser heilige und selige Zustand währte aber nur kurz: infolge des Sündenfalles wurde der Mensch des unmittelbaren Anschauens Gottes beraubt (Gen. 3, 22 — 24) und mit dem Gerichte der Sintfluth entzog Gott der Welt seine unmittelbare Gegenwart vollends (vgl. v. Hofmann, Weissag. u. Erf.

---

1) Hiedurch widerlegt sich auch die Annahme Theodor's von Mopsveste, welcher in dem hier geweissagten Kommen Jehova's nichts weiteres sieht, als eine durch den Dienst der Engel vermittelte Offenbarung Jehova's in Machtthaten, und daher die Weissagungen von Cap. 3, 1—21 auf die makkabäischen Zeiten bezieht.

I, 88; Schriftbw. I, 207 ff.; Delitzsch, Genesis S. 269). Soll nun das Ende der Geschichte dem Anfang gleichen, soll die Absicht, welche Gott bei der Schöpfung der Welt und des Menschen hegte, nicht unverwirklicht bleiben — und dass sie nicht unverwirklicht bleiben soll, bezeugt zur Genüge schon die Thatsache, dass Gott den Menschen trotz der Sünde auf der Erde fortleben lässt —, so muss auch wieder ein Wohnen Gottes bei dem Menschen erfolgen, so muss Gott wieder aus dem Himmel auf die Erde zurückkehren. Daher sehen wir denn, wie die Weissagung von Anfang an das Wohnen Gottes bei den Menschen als das letzte, höchste und seligste Ziel der Geschichte darstellt, vgl. Gen. 9, 26. 27 (v. Hofmann, Weiss. u. Erf. I, 88); Ex. 25, 8; Lev. 26, 11. 12; Zeph. 3, 15. 17; Ez. 37, 26. 27; 43, 1—9; Sach. 2, 10; Apoc. 21, 3. Wohnt Gott wieder bei den Menschen, so sind die, bei denen er wohnt, und die nun sein Wohnen zu ertragen vermögen, nach den angeführten Stellen mit der reichsten Fülle des Segens überströmt (vgl. nachex. Proph. II, 102). Da aber Gott ein heiliger Gott ist, dessen Heiligkeit wie verzehrendes Feuer gegen alle Sünde und Unreinigkeit wirkt, so ist der Tag, da er zu seinem irdischen Palaste oder Tempel kommt, um fortan auf ewig darinnen zu wohnen, zugleich der Tag des letzten und entscheidenden Gerichtes über alle Frevler, die sich nicht auf den Tag seiner Zukunft geheiligt haben, vgl. das Buch Joel, besonders Cap. 1, 2—2, 16; 3, 1—4, 17; Jes. 13, 6 ff.; Obadj. V. 15; Zeph. 1, 2—3, 8; Sach. 14; nachex. Proph. I, 80 f. Und diese letztere Seite des Kommens Jehova's ist es, welche der Prophet a. u. St. vorzugsweise im Auge hat. Demgemäss bezeichnet er auch den kommenden Jehova als הָאָדוֹן, als den allmächtigen und allherrschenden Herrn, welcher seinen Willen zu absoluter Geltung zu bringen wissen wird. Zu פִּתְאֹם יָבוֹא אֶל־הֵיכָלוֹ הָאָדוֹן אֲשֶׁר־אַתֶּם מְבַקְשִׁים tritt nun als Parallelglied hinzu וּמַלְאַךְ הַבְּרִית אֲשֶׁר אַתֶּם חֲפֵצִים הִנֵּה־בָא. Schon dieser Parallelismus deutet darauf hin, dass man unter dem מַלְאַךְ הַבְּרִית weder den im Vorhergehenden מַלְאָכִי Genannten (so Hitzig, Maurer, Stähelin S. 137, Bunsen), noch eine andere von

הָאָדוֹן verschiedene Person (v. Hofmann, Schriftbew. I, 183: „der dem Mose gegenbildliche Mittler eines neuen, vollkommenen, ewig bleibenden Gemeinschaftsverhältnisses Gottes und Israel's [vgl. Jer. 31, 31—34], welchen Jesaja verheissen hatte [Jes. 42, 6]“; wesentlich ebenso Umbreit), sondern vielmehr den als הָאָדוֹן Bezeichneten selbst zu verstehen habe. Insbesondere klar erhellt diess aus dem Zusatze אֲשֶׁר־אַתֶּם חֲפֵצִים, welcher nicht nur dem vorausgehenden אֲשֶׁר־אַתֶּם מְבַקְשִׁים parallel und daher auf die Person des מַלְאַךְ הַבְּרִית, nicht auf הַבְּרִית zu beziehen ist, sondern auch deutlich auf Cap. 2, 17 zurückweist: dort aber sprach Israel weder sein Verlangen nach dem den Weg vor Jehova bereitenden Engel, noch sein Verlangen nach dem Mittler des neuen Bundes aus — wie denn die in Cap. 2, 17 redend Eingeführten, wenn anders wir diese Worte richtig verstanden haben, nach nichts weniger, als nach der Aufrichtung des Jer. 31, 31—34 verheissenen Bundes und infolgedess nach dem Mittler dieses Bundes (Jes. 42, 6) sich sehnten —, sondern es sprach sein Verlangen aus nach der richterlichen Erscheinung Jehova's selbst. Gegen die Auffassung Hitzig's und seiner Nachfolger insonderheit spricht endlich auch noch das Folgende, wo die Suffixa von V. 2a auf Jehova zu beziehen sind und dieser als Subject von V. 2b und V. 3 gedacht werden muss. Zwar meinen Hitzig u. Maurer, der Bote Jehova's solle nach V. 2—4 die Schuld und die Zahl der Schuldigen vor dem Eintreten des Gerichtes verringern, worauf dann Jehova selbst nach V. 5 das Gericht über die unverbesserlichen Individuen, über die schweren Sünder vollziehe; allein einmal ist es nie und nirgends (auch nicht 2 Kön. 19, 17; Hos. 6, 5; Jer. 1, 10) die Aufgabe eines Propheten — und als solchen erkannten wir oben die mit מַלְאָכִי bezeichnete Person — zur Minderung der Schuld und der Zahl der Schuldigen ein Läuterungsfeuer des Gerichtes, wie es in V. 2. 3 beschrieben wird, zu verhängen, und dann besteht auch zwischen V. 2. 3 und V. 5 nicht der Gegensatz, dass an ersterer Stelle die verbesserlichen, an letzterer die unverbesserlichen Sünder das Object wären, sondern der Gegensatz, dass zuerst die Diener des

Heiligthums und dann das gesammte Volk in Strafe genommen werden. Muss hienach der Ausdruck מַלְאַךְ הַבְּרִית wesentlich gleichbedeutend seyn mit dem vorausgehenden הָאָדוֹן, so dass durch beide derselbe Jehova bezeichnet wird, so frägt sich nun weiter, nach welcher Seite seines Wesens oder seiner Wirksamkeit Jehova durch den Ausdruck מַלְאַךְ הַבְּרִית dargestellt werde. Zur Beantwortung dieser Frage erinnern wir uns daran, dass מַלְאָךְ nicht blos Bezeichnung menschlicher Boten, sondern auch der Boten Gottes aus der Geisterwelt oder der sogenannten Engel ist, sowie daran, dass Jehova sich vielfach eines Engels bedient, um seine Gegenwart und Wirksamkeit in der Welt zu versinnlichen, vgl. nachex. Proph. II, 59 — 64. Wird ein Engel von Jehova zu diesem Dienste verwandt, so heisst er gewöhnlich מַלְאַךְ ה' oder מַלְאַךְ אֱלֹהִים, bisweilen aber auch, wo der Zusammenhang bereits das richtige Verständniss an die Hand giebt, blos מַלְאָךְ, vgl. Ex. 23, 20. 21; 33, 2 mit Ex. 14, 19; 32, 34; ferner vgl. Gen. 48, 15. 16; Hos. 12, 4. 5. Wie an diesen letzten beiden Stellen der Ausdruck מַלְאָךְ in Parallele zu אֱלֹהִים tritt und den Engel bezeichnet, dessen Gegenwart und Wirksamkeit, weil sie die Gegenwart und Wirksamkeit Gottes in sinnenfälliger Weise der Welt vermittelt, mit der Gottes wesentlich identisch ist, so wird der Ausdruck מַלְאַךְ הַבְּרִית auch a. u. St., wo er dem Ausdruck הָאָדוֹן parallel steht, den Engel bezeichnen, durch welchen der Herr seine persönliche Gegenwart und Wirksamkeit in der Welt mittlerisch offenbart, oder m. a. W. Jehova, insofern er der Welt in selbstbeschränkter Wahrnehmbarkeit sich kundgibt und in ihr wirkt (ähnlich Hengstenberg, vgl. auch Aben Esra und Hävernick, Theol. des A. T. 2. Aufl. S. 212). Der Bund, nach welchem der Engel Jehova's hier ein Engel des Bundes heisst, wird nun nicht, wie die meisten älteren Ausleger und unter den neueren noch Hävernick, Umbreit, Schegg, Reinke, Schmieder, v. Hofmann annehmen, der Jer. 31, 31 ff. verheissene neue Bund seyn, an dessen Aufrichtung das Israel von Cap. 2, 17 nicht mehr glaubte und nach dessen Mittler es sich daher auch nicht sehnen konnte, sondern es ist der alte

Bund Jehova's mit Israel, welchem zufolge Israel ein Wohnen Jehova's in seiner Mitte erwarten durfte, ein Wohnen Jehova's, welches sich natürlich nicht unbezeugt lassen kann, sondern wie zum Heil der Frommen, so auch zum Gerichte über die Gottlosen wirksam seyn muss, vgl. Ex. 25, 8; Lev. 26, 11. 12; Deut. 4, 24; Jes. 33, 14. Der Ausdruck מַלְאַךְ הַבְּרִית wird daher grammatisch zu erklären seyn: der Engel, von welchem der Bund spricht und auf dessen Erscheinen Israel daher ein bundesmässiges Recht hat. Statt מַלְאַךְ הַבְּרִית mit Hitzig מַלְאַךְ הַבֹּרִית, *Engel* oder *Bote des Laugensalzes*, zu punctiren, ist schon darum unthunlich, weil der Prophet mit dieser Bezeichnung in ungeschickter Weise dem vorgreifen würde, was er in V. 2 über die Wirksamkeit dieses מַלְאָךְ zu sagen hat.[1] Ueber die Grundbedeutung von חָפֵץ als *unbeweglich woran haften* vgl. Delitzsch, Hiob S. 487 Note 2. Die Worte הִנֵּה־בָא werden am Natürlichsten mit den meisten Neueren als Prädicat zu dem vorausgestellten וּמַלְאַךְ הַבְּרִית bezogen; weniger natürlich ist es, mit Andern (wie Luther, Calvin, holländische Staatenbibel, Hengstenberg) die Worte יָבוֹא אֶל־הֵיכָלוֹ als Subject zu beiden anzusehen, zu הָאָדוֹן und zu מַלְאַךְ הַבְּרִית, so dass auch הִנֵּה־בָא sich auf beides bezöge und eine nachdrückliche Versicherung wäre, dass der mit הָאָדוֹן und מַלְאַךְ הַבְּרִית Bezeichnete auch wirklich nicht ausbleiben werde. — Ueber die Erfüllung dieser Weissagung vgl. zu V. 24.

V. 2. Und wer wird den Tag seines Kommens ertragen und wer vermöchte zu bestehen, wenn er erscheint? Denn er ist wie Feuer des Schmelzers und wie Lauge der Wäscher. Was es mit dem in V. 1 angekündigten Kommen des in Cap. 2, 17 herausgeforderten Jehova auf sich hat, sagt V. 2. Der Sinn der Fragen von V. 2a ist:

1) J. D. Michaelis glaubt, „es solle mit einer kleinen Aenderung der Punkte (??) heissen, von Wort zu Wort, *Gesandter der Gerechtigkeit*, d. i. Gesandter Gottes, der die von euch vermisste Gerechtigkeit üben und die Schuldigen strafen wird."

Niemand und am Wenigsten einer von euch, die ihr nach Offenbarung Jehova's als des gerechten Richters verlangt, wird seine Zukunft ungefährdet zu ertragen vermögen, vgl. Joel 2, 11; Ps. 130, 3. Die Ausdrücke in diesem Hemistich erklären sich daraus, dass das Kommen Jehova's gemäss den Folgen, welche es in sich schliesst, oder m. a. W. wegen der Urtheilssprüche, welche alsdann ergehen, einmal als eine Last gedacht ist, welche Niemand auf sich nehmen und ohne Schaden zu erleiden wird tragen können (מִי מְכַלְכֵּל), und dann als ein Schlag, welcher jeden, den er trifft, zu Boden schmettert. Das Suffix von בְּהֵרָאוֹתוֹ bezieht sich ebenso wie das Suffix von בּוֹאוֹ nicht auf den vorausgesandten Boten (so z. B. Hitzig, Maurer), sondern auf Jehova, vgl. S. 124. In V. 2b begründet der Prophet, wesshalb Niemand die Zukunft Jehova's unverletzt zu ertragen vermag: nemlich darum, weil Jehova in seinem Verhältniss zu dem ihm Heterogenen gleich ist dem Feuer des Schmelzers, welches alle dem Gold oder Silber beigemischten unedeln Bestandtheile unerbittlich ausscheidet (vgl. Sach. 13, 9; Jes. 1, 25; Jer. 9, 7; Ps. 66, 10), und der Lauge der Wäscher, welche alles was irgend Schmutz ist, hinwegreinigt (vgl. Jer. 2, 22; Jes. 4, 4). So unedlen Metallen oder solchem Schmutze gleichen aber sie alle, die den Tag Jehova's herausfordern. Mit Recht nehmen die meisten Ausleger an, dass in V. 2b zwei verschiedene Bilder vorliegen: das Bild des Feuers, durch welches das Metall, und das Bild der Lauge oder des Laugensalzes, wodurch die Wäsche gereinigt wird. Nur J. D. Michaelis, *suppl. pag.* 230, und Gesenius, *thes. pag.* 246, wollten, weil zur Läuterung der Metalle vielfach Salze verwandt wurden und noch werden, auch בֹּרִית a. u. St. als Reinigungsmittel der Metalle gedacht wissen; allein hiegegen spricht entscheidend der Genitivus מְכַבְּסִים. Dass man aber nicht zu übersetzen habe: *denn er wie Feuer schmelzend* (Rückert), sondern: *er ist wie Feuer des Schmelzers*, zeigt der unverkennbare Parallelismus, in welchem einerseits אֵשׁ und בֹּרִית, andererseits מְצָרֵף und מְכַבְּסִים zu einander stehen. Ueber die Bedeutung von צָרַף vgl. zu Sach. 13, 9. Ausser u. St. kommt das Nomen בֹּרִית

nur noch Jer. 2, 22 vor. Nach seiner Abstammung von der Wurzel ברר bezeichnet es ein Reinigungsmittel; aber welches, ist sehr schwer zu bestimmen. Dass בֹּרִית eine vegetabilische Substanz sey, ist die einstimmige Tradition der LXX (*ποία* oder *ποά*, was durch *βοτάνη* erläutert wird, vgl. Schleusner, *thes.* IV, 386), des Hieronymus und der Rabbinen (vgl. besonders Raschi). Fasst man nun בֹּרִית mit Hieronymus (zu Jer. 2, 22: *borith LXX transtulerunt ποάν, ut significarent herbam fullonum, quae juxta ritum provinciae Palaestinae in virentibus et humectis nascitur locis et ad lavandas sordes eandem vim habet, quam et nitrum*) als Name einer bestimmten Pflanze, so hat man wohl an das Seifenkraut, lat. *radicula*, griech. *στρούθιον* (*Saponaria officinalis* L.) zu denken, von welchem bereits Plinius, *hist. nat.* XIX, 18 sagt: *quae vocatur radicula lavandis lanis succum habet, mirum quantum conferens candori mollitiaeque; nascitur sativa ubique, sed sponte praecipua in Asia Syriaque saxosis et asperis locis.* Um den zum Waschen dienlichen Saft zu gewinnen, wird das Kraut zerquetscht und durch aufgegossenes Wasser ausgezogen. Indess kann unter בֹּרִית unbeschadet der traditionellen Angabe, wonach es ein der Pflanzenwelt entnommenes Reinigungsmittel bezeichnet, ebensowohl auch die aus der Asche bestimmter Pflanzen bereitete Lauge oder das hieraus gewonnene Salz verstanden werden. In diesem Falle würde man, nach einer Mittheilung meines verehrten Collegen Prof. Dr. Pringsheim, am Wahrscheinlichsten an die salzreichen Meeresstrandpflanzen, namentlich an *Salsola Kali* und *Anabasis aphylla*, zu denken haben. Ist nun, wie wahrscheinlich, בֹּרִית eins mit dem Reinigungsmittel בֹּר, welches Hiob 9, 30 in Parallele mit Schneewasser genannt wird, so kann darunter nur das aus der Asche jener Pflanzen gewonnene Salz verstanden werden, da nach Jes. 1, 25 das בֹּר auch zum Schmelzen und Läutern der Metalle verwandt wird, hiezu aber weder der Saft des Seifenkrautes noch die Lauge von Salzpflanzen verwendbar ist. Hienach würden Jer. 2, 22 das mineralische Salz נֶתֶר (*νίτρον*, vgl. hiezu Prov. 25, 20) und das vegetabilische Salz בֹּרִית zusammengenannt als die gewöhnlichsten Mittel, deren

man sich, vielfach in einer Auflösung durch Oel, zum Reinigen bediente.

V. 3. 4. **Und er wird dasitzen als Schmelzer und als Silberreiniger; und er wird reinigen die Kinder Levi's und wird sie läutern wie das Gold und wie das Silber, und sie werden Jehova zu Darbringern von Opfergabe in Gerechtigkeit. Und gefallen wird Jehova die Opfergabe Juda's und Jerusalems wie in den Tagen der Urzeit und wie in den vergangenen Jahren.** Nachdem der Prophet in V. 2b die Wesenheit Jehova's in ihrem Verhältniss zu dem ihm Heterogenen geschildert hat, zeichnet er nun in V. 3a seine dem entsprechende Wirksamkeit am Tage seines Kommens und zwar zuvörderst in den Worten וְיָשַׁב מְצָרֵף וּמְטַהֵר כֶּסֶף nach ihrer eigenthümlichen Art, dann in den folgenden Worten von V. 3a nach dem Objecte, an welchem sie sich zuerst vollzieht. Das in V. 2bα gebrauchte Bild erleidet hier eine leichte Veränderung: dort war Jehova mit dem Feuer des Schmelzers verglichen, hier erscheint er selbst als ein Schmelzer, welcher sich des Feuers zum Reinigen der Metalle bedient. Jehova selbst nemlich ist als Subject zu יָשַׁב anzusehen, und nicht, wie Meier (*und dann wird dasitzen Einer, der da läutert und reinigt das Silber*) dem leichten und natürlichen Fluss der Gedanken zuwider annimmt, die Attribute מְצָרֵף וּמְטַהֵר כֶּסֶף. Indem nun der Prophet von Jehova sagt: יָשַׁב מְצָרֵף וגו׳, will er durch יָשַׁב weder das Anhaltende der Arbeit Jehova's (Calvin), noch die göttliche Hoheit des strafenden Richters (Gesenius, *thes.*, Umbreit), sondern nur die Thätigkeit Jehova's in malerischer Anschaulichkeit schildern, vergl. עָמַד Mich. 5, 3 (Hengstenberg). Mit den Participien מְצָרֵף וּמְטַהֵר כֶּסֶף aber soll nicht sowohl gesagt seyn, was thuend Jehova dasitze (*schmelzend und reinigend*, so z. B. Rückert, Hengstenberg), denn was Jehova thut, wenn er einst so dasitzt, sagen die folgenden Worte von V. 3a, — als vielmehr, in welcher Eigenschaft er dasitze, nemlich in der Eigenschaft eines Schmelzers und eines Reinigers von Silber (*als Schmelzer u. s. w.*, so z. B. Umbreit).

Wenn nun Jehova dereinst in der Eigenschaft eines Schmelzers dasitzt, dann wird er reinigen und läutern die Kinder Levi's. Ueber die Grundbedeutung von זָקַק *seihen, seigen* vgl. Ges. *thes.* und Hupfeld zu Ps. 12, 7; die Manipulation des זִקֵּק כֶּסֶף וְזָהָב ist nicht, wie Delitzsch zu Hiob 28, 1 mit Berufung auf Diodorus Siculus III, 11 ff. annimmt, ein Verwaschen, infolge dessen die schwereren Goldkörner auf dem Brette liegen bleiben, während das darüber geschüttete Wasser mit den erdigten Theilen abfliesst, denn diess wäre kein seigen, da beim seigen stets ein siebartiger Gegenstand vorausgesetzt wird, in welchem die gröbere Masse zurückbleibt, während die feinere in flüssigem Zustande durchsickert. Die Manipulation des זָקַק der Metalle besteht vielmehr darin, dass man die Metalle durch Schmelzen flüssig macht und dann das reine Metall nach unten (vgl. Olshausen und Delitzsch über לָאָרֶץ Ps. 12, 7) abfliessen lässt, während die minder flüssigen unedlen Bestandtheile oben zurückbleiben. Ueber das Piel זִקֵּק vgl. Ew. §. 141 b. Bei seiner richtenden und sichtenden Thätigkeit hat es Jehova zunächst abgesehen auf die Kinder Levi, denn das Gericht muss anheben mit denen, welche ihrem Verhältnisse nach Gott am nächsten stehen, vgl. 1 Petr. 4, 17. Mit בְּנֵי־לֵוִי sind hier nicht blos die sogenannten Leviten, sondern alle Angehörigen des Stammes Levi und insonderheit die Priester gemeint, vgl. zu Cap. 2, 4. Da die Kinder Levi's nach V. 3 b aus dem Feuer des Schmelzers gereinigt hervorgehen sollen, so betrachtet man gewöhnlich als das, was an ihnen hinweggereinigt wird, ihre Fehler und Gebrechen (vgl. z. B. Hitzig); allein aus den Schlussworten von V. 24 erhellt, dass die Erscheinung Jehova's an seinem Tage keine sittlich besserende ist, sondern das letzte entscheidende Gericht und darum den חֵרֶם bringt. Eine reformirende Thätigkeit soll der dem Kommen Jehova's vorausgehende Bote üben. Wir haben daher unter den Schlaken, welche dem Silber der Kinder Levi beigemischt sind und von denen Jehova die Kinder Levi's durch sein Gericht reinigen will, die Gotte missfälligen Individuen unter ihnen zu verstehen, welche sich auch durch den vorausgesandten Boten nicht wieder zu dem Gotte

ihrer Väter zurückführen liessen, vgl. Jes. 1, 22—25. Was dann das Ergebniss dieses Sichtungsgerichtes seyn werde, sagt V. 3 b. Subject zu וְהָיוּ sind die Kinder Levi's, aber natürlich nicht nach ihrem derzeitigen Bestande, sondern so, wie sie aus dem Gerichte, in welchem alle Frevler unter ihnen vertilgt werden, als lauteres Silber hervorgehen werden. Hengstenberg und Reinke (letzterer in der Erklärung) meinen, die Worte וְהָיוּ לַיהוָה seyen wegen des Sakeph katon von den folgenden zu trennen und demnach zu übersetzen: *sie werden des Herrn, darbringend Opfergabe in Gerechtigkeit;* dass aber diess selbst nach der Anschauung der Accentuatoren aus dem Accente keineswegs folgt, zeigt Gen. 1, 6 b. Es liegt hier vielmehr ganz einfach die Conjugatio periphrastica zur Hervorhebung des Andauernden vor, vgl. Ew. §. 168 c, daher: *sie werden Jehoven seyn darbringend Opfergabe in Gerechtigkeit.* Mit בִּצְדָקָה will weder die Beschaffenheit der Opfergabe bezeichnet seyn: *sacrificia justa* (Maurer), diess wäre מִנְחַת צֶדֶק; noch auch die Art und Weise ihrer Darbringung: *juste, rite, legitime* (Rosenmüller, Ackermann), diess wäre כִּצְדָקָה oder לִצְדָקָה; sondern die Zuständlichkeit, in welcher befindlich die Darbringenden ihre Opfergabe darbringen, nemlich in einer Zuständlichkeit, welche dem göttlichen Willen entspricht (Hengstenberg). In V. 3 b glauben die Römischen bis herab auf Ackermann und Reinke, unter Berufung auf Cap. 1, 11 und auf die Bedeutung des Ausdruckes מִנְחָה in der Opferthora, abermals eine Weissagung auf das h. Messopfer erblicken zu dürfen. Dass aber diese doppelte Berufung hiefür nichts beweisen kann, dürfte unsere Erklärung von Cap. 1, 10. 11 gezeigt haben. Und wie würde mit der Beziehung auf das Messopfer der Umstand vereinbar seyn, dass als die Darbringenden die Söhne Levi's hingestellt werden? Zwar hält Reinke dafür, dass die Darbringer des Opfers des neuen Bundes ganz passend als (geistige) Söhne Levi's bezeichnet werden konnten. Allein von den Söhnen Levi's ist hier doch offenbar nicht in typischem Sinne die Rede; diejenigen, welche der Prophet in V. 3 b als in Rechtbeschaffenheit Opfergabe darbringend denkt, sind ja

diejenigen unter den leiblichen — nicht geistlichen — Söhnen Levi's, welche das über ihren ganzen Stand ergehende Strafgericht Jehova's überdauern. Der Sinn von V. 3b ist daher vielmehr, dass dereinst die ganze Nachkommenschaft Levi's, soweit sie durch das Gericht hindurchgerettet seyn wird, in richtiger gottwohlgefälliger Beschaffenheit ihrem priesterlichen Berufe vor Jehova obliegen werde. Nicht das will also betont seyn, dass die Kinder Levi's dereinst מַגִּישֵׁי מִנְחָה seyn werden, sondern dass sie es בִּצְדָקָה seyn werden. Ueber die Frage, ob die priesterliche Leistung nach dem Gerichte dieselbe seyn werde, wie vor demselben oder nicht, gibt unser Vers keine Auskunft; er bezeichnet nur, indem er zunächst dem Israel der Gegenwart gilt, die zukünftige priesterliche Leistung nach Maassgabe dessen, worin sie zur Zeit besteht. — Vollbringen die Kinder Levi's ihren Dienst dermaleinst wieder in Rechtbeschaffenheit, so werden auch die von Juda und Jerusalem durch ihre Vermittlung dargebrachten Opfer Jehova wieder wohlgefällig seyn wie in der früheren besseren Zeit, während sie dagegen jetzt Jehova nicht blos missfällig sind wegen der Vergehungen des die Opfergaben darbringenden Volkes (Cap. 2, 13), sondern namentlich auch wegen der die Opferhandlung vollziehenden Priester (Cap. 1, 10. 13). Denn die Gottgefälligkeit eines Opfers ist unter anderem wesentlich auch dadurch bedingt, dass der das Opfer vollziehende Priester von gottgefälliger sittlicher Beschaffenheit sey. Diess hatte das Gesetz des alten Bundes dadurch angedeutet, dass es nicht jedem Israeliten gestattete, die Opferung der dargebrachten Gabe zu vollziehen, sondern nur den Nachkommen Aaron's, und auch von diesen levitische Reinheit bei der heiligen Handlung verlangte, vgl. Ex. 30, 19—21; Lev. 10, 8 ff.; 21, 1 ff.; 2 Chron. 29, 34; 30, 3; Jos. *bell. jud.* V, 5. 6. — Die Massora bemerkt, dass hier die bis V. 24 reichende Haphtara für den grossen Sabbath, das ist den Sabbath vor Ostern beginne, ausgewählt vielleicht mit Rücksicht auf V. 22.

V. 5. Und ich nahe euch zum Gerichte und werde ein schneller Zeuge seyn wider die Zauberer und wi-

der die Ehebrecher und wider die, so zum Truge schwören, und wider die, so den Lohn des Lohnarbeiters, die Wittwe und die Waisen drücken, und den Fremdling beugen, und mich nicht fürchten, spricht Jehova der Heerschaaren. Nach V. 3. 4 konnte es den Anschein gewinnen, als ob Juda's und Jerusalems Opfer Jehova wohlgefallen müssten, wenn nur den opfernden Priestern Rechtbeschaffenheit eigne, und dass überhaupt das Cap. 2, 17 herausgeforderte und Cap. 3, 1 als kommend angekündigte Gericht nur ein Gericht über die Priester seyn werde. Dieser etwa eintretenden Missdeutung des Bisherigen von vorneherein zu begegnen, führt der Prophet sofort in V. 6 aus, wie Jehova es im letzten Grunde auf ein Gericht über ganz Israel abgesehen hat und von diesem Gerichte alle Frevler betroffen werden sollen. Israel meinte Cap. 2, 17, Jehova könne und wolle kein Gericht halten, Jehova dagegen versichert a. u. St., dass er dereinst zum Gerichte nahen werde. Die Copula ו in וְקָרַבְתִּי steigernd durch *und selbst* zu über (Reinke), liegt durchaus keine Veranlassung vor. Die Folge seines Nahens zum Gerichte wird dann seyn, dass er wider die Frevler als Zeuge auftritt, d. h. ihnen ihre Frevel, mögen sie öffentlich oder heimlich begangen worden seyn, als von ihnen in Wirklichkeit verübt und von ihm wohl beachtet und bemerkt dadurch bezeugt, dass er sofort die Strafe dieser Frevel an ihnen vollzieht. Der Zusammenhang fordert a. u. St. mit Nothwendigkeit, dass wir uns die Bezeugung als eine thatsächliche Bezeugung durch rächende Vergeltung denken, vgl. Cap. 2, 14. Wenn Jehova sich einen eilenden Zeugen nennt, so liegt hierin nicht eine Zurückweisung eines in Cap. 2, 17 über die Langsamkeit seines Kommens ausgesprochenen Tadels (so die Meisten), denn Israel murrte in Cap. 2, 17 nicht blos über das lange Ausbleiben des Gerichtes, sondern hatte den Glauben, dass je ein Gericht kommen werde, überhaupt aufgegeben. Es wird daher das מְמַהֵר vielmehr davon zu verstehen seyn, dass Jehova, wenn er sich einmal durch Sendung des ihm vorausgehenden Boten aufmacht (וְקָרַבְתִּי), nicht lange mehr säumen, sondern eilend und unerwartet

schnell kommen werde, so dass er die obwohl gewarnten doch immer noch sorglosen Frevler unversehens überrascht; vgl. פִּתְאֹם V. 1. Der Prophet nennt nun die verschiedenartigen Frevler, deren Thun vom Gesetze verpönt war und denen daher das Gericht Jehova's gilt. Ueber die Zauberer und Ehebrecher vgl. Ex. 22, 17; Lev. 20, 27. 10; Deut. 22, 22 ff. Durch לַשָּׁקֶר bei נִשְׁבָּעִים wird angegeben, zu welchem Zwecke das Schwören geschehe, nemlich um Täuschung zu verüben; vgl. hiezu Ex. 20, 7; Lev. 19, 12.[1] Das Verb. עָשַׁק *drängen, drücken, gewaltthätig behandeln* findet sich mit einem sachlichen Objecte ausser u. St. nur noch Mich. 2, 2. Den Lohn des Arbeiters gewaltthätig behandeln ist s. v. a. diesem Lohne nicht freien ungehinderten und ungeschmälerten Lauf zu dem, der ihn verdient hat, lassen, also den Lohn entweder nicht voll oder doch nicht zur rechten Zeit ausbezahlen, gewöhnlicher עָשַׁק שָׂכִיר; vgl. hiezu Lev. 19, 13; Deut. 24, 14. 15. Da zu שְׂכַר bereits der alle Arten von Lohnarbeitern umfassende Genitiv שָׂכִיר hinzutritt, so sind die Worte אַלְמָנָה וְיָתוֹם nicht ebenfalls als hiezu gehörige Genitive anzusehen, sondern als weitere Objecte zu בְּעֹשְׁקֵי zu beziehen; zur Sache vgl. Ex. 22, 21—23; Deut. 24, 17; 27, 19. Die Redensart הִטָּה פ' (vgl. Prov. 18, 5; Hiob 24, 4; Am. 5, 12) ist nach Prov. 17, 23 und besonders nach Am. 2, 7 (vgl. Hitzig z. d. St.) und Hiob 24, 4 zu erklären: Jemanden seitwärts beugen, aus dem Wege stossen, d. i. ihn vergewaltigen oder unterdrücken. Dass das Keri statt des den vorausgehenden Pluralen entsprechenden Plurals מַטֵּי den Singular מַטֵּה verlangt, wie auch einige Handschriften lesen, hat vermuthlich darin seinen Grund, dass, wie die Massora bemerkt, die Form מַטֵּי mit י nicht weiter vorkommt, und in der Grundstelle der Thora, Deut. 27, 19, ebenfalls מַטֵּה mit ה steht. Die gesetzliche Vorschrift bezüglich des Verhaltens gegen die Fremdlinge findet sich Ex. 22, 20; 23, 9; Lev. 19, 33, 34; Deut. 10, 19; 24, 17; 27, 19. Alle Arten von Frevlern fasst dann der Prophet, indem er die

---

1) Viele Handschriften schieben mit den LXX nach וּבַנִּשְׁבָּעִים noch בִּשְׁמִי ein.

Participialconstruction verlässt (vgl. Ges. §. 134, 2 Anm. 2), zusammen in dem Ausdruck: *und die, welche mich nicht fürchten.*

V. 6. Denn ich, Jehova, habe mich nicht geändert und ihr, Söhne Jakobs, seyd noch nicht dahingeschwunden. Dass V. 6 nicht von dem Vorhergehenden loszutrennen und als etwas Neues anhebend mit dem Folgenden zu verbinden sey (so z. B. Marckius, Bauer, Umbreit, Ewald, Bunsen), zeigt bereits der Anschluss durch die Conjunction כִּי, welche jetzt fasst allgemein und mit Recht hier als ein das Vorausgehende begründendes *denn* gefasst wird (gegen Tremellius, Piscator, Marckius: *weil ich mich nicht geändert habe, darum seyd ihr nicht dahingeschwunden;* Tarnow: *quamvis;* Hezel, Meier: *gewiss*). Gewöhnlich nun sieht man das die vorausgehenden Verse begründende Moment in V. 6 a enthalten, während man V. 6 b wiederum als Begründung von V. 6 a betrachtet: denn ich habe mich nicht verändert, und dass ich mich nicht verändert habe, sondern stets bei meinem einmal ausgesprochenen Willen beharre, das könnt ihr, Söhne Jakob's, daraus ersehen, dass ich euch, um meinen Verheissungen treu zu bleiben, auch trotz der Sünden Einzelner und Vieler unter euch nicht vertilgt habe (so z. B. Rosenmüller, Hitzig, Maurer). Allein einmal muss gegen diese Auffassung schon der einfache Anschluss durch ו copulativum Bedenken erregen; und dann wäre es höchst ungeschickt, wenn der Prophet sich vor den Frevlern in Israel zur Begründung der Unveränderlichkeit Gottes darauf berufen würde, dass Gott Israel trotz seiner Sünden nach wie vor nicht vertilgt habe; denn hiedurch würde er ja selbst den Frevlern den Einwand an die Hand geben, dass sie als Glieder des erwählten Volkes getrost sündigen könnten, da ja Jehova um seiner Unveränderlichkeit willen das erwählte Volk nicht vernichten könne. Nicht viel besser steht's, wenn man mit Andern, wie Hengstenberg, Schmieder, erklärt: denn ich bin in meinem Seyn und in meinen Entschlüssen unveränderlich und nur darum seyd ihr gemäss eurer Erwählung nicht zu Grunde gegangen, zu Grunde gehen solltet ihr aber eigentlich infolge eurer Sünden; daher muss

ich, um eure Erwählung aufrecht erhalten zu können, die Sünder aus eurer Mitte durch Gericht ausrotten. Bei dieser Fassung bereitet das Perfectum כְּלִיתֶם Schwierigkeit, man würde statt dessen vielmehr das Imperf. תִּכְלוּ, *und ihr sollt nicht untergehen*, erwarten. Ein in den Zusammenhang passender Sinn würde entstehen, wenn man mit Ewald, Reinke, Meier das Verb. כָּלָה durch *abnehmen* übersetzen und dann V. 6b als Frage fassen dürfte: *ihr aber — habt ihr nicht abgenommen?* oder wenn man dem Verb. כָּלָה mit Bunsen (vgl. auch LXX, Peschito) die Bedeutung *vollkommen seyn* geben dürfte: *ihr aber seyd nicht vollkommen;* im ersteren Falle würde V. 6b auf die bereits in der Gegenwart vorhandenen, nicht wegzuleugnenden Spuren des Gerichtes hinweisen, im letzteren Falle die das Gericht vernothwendigende Beschaffenheit Israels hervorheben. Allein mit Recht bemerkt bereits Hitzig, dass כָּלָה überall mehr als eine blosse Abnahme bezeichne (vgl. Jer. 5, 10), und in der Bedeutung *vollkommen seyn* findet sich, wie Bunsen selbst zugiebt, wenigstens das Verb. כָּלָה nirgends, während dem Propheten zum Ausdruck dieses Begriffes zahlreiche andere Worte (z. B. שָׁלֵם, תָּם) zu Gebote gestanden hätten. Das Einfachste ist, bei der gewöhnlichen Bedeutung *geschwunden seyn, dahin seyn* stehen zu bleiben und die in V. 6a und in V. 6b ausgesagten Verhältnisse als die zwei Factoren anzusehen, welche durch ihr Zusammenwirken das in V. 1 — 5 für die Zukunft geweissagte Gericht herbeiführen. Weil einerseits Jehova noch immer derselbe heilige Gott ist wie früher (Gegensatz gegen den Vorwurf von Cap. 2, 17) und weil andererseits Israel trotz all seiner vielen und schweren Sünden noch nicht von der Erde vertilgt ist, der Fortbestand des derzeitigen gottvergessenen Israel aber nicht zusammenstimmt mit Jehova's unwandelbarer Heiligkeit, darum wird und muss das im Vorhergehenden gedrohte Gericht unnachsichtlich eintreten. Dadurch, dass in dem vorliegenden Zusammenhang zu dem nachdrücklichen אֲנִי noch die Apposition יְהוָה hinzugefügt ist — denn dass יְהוָה nicht Prädicat (so z. B. Luther, Hengstenberg: *ich bin Jehova, nicht ändere ich mich*), sondern Apposition zu

אָנ sey, zeigt das parallele וְאַתֶּם בְּנֵי־יַעֲקֹב —, dadurch wird
ingewiesen auf die schon in dem Namen יְהוָה sich ausprechende
Jnveränderlichkeit des göttlichen Wesens, Sinnes und Willens
so die meisten, namentlich älteren, Ausleger: Calvin, Coc-
ejus, Cappellus, Hengstenberg); über die Bedeutung des
lamens Jehova vgl. Oehler in Herzog's Realenc. VI, 457 f.
Wie in V. 6a die ausdrückliche Beifügung des Namens Jehova
icht bedeutungslos war, so wird es auch die Beifügung von
בְּנֵי־יַעֲקֹן in V. 6b nicht. seyn, nur dass wir dann gemäss unserer
esammtauffassung des Verses unter בְּנֵי־יַעֲקֹב nicht die wirk-
ich frommen Glieder des Bundesvolkes, das wahre Israel (so
. B. Hengstenberg, Hitzig) verstehen können, sondern Israel
ach seinem derzeitigen Bestande, inwiefern es in der Mehrzahl
einer Glieder als Söhne Jakob's, nicht Israel's, auch die schlim-
nen Eigenschaften seines noch unwiedergeborenen Ahnherren an
ich trägt.

V. 7—9. Seit den Tagen eurer Väter seyd ihr von
neinen Satzungen abgewichen und habt sie nicht be-
bachtet — wendet euch zu mir zurück, so will ich
ich zu euch zurückwenden, spricht Jehova der Heer-
chaaren. Und ihr sprecht: Worinnen sollen wir uns
urückwenden? Darf denn wohl ein Mensch Gott be-
rügen, dass ihr mich betrügt? Und ihr sprecht: Wo-
innen haben wir dich denn betrogen? Im Zehnten
nd in der Hebe! Mit dem Fluche seyd ihr verflucht,
nd doch betrügt ihr mich, das ganze Volk! Die in
'. 6b ausgesprochene Thatsache, dass Israel noch immer nicht
ahingeschwunden ist, giebt dem Propheten Veranlassung, in
'. 7aα zu erklären, wesshalb es mit Israel eigentlich schon längst
us seyn sollte, weil sie nemlich seit der Väter Tagen (über לְמִן
gl. zu Hag. 2, 18), seit Alters schon den Weg Jehova's ver-
ussen haben, vgl. Jes. 43, 27; Ez. 2, 3; Hos. 10, 9. Diese
rklärung bringt der Prophet aber nicht, um hiedurch abermals
ie Nothwendigkeit des drohenden Gerichtes zu erweisen, son-
ern um hieran einerseits eine Ermahnung zur Busse anzuschliessen,

damit das kommende Gericht nicht in Vertilgung auslaufe, und andererseits für den Fall der Busse die Verheissung beizufügen, dass dann auch Jehova sich in Gnaden seinem verlassenen Volke wieder zuwenden wolle, vgl. zu Sach. 1, 3. Allein in seiner selbstgerechten Verblendung vermeint Israel gar keiner Busse zu bedürfen; zu der Frageform vgl. Cap. 1, 2. 6. 7; 2, 14. 17; 3, 13. Die Frage בַּמָּה נָשׁוּב ist nicht zu erklären: *wodurch* = was thuend *sollen wir uns zurückwenden oder bekehren;* denn diess würde ja noch eine gewisse Geneigtheit zur Busse voraussetzen, dergleichen die Fragenden doch, wie das in V. 8 sich kundgebende fortgesetzte Widerstreben gegen die Mahnungen des Propheten zeigt, nicht besassen. Es ist daher vielmehr zu erklären: *worin* = in welchem Stücke *sollen wir uns bekehren?* Es steht den Fragenden von vorneherein fest, dass, wenn überhaupt bei ihnen von einer Nothwendigkeit der Bekehrung die Rede seyn könne, diess sich doch höchstens auf eine einzelne Seite ihres Verhaltens beziehen könnte. Der Prophet nennt ihnen denn auch in V. 8 ihrem Begehren entsprechend ein sonderliches einzelnes Stück, hinsichtlich dessen es bei ihnen der Busse bedarf, aber ein Stück, welches zugleich ein helles Licht auf ihre ganze heillose Gesinnung wirft: sie thun, wessen sich kein Mensch unterfangen sollte — sie suchen Gott zu betrügen. Dass das Verbum קָבַע, welches ausser u. St. nur noch Prov. 22, 23 vorkommt, die Bedeutung *übervortheilen, betrügen, berauben* haben müsse, zeigt der Zusammenhang; in dieser Bedeutung kommt es auch in der Vulgärsprache der talmudischen Zeit vor, jedoch nicht häufig (vgl. Buxtorf, *lex. talm. pag.* 1960 und b. Rosch ha-Schana 26 b, wo Jemand das Wort קַבְעָן, *Räuber,* nicht versteht). Die Grundbedeutung von קָבַע ist unsicher: keinesfalls, wie Böttcher, Aehrenlese S. 62 zu Prov. 22, 23 und neue Aehrenlese zu derselben Stelle annimmt, *cavare, configere, Jemanden festbohren,* d. h. *ihn in eine Lage bringen, wo er herhalten muss* (das gewöhnliche talmudische קָבַע allerdings = *figre, affiegere*), sondern wahrscheinlich (vgl. Meier, Wurzelwbch. S. 32 f.) *zurückziehen, verbergen,* und dann entweder *entziehen* oder *versteckt handeln,*

wie das arab. قَبَعَ; vielleicht indess auch per metathesin gleich עָקַב (Maurer). Unpassend will Hitzig die Frage הֲיִקְבַּע אָדָם אֱלֹהִים nach Jer. 16, 20 erklären: vermag ein Mensch Gott wirklich zu betrügen, ohne dass dieser es merkt? Denn bei dieser Erklärung würde als Kriterium der Verwerflichkeit des Handelns Israels nur die Unmöglichkeit, den beabsichtigten Erfolg zu erlangen, hingestellt werden. Der Prophet will aber vielmehr ihr eigenes sittliches Bewusstseyn, wie es allen Menschen (daher אֱלֹהִים) angeboren ist, zum Urtheil über die Verwerflichkeit ihres Thuns auffordern, daher: *darf wohl ein Mensch u. s. w.* (Rosenmüller, Ackermann, Ewald, Maurer, Reinke). Der Satz: כִּי אַתֶּם קֹבְעִים אֹתִי dient der vorangehenden Frage zur Begründung, und zwar in dem Sinne: ob es Recht sey, dass ein Mensch Gott betrüge — so muss ich um desswillen fragen, weil ihr mich zu betrügen sucht; vgl. zur Construction Ps. 8, 4. 5. Auf ihr weiteres, zur Selbstrechtfertigung dienen sollendes Fragen erfolgt als Antwort, dass sie Jehova betrügen im Zehnten und in der Hebe, dadurch also, dass sie Zehnten und Hebe entweder gar nicht, oder doch nicht nach Gebühr an das Haus Jehova's abliefern. Die Nomina הַמַּעֲשֵׂר וְהַתְּרוּמָה können Accusative der freien Unterordnung seyn, natürlicher aber ist es wohl, aus dem vorhergehenden בַּמֶּה die Präposition בּ zu ergänzen. Ueber die Zehnten, welche die Israeliten von dem Erträgnisse ihrer Felder und ihrer Herden an Jehova zum Unterhalt der Söhne Levi's entrichten sollten, vgl. Lev. 27, 30—33; Deut. 14, 22 ff., und über den Zehnten der Leviten an die Priester Num. 18, 26 ff.; ferner Winer, Realwbch. *s. h. v.* und besonders Leyrer in Herzog's Realenc. XVIII, 414 ff. Die תְּרוּמָה, d. i. der Abhub von dem Einkommen für heilige Zwecke, besonders für Unterhaltung der Priester, war theils eine freiwillige (vgl. Ex. 25, 2 ff.; 35, 4), theils eine gesetzlich vorgeschriebene (vgl. Ex. 30, 13 ff.; Num. 15, 19 ff.; 18, 26 ff.; 31, 28 ff.); hier ist natürlich die letztere gemeint, vgl. Winer, Realwbch. *s. h. v.*; Knobel zu Lev. 7, 32. 33; Oehler in Herzog's Realenc. X, 640 f. — In V. 9 hebt der Prophet hervor, was den von Israel an Jehova verübten

Betrug vollends unbegreiflich mache und die Schuld dieses Frevels noch erhöhe: Gott hat den Betrug Israels bisher schon nicht ungeahndet gelassen, sondern mit schwerer Strafe heimgesucht, und gleichwohl lässt Israel, und zwar das ganze Volk, nicht von dieser Sünde! Ueber das Niph. נֵאָרִים von אָרַר vgl. Ew. §. 169b. Um zu betonen, dass es nichts geringeres sey als der Fluch, was auf ihnen laste, tritt vor אַתֶּם נֵאָרִים noch בַּמְּאֵרָה. Dieser Fluch bestand, wie aus V. 10—12 hervorgeht, in Unfruchtbarkeit des Bodens, Missrathen der Ernte und daraus folgender Noth (vgl. Hag. 1, 5 ff.; 2, 10 ff.), entsprach also genau der Sünde, welche Israel an Jehova beging: war Israel zu gottvergessen, um Jehova durch Zehnten und Hebe den ihm gebührenden Antheil an den Erträgnissen des Feldes und der Herden zu geben, so wandte sich nun auch Jehova von Israel ab, so dass infolge des göttlichen Zornes und Fluches die gehofften Erträgnisse von Feld und Herde fortan ausblieben. V. 9 $a\beta$ bringt den zu V. 9 $a\alpha$ gehörigen Gegensatz: Jehova hatte mit Fug und Recht erwarten zu können geglaubt, dass Israel durch diese Verhängung des Fluches sich zur Busse leiten lassen und von seinem Betruge gegen Jehova abstehen würde — und doch betrügt Israel seinen Gott nach wie vor; und nicht blos Einzelne sind es, welche solchen Frevel begehen, sondern, wie V. 9b betont, die grosse Masse des Volkes, הַגּוֹי כֻּלּוֹ. Nach Luther, Tremellius, Drusius, Piscator, Maurer soll V. 9 $a\beta$ zur Begründung von V. 9 $a\alpha$ dienen: *ihr seyd — gemäss der Drohung Cap. 2, 2 — verflucht, weil ihr mich betrügt;* dann spräche V. 9 das göttliche Strafgericht über den in V. 8 gerügten Betrug aus. Allein hiezu will die Anreihung von V. 9 $a\beta$ an V. 9 $a\alpha$ durch das blosse ו copulativum nicht stimmen; denn wenn diess ו auch bisweilen in poetischer Rede begründende Sätze anschliesst, welche etwa auch durch כִּי eingeführt seyn könnten (vgl. Ps. 7, 10; 60, 13), so doch nicht leicht in prosaischer Rede, wie die unseres Propheten an der vorliegenden Stelle ist.[1]

1) Zu כֻּלּוֹ bemerkt die grosse Massora, dass bei Jeremia, Ezechiel und

V. 10—12. **Bringet den ganzen Zehnten in das Schatzhaus, dass Zehrung sey in meinem Hause, und prüfet mich doch hiedurch, spricht Jehova der Heerschaaren! Wahrlich, ich werde euch die Fenster des Himmels öffnen und euch Segen ausströmen bis zum Uebermaass; und werde euch den Fresser schelten, und er wird euch die Frucht des Bodens nicht mehr verderben, und der Weinstock auf dem Felde wird euch nicht mehr fehltragen, spricht Jehova der Heerschaaren. Und es werden euch glücklich preisen alle Völker, denn ihr werdet ein Land des Wohlgefallens seyn, spricht Jehova der Heerschaaren.** Nachdem der Prophet dem Volke in V. 7b — V. 9 schlagend und unwiderleglich bewiesen hat, dass es trotz all seiner Einreden der Busse dringend bedürftig sey, führt er nun einerseits mit Rücksicht auf den soeben gerügten Betrug Jehova's in V. 10a aus, worin die von ihm geforderte Busse und Umänderung des Sinnes und Verhaltens, also jenes שׁוּבוּ אֵלַי von V. 7 bestehen solle, und andererseits mit Rücksicht auf die wegen dieses Frevels verhängte Strafe, worin das gnädige Sichzurückwenden Jehova's, also jenes וְאָשׁוּבָה אֲלֵיכֶם von V. 7 sich erweisen werde. Israel soll nicht, wie bisher, blos einen Theil des Zehnten in das Schatzhaus bringen, den anderen für sich zurückbehaltend, sondern soll ihn ganz abliefern, ohne an Jehova einen Betrug zu begehen, damit im Hause Jehova's Zehrung (טֶרֶף, Targum richtig פַּרְנוּס, Vulgata: *cibus*) sey für seine Diener, die Priester und Leviten. Denn so sehr auch Jehova dem Stamme Levi wegen seiner Vernachlässigung des Heiligthumes zürnt (vgl. Cap. 1, 6 — 2, 9), so kann er es darum doch nicht dulden, dass das Volk den Priestern und Leviten den Zehnten vorenthalte;

---

in den kleinen Propheten statt כֻּלּוֹ stets geschrieben sey כֻּלֹּה, ausgenommen die vorliegende Stelle und Jer. 6, 13 (*bis*). In den übrigen Büchern dagegen herrscht die Schreibung כֻּלּוֹ, ausgenommen 2 Sam. 2, 9; Jes. 15, 3; 16, 7; wo sich כֻּלֹּה findet.

denn nicht sowohl dem Stamme Levi, als vielmehr Gotte selbst gilt die Darbringung des Zehnten, vgl. Num. 18, 24. Ob der Zehnten immer an das Heiligthum, oder aber früher direct an die Leviten des betreffenden Districtes abgeliefert wurde, ist streitig; jedenfalls war es in der letzten Zeit des ersten Tempels und während des zweiten Tempels Sitte, ihn an das Heiligthum zu Jerusalem, bei welchem zu diesem Behufe Vorrathskästen und Kammern angebracht waren, zu entrichten, vgl. 2 Chr. 31, 11 ff.; Neh. 10, 38 f.; 12, 44; 13, 12. Unter den wenigen Auslegern, welche auf die Erklärung von בְּחָנוּנִי נָא בָּזֹאת eingehen, lässt Reinke das Object in בְּחָנוּנִי ganz unberücksichtigt, indem er als Sinn angibt: macht durch treue Darbringung des gesetzlichen Zehnten den Versuch, ob nicht eure traurige Lage eine bessere und glückliche werde. Allein der Zusammenhang mit dem Vorausgehenden und das Object von בְּחָנוּנִי zeigen, dass es sich nicht darum handelt, einen Versuch zur Besserung der gegenwärtigen traurigen Lage zu machen, sondern einen Versuch, um zu erfahren, wie es mit Jehova stehe, von welchem Israel Cap. 2, 17 behauptet hat, er sei kein heiliger Gott, während er in Cap. 3, 6 die Versicherung giebt, dass er sich nicht geändert habe. Das Aufthun der Fenster des Himmels u. s. w. kann daher auch nur als Zeichen gemeint seyn, aus welchem auf die Beschaffenheit und das Verhalten Jehova's gegen Israel zu schliessen sey. Mithin kann der Sinn der Aufforderung auch nicht seyn: prüfet mich, ob und wie ich meine Versprechen halte (Marckius); denn auch die Erfüllung der gegebenen Versprechen von Seiten Johova's stand nicht, oder doch wenigstens nicht zunächst, in Frage. Dem Richtigen näher kommen Calvin: *calumniam eorum repellit, quod scilicet dicerent, absque causa se inedia confici et deum quasi mutasse naturam, quod non daret largum proventum frugum,* und Ewald, wenn er zur Erklärung darauf hinweist, dass Jehova immer derselbe gerechte und auch zum Helfen bereite Gott bleibe, während Israel ihm immer ungehorsamer geworden sey; nur dass auch diese Ausleger sich von der Vorstellung nicht losmachen können, als ob der Zweck der mit Jehova

anzustellenden Prüfung doch wenigstens indirect dahin gehe, die Ursache der derzeitigen traurigen Lage des Volkes aufzuheben. Wie aber bereits angedeutet, geht der Zweck des Prüfens vielmehr darauf, sich dess zu vergewissern, dass Jehova nach wie vor derselbe heilige und gerechte Gott ist, vgl. auch V. 15 בָּחֲנוּ אֱלֹהִים. Nach Cap. 2, 17 geht Israel von der Voraussetzung aus, dass Jehova keineswegs der heilige Gott sey, für den es ihn bisher gehalten; darum hat es sich (vgl. V. 6) die Uebertretung seiner Gebote und sogar die Defraudation seines Eigenthums gestattet, und ihn hiedurch zum Erweise seiner Heiligkeit und Gerechtigkeit herausgefordert. Jehova hat es nun zwar auch an der Erweisung seiner Heiligkeit nicht fehlen lassen, indem er Israel mit schwerem Fluche heimsuchte. Nach dem Reichthum seiner Güte und seines Erbarmens sähe er es aber lieber, wenn Israel statt durch Frevel, wie z. B. durch Betrug an seinem Eigenthum, vielmehr durch treue Erfüllung seiner Gebote, durch gewissenhafte Entrichtung der Abgaben an das Haus Jehova's mit ihm die Prüfung anstellte, ob er wirklich der heilige und gerechte Gott sey, der seine Heiligkeit und Gerechtigkeit wie durch Bestrafung der Frevler so durch Ausströmung des Segens über die Gottesfürchtigen erweist. Israel würde alsdann aus dem Segen, welchen es an sich zu erfahren bekäme, zu seinem eigenen Heile erkennen, dass Jehova noch immerdar heilig und gerecht ist, und seine Heiligkeit und Gerechtigkeit auch bethätigt. Die Partikeln אִם לֹא können allerdings, wie die Meisten bei ihrer ungenauen Auffassung der Worte בְּחָנוּנִי נָא בְּזֹאת annehmen, als Einführung einer indirecten Frage von בְּחָנוּנִי abhängen (vgl. Hiob 1, 11; 2, 5; 1 Kön. 20, 23): *prüfet mich hiedurch, ob ich nicht* (zum Erweise meiner Heiligkeit und Gerechtigkeit) *euch aufthun werde u. s. w.* Da aber die Partikeln אִם לֹא durch das eingeschobene אָמַר ה׳ צְבָאוֹת von der Aufforderung בְּחָנוּנִי נָא בְּזֹאת getrennt sind und alle Verba bis zum Schlusse von V. 11 von ihnen abhangen, so ist es wahrscheinlicher, dass man sie in betheuerndem Sinne (*wahrlich*) zu verstehen und durch die Annahme einer Ellipse der Schwurformel zu erklären hat, vgl. Num. 14, 35;

Hiob 30, 25; 31, 36; Jes. 5, 9. Zu dem Bilde des Oeffnens der Fenster (ארבות eigentlich *Flechtwerk*, da die Fensteröffnungen der Orientalen durch ein netzgleiches Gitterwerk verschlossen sind) vgl. Gen. 7, 11; 2 Kön. 7, 2; zu einer speciellen Beziehung auf den Regen, als welcher aus den Fenstern des Himmels herabgeströmt werden solle (Rosenmüller, Ackermann, Reinke: *aperiam vobis cataractas coeli ad dandam pluviam*), ist hier um so weniger Veranlassung, als der Prophet sofort angibt, dass er sich als das Herniederzuströmende den Segen denke, vgl. auch 2 Kön. 7, 2. Der Segen nun soll anwachsen עד־בלי־די. Diese Worte können keinenfalls übersetzt werden *bis zum Unmaass*, d. i. bis zum Uebermaass (Maurer); denn די bedeutet nicht *modus*, sondern *sufficientia*. Die Erklärung aber: *usque ad consumptionem sufficientiae = in aeternum, quia nunquam deficit abundantia dei* (de Dieu, Gesenius, *thes. pag.* 334, Rosenmüller, Hesselberg, Ackermann), ist unnatürlich, weil sie doch wenigstens in abstracto die Möglichkeit setzen würde, dass Gottes Vorrath einmal ausginge. Nach Sach. 10, 10 hat man den hier negirten די auf die Aufbewahrungsorte zu beziehen, als welche nicht hinreichen werden, die Fülle des Segens zu bergen, so dass zu erklären ist: bis dass kein Raum mehr vorhanden ist, den Segen zu fassen (Kimchi, Vatablus, Hitzig, Ewald, Reinke, Bunsen). — V. 11 schildert nun im Einzelnen, in welcher Weise Jehova das Kommen des Segens bewerkstelligen werde: die Heuschrecke darf nicht mehr das Land verwüsten und der Weinstock darf nicht mehr fehltragen, Korn und Wein sollen also wohlgedeihen. Zu גער *schelten = sein Missfallen erklären und hiedurch in dem bisherigen Bestande stören, durch Schelten zu Grunde richten* vgl. Cap. 2, 3; wie an dieser letzteren Stelle לכם Dativus incommodi war, so ist es a. u. St. Dativus commodi. Der Ausdruck האכל ist an und für sich Bezeichnung alles dessen, was gefrässig ist, so z. B. des Löwen (Richt. 14, 14); a. u. St. aber, wo es sich um die Erhaltung der Frucht des Erdbodens handelt, speciell Bezeichnung der Heuschrecke (so schon Kimchi, Raschi u. A.), welche durch ihre unersättliche Gefrässigkeit

im Orient den Früchten des Feldes den denkbar grössten Schaden zufügt, indem sie da, wo sie sich in grossen Schwärmen niedergelassen hat, auch das letzte grüne Blättchen aufzehrt (vgl. über die Heuschrecken und ihre Verwüstungen K. A. Credner, der Prophet Joel S. 261 ff.; Rösel von Rosenhof, monatliche Insektenbelustigungen, Band II; Oken, allgem. Naturgesch. V. Bd. 3. Abth. S. 1499 ff.; Ratzeburg, die Forstinsekten III. Theil S. 255 ff.). Statt יְשַׁחֵת lesen die LXX und einige wenige Handschriften erleichternd אַחְשִׁית. Dass man in den Worten וְלֹא־תְשַׁכֵּל לָכֶם וגו׳ nicht aus dem Vorhergehenden הָאֲדָמָה als Subject zu תְּשַׁכֵּל ergänzen dürfe (so z. B. Rosenmüller: *nec terra vobis orbam reddet vitam)*, geht schon daraus hervor, dass in den vorangehenden Worten הָאֲדָמָה nicht der Hauptbegriff war, über den eine Aussage gethan wurde, sondern als reine Nebenbestimmung auftrat; man hat vielmehr הַגֶּפֶן selbst als Subject zu betrachten und nach Gen. 31, 38; Ex. 23, 26; Hiob 21, 10 zu erklären: *der Weinstock thut keine Fehlgeburt*, d. h. es geschieht nicht, dass, wenn er wie gewöhnlich reich geblüht und Trauben angesetzt hat, diese dann vor der Zeit unreif abfallen oder doch nicht zur Reife gelangen (Hitzig, Maurer). — Die Folge dieses Segens wird nach V. 12 seyn, dass alle Völker Israel glücklich preisen werden (vgl. Sach. 8, 13. 23); denn Israel soll, wenn es sich zu Jehova bekehrt, so reich gesegnet werden, dass Israels Land ein Gegenstand der Lust und des Ergötzens seyn wird für einen jeden, der es kennt; vgl. die ähnlichen Ausdrücke Sach. 7, 14; Ps. 106, 24; Jer. 3, 19; Ez. 20, 6. 15; Dan. 8, 9; 11, 16. Hieronymus: *cunctae per circuitum nationes mirabuntur fertilitatem terrae vestrae in tantum, ut omnes in ea habitare desiderent et abundantia rerum omnium cunctis gentibus sitis exemplo.* Den Ausdruck אֶרֶץ חֵפֶץ nach Jes. 62, 4 zu erklären: *ein Land, an welchem Jehova seine Lust hat* (Raschi, Rosenmüller, Ewald, Reinke), liegt darum ferner, weil für die Heiden zunächst nicht dies, dass Jehova's Wohlgefallen auf Israel und seinem Lande ruht, sondern der Segen, davon Israels Land überfliesst, zum Anlasse wird ist, dieses Volk glücklich zu preisen. Die Parono-

masie des Wortpaars אֶרֶץ und חֵפֶץ ist wohl kaum aus einer besonderen Absicht des Propheten hervorgegangen.

V. 13—15. **Gewaltsam sind gegen mich eure Reden, spricht Jehova. Und ihr sprecht: Was haben wir miteinander gegen dich geredet? Ihr habt gesprochen: Eitel ist's Gott zu dienen, und was war der Gewinn, dass wir seine Hut hüteten und dass wir schwarztrauernd gingen wegen Jehova's der Heerschaaren? Darum preisen wir glücklich die Uebermüthigen: wie die Thäter des Frevels gebaut worden sind, so haben sie auch Gott versucht und sind gerettet worden.** Ueber den Zusammenhang, in welchem diese Verse und die durch sie eingeleiteten Reden des Propheten zu dem Vorausgehenden stehen, vgl. zu Cap. 2, 17. Es beginnt hier die zweite Reihe des Abschnittes Cap. 2, 17 — 3, 24, indem der Prophet jetzt besonders nach der Seite hin den von Israel gegen Jehova erhobenen Vorwurf in's Auge fasst, wonach es, weil Jehova ja doch kein Gericht halte und daher auch kein heiliger und gerechter Gott sey, gewinnlos seyn soll, ihm durch Befolgung seiner Gebote und Enthaltung von der Sünde zu dienen. Dem gegenüber verkündet der Prophet, wie an jenem grossen Tage, wo Jehova sein zwar eine Zeitlang verziehendes, aber nichts destoweniger sicher eintreffendes Gericht halten wird, der Segen rechter Frömmigkeit und der gewaltige Unterschied zwischen dem Loose der Gottesfürchtigen und der Gottlosen zu Tage treten werde. Nach **Hengstenberg** und **Reinke** sollen V. 13 — 15 eine Widerrede enthalten, durch welche Israel die Worte des Propheten von V. 7—12 widerlege, vgl. V. 10 mit V. 15; V. 12 mit V. 15; V. 7 mit V. 14. Allein dagegen spricht schon das Niphal נִדְבַּרְנוּ, welches, wie auch **Hengstenberg** und **Reinke** anerkennen, reciproke Bedeutung hat (vgl. V. 16; Ez. 33, 30; Ps. 119, 23; vgl. ferner נִלְחַם, נִשְׁפַּט, Ew. §. 123b). Denn wenn man aus diesem Niphal auch nicht schliessen kann, dass nach der Absicht der hier redend Eingeführten Jehova ihre Reden nicht habe hören sollen (so **Ewald**), so doch diess, dass sie die in Anspruch

genommenen Worte nicht zu Jehova oder dem Propheten, sondern nur untereinander redeten. Schon darum ist es unwahrscheinlich, dass wir hier eine Einrede Israels gegen die Worte des Propheten V. 7—12 vor uns haben sollen; und vollends unwahrscheinlich wird es dadurch, dass der Prophet die Reden der Masse Israels einleitet mit den Worten חזקו עלי וגו; denn diese sind offenbar analog den Worten הוגעתם ה' וגו', womit Cap. 2, 17 ein neuer Gedankenkreis angehoben wird, so dass wir auch hier die Einleitung eines neuen Gedankenkreises, nicht eine Fortsetzung des bisherigen, anzunehmen haben. Hätte der Prophet V. 14. 15 als Widerspruch gegen seine vorausgehenden Aussprüche hinstellen wollen, so würde er sicher V. 13 a weggelassen und direct mit ואמרתם fortgefahren haben, vgl. Cap. 1, 6. 7; 2, 14; 3, 7. Was endlich aber die Rückbeziehungen anlangt, welche Hengstenberg in V. 14. 15 im Verhältniss zu V. 7—12 findet, so geht diesen jegliche Beweiskraft ab. Am Scheinbarsten ist noch, dass בחנו V. 14 auf בחנוני V. 10 zurücksehe. Allein wir erkannten bereits zu V. 10, dass das Prüfen Jehova's durch Frömmigkeit dort empfohlen werde im Gegensatz zu der Art und Weise, wie Israel dermalen Jehova prüft, im Gegensatz nemlich zu dem Prüfen Jehova's durch Gottlosigkeit. Wenn daher der grosse Haufe in Israel nach V. 15 sagt, dass die Frevler mit dem von ihnen erwarteten Erfolg Jehova durch ihren Frevel geprüft haben, so sagt er diess nicht erst aus Anlass der Ermahnung des Propheten in V. 10, sondern er spricht diese Ansicht allewege aus, um damit seinen eigenen Abfall von Jehova vor sich selbst und vor Andern zu rechtfertigen. Ueber מאשרים זדים V. 15 im Verhältniss zu ואשרו וגו' V. 12 vgl. zu V. 15. — Jedenfalls gegen den Sprachgebrauch ist es, wenn Ewald, Reinke V. 13 a übersetzen: *hart fallen mir eure Worte;* denn חזק *sq.* על wird niemals zur Bezeichnung des unangenehmen Eindrucks gebraucht, den etwas auf Jemanden macht, sondern drückt immer ein *Gewalt brauchen*, *vergewaltigen* aus (vgl. Ex. 12, 33; Ez. 3, 14; 2 Chron. 8, 3; 27, 5; Dan. 11, 5); es ist daher auch der gewöhnlichen Uebersetzung: *hart sind eure Reden gegen mich* (Ro-

senmüller, Maurer, Umbreit), die Uebersetzung: *ihr thut mir Gewalt an mit euren Reden* (Hengstenberg), oder besser: *gewaltsam gegen mich sind eure Reden* vorzuziehen. Der Ausdruck deutet dann darauf hin, dass die Angeredeten mit ihren Worten Jehova wider seinen Willen und somit gewaltsam zu etwas machen wollen, was er nicht ist und nicht seyn will, nemlich zu einem unheiligen, um Frömmigkeit und Gottlosigkeit unbekümmerten Gotte. Es ist hierin ein feiner Zug von Ironie nicht zu verkennen, insofern die Angeredeten Jehova eben doch nur mit Worten, nicht aber in Wirklichkeit zu vergewaltigen im Stande sind, so dass Jehova doch immer noch in der Lage bleibt, sie selber durch das seine Heiligkeit und seine Achtsamkeit auf Fromme und Gottlose erweisende Gericht zu vergewaltigen. Angeredet sind auch hier noch immer dieselben, wie vorher, nämlich die grosse Masse des Volkes, welche, obgleich nicht im wahren und festen Glauben an Jehova stehend, doch bisher wenigstens vor groben Sünden sich in Obacht genommen und die gesetzlichen Vorschriften zu erfüllen gesucht hatte; vgl. zu Cap. 2, 17. Die Worte, durch welche sie Jehova vergewaltigen, laufen nach V. 14. 15 darauf hinaus, dass es vergeblich und gewinnlos sey, Gotte zu dienen, da er ja doch kein heiliger Gott des Gerichtes sey, und dass daher diejenigen glücklich zu preisen seyen, welche geradezu durch Sünde sich ihre irdische Wohlfahrt zu gründen suchen. Es sind diess Reden, wie sie nie über eines Gottesfürchtigen Lippen kommen, auch nicht in der schwersten Anfechtung und dunkelsten Leidensnacht. Der Gottesfürchtige mag wohl hie und da, wie Asaph (Ps. 73) oder Hiob (Cap. 21, 5 ff.) oder der Sänger von Ps. 10 schier straucheln über das Glück der Gottlosen und die Leiden der Frommen; aber er wird darum doch ebensowenig wie Asaph (vgl. Ps. 73, 10—15) oder Hiob (Cap. 21, 14—16) die Folgerungen daraus ziehen, welche die von unserem Propheten in V. 13 Angeredeten daraus zogen, und es wird bei ihm nie dahin kommen, dass er Gotte den Abschied giebt, wie die thun, deren Reden in V. 14. 15 mitgetheilt sind. Beachten wir vollends, dass es nicht heisst עֲבֹד יְהוָה, sondern עֲבֹד אֱלֹהִים, so werden

wir daraus schliessen dürfen, dass die hier Redenden bis zur völligen Irreligiosität, bis zum Atheismus (vgl. Ps. 14, 1) herabgesunken sind. שָׁוְא eigentlich *das Böse,* dann *das Eitele*, *Nichtige*, *Vergebliche*, vgl. Ps. 127, 1; Jer. 2, 30. Ueber den Ausdruck שָׁמַר מִשְׁמֶרֶת vgl. zu Sach. 3, 7; mit Unrecht will Hengstenberg z. u. St. (vgl. auch Keil zu Gen. 26, 5) die Bedeutung *zu Beobachtendes beobachten* in Abrede ziehen und dagegen als Bedeutung aufstellen *die Achtung Jemandes oder einer Sache achten*, *seiner oder ihrer wahrnehmen;* denn wenn anders der Ausdruck שָׁמַר מִשְׁמֶרֶת verschieden seyn soll von שָׁמַר שָׁמוֹר so muss auch bei der Uebersetzung *die Achtung achten* mit *der Achtung* doch wieder *das zu Achtende* oder *zu Beobachtende* gemeint seyn. Mit קְדֹרַנִּית (zur Wortbildung vgl. אֲחֹרַנִּית Gen. 9, 23; zur Bedeutung σκυθρωπός Matth. 6, 16 und Kypke, *observationes ad h. l.*) wird das trübe schmutzige Aussehen eines Menschen bezeichnet, welcher zum Zeichen seiner Trauer und seines Schmerzes mit ungereinigtem Gewande und Körper, wohl auch in שַׂק gekleidet (vgl. Hiob 16, 15), einhergeht, vgl. Ps. 35, 13. 14; 38, 7; 42, 10; 43, 2; Hiob 30, 28; 1 Makkab. 3, 47 und das Gegentheil Koh. 9, 8. Wodurch diese Trauergeberde hervorgerufen wurde, besagt מִפְּנֵי ה׳ צְבָאוֹת, welches, wie Hengstenberg mit Recht hervorhebt, von לִפְנֵי ה׳ wohl zu unterscheiden, dann aber auch nicht *vor Jehova*, sondern *wegen Jehova's* zu übersetzen ist (Tremellius, Piscator). War aber ihre Trauer eine durch Jehova in näherer oder entfernterer Weise veranlasste, so muss a. u. St., wo die Redenden ihr bisheriges eifriges Bemühen, den Willen Jehova's zu beobachten, hervorheben wollen, der Ausdruck davon verstanden werden, dass, wenn sie es einmal in der Beobachtung seines Willens versahen, sie sofort auch Jehova durch offenkundige Busse wieder zu versöhnen suchten (Hieronymus, Hitzig, Bunsen). An freiwillige Privatfasten, welche, ohne zu einem Fehltritt in Beziehung zu stehen, lediglich als ein verdienstliches Werk übernommen worden wären (vgl. Luc. 18, 12; Matth. 9, 14), lässt sich nicht wohl denken, da diese Sitte des Fastens doch wohl erst in späterer

(der pharisäischen) Zeit üblich geworden ist, wo man sich treuer und unverbrüchlicher, als diess zur Zeit unseres Propheten der Fall war, zu Jehova bekannte, dafür aber auch den Dienst Jehova's dadurch sich wieder erleichterte, dass man ihn als ein äusserliches *opus operandum* verrichtete, welches den Menschen nicht sonderlich in Anspruch nimmt. Direct gegen den Sprachgebrauch, welcher den Ausdruck הָלַךְ קֹדֵר nur als ein Zeichen der Trauer, besonders der Busstrauer kennt, verstösst die Erklärung Maurer's: *quod diligenter et accurate servandis praeceptis Jovae graviter affligimus nos.* — In Folge der vermeintlichen Nutzlosigkeit ihrer bisherigen Frömmigkeit wenden sich die Redenden nun nach V. 15 von Jehova und dem Geschlechte seiner Kinder (vgl. Ps. 73, 15) ab und preisen die Uebermüthigen glücklich als diejenigen, welche das gute Theil erwählt haben. Zu וְעַתָּה als Folgerungspartikel vgl. Cap. 1, 9; 2, 1; Ew. §. 353[b]. Unter den זֵדִים verstehen LXX (*ἀλλοτρίους*, indem sie offenbar זָרִים lasen), Hieronymus, Calvin, Cappellus, Hitzig, Hengstenberg, Reinke, Schmieder u. A. die Heiden. Allein haben wir oben zu Cap. 2, 17 richtig erkannt, wer die dort und hier redend Eingeführten seyen, so ist es natürlicher, die זֵדִים von den entschieden und offenbar Gottlosen in Israel zu verstehen, welche in frevlem Uebermuthe Jehova und seinen Willen verachteten und ungescheut alles Böse thaten (so z. B. van Til, Gebhardi, Maurer). Hiezu kommt noch, dass nach V. 19 über die זֵדִים, welche offenbar identisch seyn müssen mit den זֵדִים von V. 15 (gegen Hengstenberg), das Gericht der Vertilgung gehalten wird, die Heiden als solche aber und ohne dass von einer Verschuldung ihrerseits die Rede wäre niemals bei den Propheten im Gegensatz zu Israel als Object des schliesslichen Gerichtes Jehova's erscheinen, und diess am wenigsten an Stellen, wo die Propheten gerade Israel's Sünden zu rügen haben. Nur da werden die Heiden als Gegenstand des göttlichen Endgerichtes im Gegensatz zu Israel genannt, wo Israel als das durch Busse gereinigte und geheiligte Volk Jehova's betrachtet werden kann, die Heiden aber als solche erwähnt sind, welche beharrlich gegen Jehova

trotzen und sein heiliges Volk schädigen, vgl. z. B. Joel 3. 4; Ez. 38. 39; Sach. 12—14. Sind nun aber unter זֵדִים nicht die Heiden, sondern die offenkundigen Gottlosen in Israel zu verstehen, so kann V. 15ª auch nicht Antwort Israels auf das Wort Jehova's in V. 12ª seyn (gegen Hengstenberg und Reinke). In V. 15ᵇ hebt die grosse Masse Israels hervor, was für sie ein Grund seyn müsse, die offenbaren Frevler glücklich zu preisen. Sehr verschieden gedeutet wird hier vor allem das twiederholte גַּם. Ewald (§. 354ª) und Reinke fassen es in adversaivem Sinne: *auch so = gleichwohl, dennoch*, vgl. Ps. 129, 2; Koh. 6, 7. Aber reine Adversativpartikel wird גַּם nie: wo es in solchem Sinne zu stehen scheint, dient es doch eigentlich immer zur blosen Hinzufügung und Steigerung: *auch so* d. i. *auch in dieser Lage*, *auch unter diesen Verhältnissen*. Diese Bedeutung erscheint hier aber darum unannehmlich, weil zu dem Prädicate נִבְנוּ das mit זֵדִים synonyme Subject עֹשֵׂי רִשְׁעָה ausdrücklich beigefügt ist; nur wenn diese Subjectsbezeichnung fehlte, könnte man erklären: *auch so*, d. i. auch als זֵדִים, *sind sie gebaut worden*. Und auch dann würde die Annahme immer noch näher liegen, dass das wiederholte גַּם in Wechselbeziehung zu einander stehen solle. Hiedurch wird auch die Uebersetzung Umbreit's: *sogar auferbaut werden die Thäter der Bosheit*, *sogar versuchten sie Gott und wurden gerettet*, wenig wahrscheinlich. Vollends unthunlich ist es aber, mit Rosenmüller, Maurer zu erklären, nicht blos die Frommen, sondern auch die Thäter des Frevels seyen auferbaut worden; denn Israel klagt ja gerade darüber, dass die Frommen kein Glück haben; auch müsste in diesem Falle עֹשֵׂי רִשְׁעָה vor נִבְנוּ stehen und nach dem zweiten גַּם das Pronomen הֵמָּה eingeschaltet seyn. Durch das doppelte גַּם sollen vielmehr a. u. St. wie Jer. 6, 15; 51, 12. 49 die beiden hiedurch eingeleiteten Aussagen als ganz gleichmässig statthabend hingestellt werden: die Vollbringer des Frevels haben nicht minder Gott in ihrer Weise, ohne dadurch zu Schaden gekommen zu seyn, versucht, als sie auch auferbaut worden sind — beides ist nach dem Urtheile der grossen Masse in Israel eine gleich gewisse Thatsache, auf die

sie sich zur Begründung ihrer Glücklichpreisung der Frevler glaubt berufen zu können. Zu dem von der Vollendung eines Hauses hergenommenen Bilde des Auferbautwerdens = zunehmen, sein Ziel erreichen, glücklich seyn, vgl. Jer. 12, 16; Hiob 22, 23; Ps. 28, 5. Dass die Frevler nicht blos zur Zeit glücklich seyen, sondern auch ungefährdet Gott versucht und dadurch den Thatbeweis geliefert haben, dass er kein heiliger Gott des Gerichtes sey (vgl. zu V. 10), hebt der grosse Haufe Israels ausdrücklich hervor, weil sich ihm gerade hiedurch das derzeitige Glück der Frevler als ein unerschütterliches erwies und darum als ein in Wahrheit beneidenswerthes und erstrebenswerthes darstellte. Diese Prüfung haben nach der Ansicht des grossen Haufens die frechen Frevler dadurch vollzogen, dass sie durch ihre offenen himmelschreienden Sünden die Rache Gottes herausforderten, ohne dass diese doch sich bethätigte; sie haben sich hiedurch in die Gefahr begeben, von Gott, falls derselbe ein heiliger Gott des Gerichtes wäre, hinweggetilgt zu werden, ohne dieser Gefahr erlegen und von Gott vertilgt worden zu seyn. Die Aussage וַיִּמָּלֵטוּ gehört als Angabe des Erfolgs mit der Aussage בָּחֲנוּ אֱלֹהִים enge zusammen und bildet mit ihr das dem Satze נִבְנוּ עֹשֵׂי רִשְׁעָה correspondirende Glied.

V. 16. 17. Da besprachen sich die Jehova Fürchtenden miteinander, und Jehova merkte auf und hörte, und es ward ein Erinnerungsbuch vor ihn hin geschrieben für die, welche Jehova fürchteten und seines Namens gedachten. Und sie werden mir, spricht Jehova der Heerschaaren, an dem Tage, welchen ich mache, ein Eigenthum seyn, und ich werde ihrer schonen, wie ein Mann seines Sohnes schont, welcher ihm dient. Welche grosse Thorheit und hiemit welch schwere Sünde die in V. 14. 15 Redenden durch diese Reden begangen haben, zeigt ihnen der Prophet in der Weise, dass er ihnen in der Form der Erzählung vorhält, wie bei ihren Reden die Jehova Fürchtenden sich benahmen und welch grosser Lohn ihnen dafür theils schon geworden ist, theils nach Jehova's Versicherung noch bevorsteht.

Doch, es ist bestritten, dass V. 16. 17 von den Gottesfürchtigen handele im Gegensatz zu Gottlosen, deren Worte in V. 14. 15 mitgetheilt seyen. LXX, Targum, Peschito, Hitzig, Maurer, Schegg, nehmen an, dass in V. 16 die Aussprüche von V. 14. 15 als die Worte der יִרְאֵי ה׳ bezeichnet werden. Allein diess ist materiell und formell unmöglich. Denn dass die, welche so, wie V. 14. 15 angegeben wird, reden, keine wirklich Gottesfürchtigen seyn können, ergab sich uns bereits zu V. 14; die Bezeichnung der in V. 14. 15 Redenden als יִרְאֵי ה׳ wäre höchstens dann erklärlich, wenn man darunter Gesammtisrael im Gegensatz zu den זֵדִים als den Heiden verstehen dürfte. Da aber mit den זֵדִים nicht die Heiden, sondern die offenkundigen Frevler gemeint sind, so kann יִרְאֵי ה׳ auch nicht Bezeichnung Gesammtisraels seyn, sondern muss vielmehr als Bezeichnung der wahrhaft Gottesfürchtigen angesehen werden. Aber auch formell ist jene Annahme unmöglich. Denn dass אָז nicht so viel seyn kann als *dieses* oder *also*, *in dieser Weise* (LXX, Targum) steht fest. Die Uebersetzung Hitzig's: *da, als sich besprachen* — — —, *merkte auf Jehova*, ist nicht nur unnatürlich, weil sie vor נִדְבְּרוּ die zeitliche Conjunction *als* ergänzen muss, deren Ergänzung nach אָז wohl kaum durch irgend ein Beispiel belegt werden kann, sondern sie leidet auch an einem ziemlich schwer erträglichen Pleonasmus. Denn nachdem die betreffenden Reden unmittelbar vorher (V. 14. 15) mitgetheilt und durch אָז nochmals ausdrücklich darauf hingewiesen worden ist, wäre in keiner Weise zu begreifen, zu welchem Zwecke der Prophet das אָז nochmals durch die Einfügung: *als sich besprachen u. s. w.* zu verdeutlichen gesucht hätte. Wie vollends Maurer bei dieser Erklärung behaupten kann: *verborum* אָז נִדְבְּרוּ וגו׳ *ea ratio est, quae Jes. 5, 4 al.* vermag ich nicht einzusehen. Es wird demnach denn doch mit den meisten Auslegern anzunehmen seyn, dass die in V. 14. 15 Redenden verschieden sind von denen, welche sich nach V. 16 besprachen. Denn keinesfalls darf man mit Venema, Dathe V. 16 noch als Fortsetzung dessen ansehen, was die in V. 13 Getadelten nach V. 14. 15 sprachen, so dass zu übersetzen wäre:

olim vero poterant Dei cultores sese mutuo consolari cet., indem, von allem Uebrigen zu schweigen, אָז nicht *olim* und נִדְבְּרוּ nicht ohne weiteres *mutuo se consolati sunt* bedeutet. Mit V. 15 sind vielmehr die anstössigen Worte derer, welchen der Prophet nach V. 13 Vorhalt thun will, vollständig referirt und es beginnt nunmehr in V. 16 wieder des Propheten eigene Rede. Diess anerkennend wollen nun aber Ewald (§. 354[a]), Reinke (vgl. auch Luther, Stier) אָז durch *aber, dennoch* übersetzen; allein diese Bedeutung hat אָז weder hier noch Ps. 56, 10; 69, 5, auf welche Stellen man sich zu berufen pflegt (vgl. Hitzig zu den genannten Psalmstellen). Wollte man nemlich אָז die Bedeutung *dennoch* zuschreiben, so könnte diess, wie Ewald a. a. O. ganz richtig gesehen hat, nur in dem Sinne geschehen, dass dieses *dennoch* so viel wäre wie *dann noch*. In diesem Falle würde sich nun aber als Sinn von אָז נִדְבְּרוּ ergeben, dass die Gottesfürchtigen, welche sich bereits früher mit einander besprachen, auch dann noch, als der grosse Haufen in die V. 14. 15 berichteten Aeusserungen ausbrach, sich gegenseitig zu besprechen nicht aufhörten. Allein für die wahrhaft Gottesfürchtigen konnten jene frevelhaften Reden unmöglich einen Grund abgeben, fortan aufzuhören, sich gegenseitig in ihrem Glauben an Jehova als den heiligen Gott des Gerichtes zu bestärken, sondern dieselben mussten für sie vielmehr ein Anlass werden, diess nur um so eifriger zu thun. Wir fassen daher אָז mit den meisten Auslegern in seiner gewöhnlichen Bedeutung *damals*, *da* und sehen darin eine Hinweisung auf jene gottlosen Worte des grossen Haufens, als welche den Gottesfürchtigen ein Anlass zu gegenseitiger Unterredung wurden. Was aber war der Inhalt ihrer Unterredung? Nach Luther, Tremellius, Vatablus, Clarius, Drusius, Grotius, van Til, Markius, J. D. Michaelis, Bauer, Theiner, Schmieder, Stier gäbe diess der Prophet in den unmittelbar folgenden Worten וַיַּקְשֵׁב וגו' an: die Gottesfürchtigen bestärkten sich gegenseitig in der Zuversicht, dass Jehova jene frevelhaften Reden von V. 14. 15 gewiss höre und daher auch nicht ungeahndet lassen, somit aber auch sich selbst als den heiligen Gott des Gerichtes erweisen

werde. Dass aber V. 16 b von dem Propheten nicht so gemeint seyn könne, zeigt schon der Anschluss durch ו consecutivum in וַיַּקְשֵׁב. Wir haben daher vielmehr mit den Hebräern [1]) bei Hieronymus und mit Calvin, Piscator, Cappellus, Coccejus, Rosenmüller, Hengstenberg, Umbreit, Reinke, Bunsen anzunehmen, dass der Prophet den Inhalt der Unterredung der Gottesfürchtigen nicht ausdrücklich angebe, sondern sich mit Hervorhebung der Thatsache, dass sie sich gegenseitig aus Anlass der heillosen Aeusserungen des grossen Haufens unterredeten, begnüge. Und er konnte diess um so mehr, je weniger wenn die wahrhaft Gottesfürchtigen sich auf Anlass solcher Reden besprechen, zweifelhaft seyn kann, was Inhalt und Resultat ihrer Besprechung sey. Sie sprachen ihren Abscheu aus über die gotteslästerlichen Reden der Menge und bestärkten sich gegenseitig in ihrem Glauben an Jehova als den heiligen Gott und den gerechten Richter, welcher über kurz oder lang den Frommen wie den Gottlosen nach ihrem Thun vergelten werde. In V. 16 b beginnt nun der Prophet auszuführen, wie Jehova sich zu diesem Verhalten der ihn Fürchtenden stellte: als Jehova die gegenseitigen Besprechungen der Frommen gewahr wurde, liess er sie nicht unbeachtet, sondern merkte auf das, was sie sagten (zu הִקְשִׁיב ohne Beifügung eines Objectes vgl. Jes. 10, 30), und hörte infolgedess ihre Worte (zu שָׁמַע nach הִקְשִׁיב vgl. Jes. 42, 23; Jer. 8, 6; 23, 18). Und die Worte, welche er hier vernahm, gefielen ihm so wohl, dass er für die Frommen ein Gedenkbuch schreiben liess. Statt וַיִּכָּתֵב punctiren die LXX und Peschito וַיִּכְתֹּב, nur scheinbar besser in den Zusammenhang passend; denn Jehova schreibt nicht sel-

1) Vgl. Pirke aboth III, 1: *Rabbi Chanina ben Teradjon sagt: Wo Zwei zusammensitzen und es werden nicht Worte der Thora zwischen ihnen verhandelt, da ist ein Sitz der Spötter, von dem es heisst: Und auf dem Sitz der Spötter sitzt er nicht* (Ps. 1, 1). *Aber wo Zwei zusammen sitzen und es werden Worte der Thora zwischen ihnen verhandelt, da weilet unter ihnen die Schechina, wie es heisst: Da besprachen sich die Jehova Fürchtenden mit einander und Jehova vernahm es und hörte es u. s. w.* (Mal. 3, 16).

ber, sondern lässt, wie ein König durch seinen מַזְכִּיר, das Schreiben durch seine Diener besorgen. Das, was geschrieben wird, ist ein סֵפֶר זִכָּרוֹן, d. i. eine Schrift, in welche nicht blos die Namen der Frommen (gegen Hitzig), sondern auch ihre Thaten (vgl. Esth. 6, 1. 2; Ps. 56, 9; Dan. 7, 10), hier speciell ihr Verhalten gegenüber jenen heillosen Reden, aufgezeichnet wurden, um sie Jehova zu dereinstiger Vergeltung immer wieder in's Gedächtniss zu rufen. Vgl. zu זִכָּרוֹן, was hier nach Esth. 6, 1 Genitivus seyn muss, Ex. 28, 29; Num. 10, 10 [2]. לְפָנָיו gehört zwar zu וַיִּכָּתֵב, nicht zu סֵפֶר זִכָּרוֹן, will aber nicht besagen, wo die Gedächtnisschrift geschrieben worden sey, sondern wozu oder in welcher Absicht, damit sie nemlich immer vor Jehova sey und ihn immer wieder an die Frommen und deren Verhalten erinnere. Die Frommen selbst, für welche die Schrift geschrieben wurde, werden bezeichnet als Jehova Fürchtende und als solche, welche seines Namens liebend und anhänglich gedenken, ihn werth und theuer halten; zu חָשַׁב vgl. Jes. 13, 17; 33, 8; 53, 3 und über שֵׁם ה׳ zu Sach. 10, 12; 14, 9. Welcher Gewinn dereinst den Frommen daraus erwächst, dass ihnen zu Gute jenes Gedächtnissbuch vor Jehova geschrieben wurde, führt der Prophet in V. 17 mit Jehova's eigenen Worten aus. Nach den Accenten hätte man סְגֻלָּה irgendwie als Object zu עֹשֶׂה zu beziehen. Hienach übersetzt Rosenmüller: *eruntque mei die, quem ego peculiarem faciam*; allein סְגֻלָּה bedeutet nicht *eigenthümlich, einzig in seiner Art*, sondern *Besitz*, *Eigenthum*. Eher könnte man übersetzen: *sie werden mein seyn an dem Tage, an welchem ich Eigenthum schaffe* (Rückert, Zunz). Genau genommen schafft sich aber Jehova an jenem Tage nicht erst ein Eigenthum, sondern er erweist alsdann nur das, was bereits sein Eigenthum war, als solches. Man hat, wie V. 21 einerseits und Ex. 19, 5; Deut. 7, 6; 26, 18 anderseits zeigen, סְגֻלָּה überhaupt nicht als Object zu עֹשֶׂה, sondern mit fast allen Auslegern als Prädicat zu וְהָיוּ zu beziehen. Der

2) In mehreren Handschriften findet sich die auch von der Peschito befolgte Lesart בספר statt ספר.

Tag, welchen Jehova schafft, ist der bekannte grosse Tag des schliesslichen Gerichtes, der Tag, an welchem er persönlich in sichtbarer Herrlichkeit auf der Erde erscheint; Jehova schafft diesen Tag, insoferne derselbe nicht durch die natürliche Aufeinanderfolge der Tage, sondern durch Jehova's unmittelbares Eingreifen herbeigeführt wird und von Jehova gleichsam seinen Inhalt erhält. An jenem Tage nun werden die Frommen als das theuerwerthe Eigenthum Jehova's erwiesen werden, dessen er, wenn nun das Gericht der Vertilgung über die Welt hereinbricht, schonen wird. Wie ein Mensch sein Eigenthum nicht selbst verdirbt, wie ein Vater, wenn er seinen Zorn an seinen ungehorsamen Kindern bethätigt, doch des Sohnes, welcher ihm in Gehorsam dient, verschont, so wird Jehova dereinst auch die ihn Fürchtenden, welche den Beruf Israels, sein Eigenthum zu seyn (Ex. 19, 5; Deut. 7, 6; 26, 18), an sich haben zur Verwirklichung gelangen lassen, durch das Gericht hindurch und aus dem Gerichte heraus erretten; vgl. Gen. 19, 16. Diess wird der Lohn seyn, welcher den Gottesfürchtigen von Jehova bereitet ist. Zu ל in לַיּוֹם als Zeitangabe auf die Frage wann? vgl. Gen. 3, 8; 8, 11; 17, 21; 18, 14; 21, 2; Jes. 10, 3.

V. 18—21. Und ihr werdet wiederum einen Unterschied sehen zwischen Gerechtem und Gottlosem, zwischen dem, der Gotte dient, und dem, der ihm nicht gedient. Denn siehe, der Tag kommt brennend wie ein Ofen; und es werden alle Uebermüthigen und jeglicher Thäter des Frevels zu Stroh, und es wird sie der kommende Tag verbrennen, spricht Jehova der Heerschaaren, so dass er ihnen nicht Wurzel noch Zweig lassen wird. Aber euch, die ihr meinen Namen fürchtet, wird aufgehen die Sonne der Gerechtigkeit und Heilung durch ihre Flügel, und ihr werdet hervorkommen und hüpfen wie die Kälber des Stalles; und ihr werdet die Gottlosen zertreten, denn sie werden Asche seyn unter den Sohlen eurer Füsse an dem Tage, den ich machen werde, spricht Jehova der Heer-

schaaren. In V. 18 nennt der Prophet (oder eigentlich Jehova durch den Propheten) denen gegenüber, deren gottlose Reden er in V. 13—15 in Anspruch genommen, das Ergebniss aus dem, was er in V. 16. 17 über das Verhalten und Ergehen der Gottesfürchtigen gesagt hat. Die Folge jener Rettung der Frommen am Tage des Gerichtes wird seyn, dass alle die, welche ein als Segen sich bethätigendes Wohlgefallen Jehova's an den Frommen zur Zeit glauben leugnen zu müssen und darum die Gottlosen glücklich preisen, als welche durch ihre Gottlosigkeit zu Glück und Wohlstand gelangen (vgl. V. 14. 15; Cap. 2, 17), — dass alle diese wieder zu ihrer früheren Anerkennung des gewaltigen Unterschiedes, welcher zwischen dem Urtheil Jehova's über den Gottesfürchtigen und andererseits über den Gottlosen und demgemäss auch zwischen ihrem beiderseitigen Ergehen obwaltet, gelangen werden, dass sie wiederum, aber dann für ihr eigenes Heil zu spät, einsehen werden, dass Jehova der heilige Gott des Gerichtes ist. Subject von וְשַׁבְתֶּם sind dieselben, zu welchen der Prophet bisher gesprochen hatte, also die in V. 13 Angeredeten. Dass שַׁבְתֶּם in Verbindung mit וּרְאִיתֶם durch einen Adverbialbegriff zu übersetzen sey (vgl. Ges. §. 142, 3ª), ist jetzt ziemlich allgemein anerkannt. Dieser Adverbialbegriff ist aber nicht *umgekehrt*, *dagegen* (Ewald, Bunsen; Luther, Stier), was niemals durch שׁוּב ausgedrückt wird und auch in den vorliegenden Zusammenhang nicht passt, wenn man nicht in gezwungener Weise erklären will: ihr dagegen werdet an euch selbst durch die Strafe, die über euch kommt, erfahren, dass ein Unterschied zwischen Frommen und Gottlosen besteht. Vielmehr hat man שַׁבְתֶּם durch *wiederum* zu übersetzen, diess dann aber nicht darauf zu beziehen, dass Jehova bereits durch frühere Gerichte den Unterschied zwischen Frommen und Gottlosen bloslegte (so Hengstenberg, Reinke), wonach statt וְשַׁבְתֶּם וּרְאִיתֶם eher zu erwarten gewesen wäre וְשַׁבְתִּי וְהֶרְאֵיתִי אֶתְכֶם, sondern darauf, dass sie, die sie früher zu dieser Frage ganz anders standen als jetzt, dermaleinst infolge des Gerichtes Jehova's wieder wie früher jenen Unterschied anerkennen werden. Aus der Lage der

Dinge folgt freilich, dass, wenn sie nicht bereits früher zur Anerkennung jenes Unterschiedes zurückgekehrt sind, die alsdann sich ihnen gewaltsam aufdrängende Anerkennung des Unterschiedes für sie keine heilbringende mehr seyn wird; denn beharren sie bei ihrer jetzigen Denkweise und Gesinnung, so gehören auch sie zu den Uebermüthigen und Thätern des Frevels, über welche das Gericht der Vertilgung gehalten wird. Zu רָאָה בֵּין · · לְ in der Bedeutung *den Unterschied zwischen — sehen*, *einsehen*, *anerkennen*, vgl. 2 Sam. 19, 36; Jon. 4, 11; 1 Kön. 3, 9; Ez. 44, 23. Es ist bekanntlich eine alte und schwer zu entscheidende Streitfrage, ob בֵּין in diesen und einigen anderen Stellen noch als Nomen (Status constr. von בַּיִן, *Unterscheidung, Unterschied*), oder auch hier bereits als Präposition anzusehen sey. Die Möglichkeit, dass es auch hier Präposition seyn könne und demnach zu übersetzen sey: *ihr werdet zwischen sie hinein hineinschauen* (so z. B. Hitzig), ist zuzugeben; da aber בֵּין jedenfalls 1 Sam. 17, 4. 23 sicher noch als Nomen vorkommt, so dürfte es natürlicher seyn, es auch a. u. St. als Nomen zu fassen (Reinke): *ihr werdet sehen den Unterschied des Gerechten zum Gottlosen hin* oder *in seinem Verhältnisse zum Gottlosen*. Jedenfalls aber ist Hengstenberg's Erklärung: *ihr werdet das Zwischen des Gerechten im Verhältniss zum Bösen sehen*, als irrig zu betrachten, da sie das zur Präposition gewordene בֵּין nachträglich doch wieder zum Substantivum erhebt. Die als unterschiedlich Anzuerkennenden werden doppelt bezeichnet, einmal nach ihrer Beschaffenheit (בֵּין צַדִּיק לְרָשָׁע) und dann nach ihrem Verhalten (in V. 18b). Ueber die Grundbedeutung von רָשָׁע als des Haltlosen, von Gott Losgelösten vgl. Delitzsch, Psychologie S. 160. — In wiefern der Tag, den Jehova macht, auch denen, welche zur Zeit den Unterschied zwischen dem Frommen und Gottlosen hinsichtlich ihrer Beurtheilung durch Jehova und hinsichtlich ihres hiedurch bedingten beiderseitigen Ergehens leugnen, die Anerkennung dieses Unterschiedes aufnöthigen wird, hatte der Prophet in V. 17 mehr angedeutet als ausgeführt. Daher begründet er jetzt in V. 19—21 seine Behauptung von V. 18 durch eine nähere Be-

schreibung des Tages, welchen Jehova macht; durch den Artikel in הַיּוֹם (V. 19) wird nemlich der hier in Rede stehende Tag als derjenige bezeichnet, von welchem bereits V. 17 gesagt war, dass Jehova ihn wirken werde. Die Beschreibung selbst erfolgt nun in der Weise, dass der Prophet zuerst in V. 19 ausführt, wie es an jenem Tage den Gottlosen ergeht, und dann in V. 20. 21, was derselbe den Gottesfürchtigen bringt[1]). Durch V. 19ª will nicht betont seyn, dass der Tag sicher komme, sondern vielmehr, in welcher Weise er komme und von welcher Beschaffenheit er bei seinem Kommen seyn werde. Er wird bei seinem Kommen so glühend heiss seyn, wie ein glühender Ofen, welcher alles, was mit ihm in Berührung kommt, versengt und verbrennt (vgl. Dan. 3, 22). Sein Kommen wird also für die Menschen schwer zu ertragen seyn; insbesondere aber werden es die in V. 15 als so glücklich und sicher gepriesenen Uebermüthigen und Vollbringer des Frevels in keiner Weise zu ertragen vermögen. Denn gleicht jener Tag selbst einem glühenden Ofen, so werden sie ihrerseits an jenem Tage dürrem, leicht entzündlichem und leicht brennbarem Stroh gleichen. Mit קַשׁ sind wohl schwerlich die Stoppeln d. h. die nach dem Abschneiden des Getreides noch stehen bleibenden Reste der Halme gemeint (doch vgl. Knobel zu Jes. 5, 24), sondern vielmehr die ihrer Körner entledigten Aehren mitsammt dem übrigen abgeschnittenen Halme: vgl. Delitzsch zu Hiob 41, 21 S. 498. Die Folge davon, dass der wie ein Glühofen brennende Tag über die wie Stroh leicht entzündbaren Frevler hereinbricht, kann daher nur seyn, dass er sie verbrennt. Und zwar wird er sie so vollständig verbrennen und verzehren, dass er auch gar nichts von ihnen übrig lässt. Jehova wird also an jenem Tage ein Gericht völliger Vertilgung über die Sünder halten. Zum Bilde vgl. Obadj. 18; Sach. 12, 6: zur Sache und zum Bilde vgl. Jes. 5, 24; Zeph. 1, 18. Die Aus-

---

1) Mit V. 19 beginnen die Polyglotten und die meisten neueren Uebersetzungen ein viertes Capiel unserer prophetischen Schrift, welches dann die folgenden Verse bis zum Schlusse umfasst.

drücke זֵדִים und עֹשֵׂה רִשְׁעָה stehen in unverkennbarer Beziehung zu V. 15; dass sie wenigstens an der vorliegenden Stelle (V. 19) von den Frevlern in Israel zu verstehen seyen, erkennt auch Hengstenberg an (vgl. zu V. 15). Zahlreiche Handschriften und die alten Versionen bieten statt des Sing. עֹשֵׂה a. u. St. den Plur. עֹשֵׂי, was de Rossi billigt; allein das pluralische עֹשֵׂי verdankt, wie jetzt mit Recht allgemein geurtheilt wird, seine Entstehung nur der unbegründeten Voraussetzung, dass derselbe Numerus wie in זֵדִים stehen müsse, zumal auch in V. 15 der Plural עֹשֵׂי gebraucht war. Vulgata, Grotius, Rosenmüller, Hengstenberg betrachten אֲשֶׁר als Relativpronomen und beziehen es auf הַיּוֹם הַבָּא; da aber von diesem Tage erst ausgesagt werden soll, dass er die Frevler verbrennen werde, so kann sich ihm die Aussage, dass er ihnen nicht einmal Wurzel und Zweig übrig lassen werde, nicht wohl relativisch unterordnen, indem sonst von dem Tage, von welchem das Brennen erst prädicirt wird, als bereits bekannt vorausgesetzt werden würde, dass er den Frevlern weder Wurzel noch Zweig übrig lasse. Man hat daher אֲשֶׁר als Conjunction = *so dass* (Ew. §. 337[a]) aufzufassen, dann aber auch als Subject zu יַעֲזֹב den Tag anzunehmen, vgl. Deut. 4, 40; Ruth 3, 1; 2 Kön. 9, 37 (Tremellius, Piscator, Hitzig, Maurer, Ewald, Reinke, Meier). Der Ausdruck *Wurzel und Zweig*, welcher sich auch in der Grabschrift des Eschmunazar Z. 11. 12 findet: אל יכן לם שרש למט ובדן מעל, oder statt der letzten beiden Worte nach anderer Entzifferung: פר למעל (vgl. Zeitschrift der deutsch. morgenländ. Gesellsch. X, 407. 588), ist ein von dem Baume entlehntes Bild zur Bezeichnung der äussersten Theile oder des letzten Restes einer Sache, vgl. Jes. 5, 24; Am. 2, 9 und die etwas anders gearteten Stellen Hiob 18, 16; Sir. 23, 25; 40, 15. Da aber der Prophet in dem Hauptsatze die Frevler mit Stoppeln verglichen hatte und sie nun nicht wohl absichtlich in dem Folgesatz unter einem andern Bilde (dem Bilde eines Baumes) darstellen kann, so hat man wohl anzunehmen, dass er diesen als sprüchwörtliche Redensart gebräuchlichen Ausdruck hier ohne Rücksicht auf seine

ursprüngliche Bedeutung angewendet habe. Als dasjenige, welchem der Tag Jehova's auch nicht den kleinsten Rest unverbrannt übrig lässt, sind nicht die Frevler als Einzelne zu denken, so dass auch hier, wie in jener phönizischen Grabschrift der Ausdruck Wurzel und Zweig gleichbedeutend wäre mit Nachkommenschaft, (so z. B. Targum: *so dass er ihnen nicht übrig lässt Sohn und Enkel*, wozu zu vgl. Delitzsch, Hiob S. 201 Note 2), sondern die Gesammtheit der Frevler, so dass der Sinn ist: auch nicht Einer von ihnen wird aus dem Gerichte entrinnen. — Während so an jenem Tage die Frevler vertilgt werden, geht dagegen den Gottesfürchtigen alsdann die Sonne der Gerechtigkeit auf, wie Jehova, jetzt zu den Frommen sich wendend und diese unmittelbar anredend, in V. 20 verheisst. Die Frage, ob wir den Ausdruck *Sonne der Gerechtigkeit* persönlich (von Gott nach Ps. 84, 12: Hebenstreit; von dem Heilsmittler Christus nach Jer. 23, 6 oder Luc. 1, 78: Eusebius, *demonstr. ev.* V, 29, Cyrillus, Theodoret, Luther, Calvin, Münster, Vatablus, Drusius, Piscator, L. Osiander, van Til, Pocock, Marckius, Coccejus, J. H. Michaelis, Schmieder; von dem heiligen Geist: Grotius) oder sachlich (s. z. B. Theodorus Mopsv., Raschi, Kimchi, Aben Esra, J. D. Michaelis, Hezel, Bauer und die Neueren, auch Hengstenberg, Reinke, Schlier) zu verstehen haben, kann nur aus dem Zusammenhang entschieden werden. Dieser spricht aber entschieden für die sachliche Fassung[1]). Denn was den Frommen nach V. 20 an jenem Tage zu Theil wird, steht im Gegensatz zu dem, was der Gottlosen alsdann nach V. 19 wartet. War nun in V. 19 nicht Jehova selbst als zum Gerichte erscheinend, sondern nur das an jenem Tage sich vollziehende Gericht dargestellt worden, so werden wir auch keine

---

1) Die Deutung des Ausdrucks שֶׁמֶשׁ צְדָקָה wurde von Einfluss auf die Geschichte der altchristlichen Kunst und besonders des altchristlichen Cultus, vgl. Fr. Creuzer, Symbolik und Mythologie der alten Völker. 3. Aufl. I, 260 ff.; F. Piper, Mythologie und Symbolik der christlichen Kunst I, 96 ff. II, 132.

Veranlassung haben, den an und für sich sachlich lautenden Ausdruck שֶׁמֶשׁ צְדָקָה in's Persönliche umzudeuten und auf den kommenden Jehova (den Heilsmittler) zu beziehen; und wir haben um so weniger Veranlassung dazu, als שֶׁמֶשׁ hier nicht einmal wie gewöhnlich als Masculinum, sondern wie nur noch Gen. 15, 17; Jer. 15, 9; Nah. 3, 17; Jes. 45, 6 und das arabische شمس als Femininum construirt ist. Ist aber שֶׁמֶשׁ צְדָקָה sachlich gemeint, so ist der Genitiv צְדָקָה als Genitivus appositionalis oder epexegeticus anzusehen, also: *die Sonne, welche Gerechtigkeit ist*, oder: *die Gerechtigkeit als eine Sonne.* Unter dem Bilde der Sonne ist die צְדָקָה dargestellt, weil wie das erwünschte Sonnenlicht plötzlich aus der finstern Nacht auftaucht, so auch den Frommen die ersehnte צְדָקָה plötzlich in ihrer bisherigen düstern Leidensnacht entgegenleuchtet und dieser ein Ende macht, vgl. Ps. 112, 4. Da diejenigen, welchen die צְדָקָה jetzt zu Theil wird, ausdrücklich יִרְאֵי ה׳ genannt werden, so versteht sich von selbst, dass man unter צְדָקָה hier nicht diejenige ethische Beschaffenheit, welche mit der Norm des göttlichen Rechtes übereinstimmt, nicht die Gerechtigkeit im ethischen Sinne zu verstehen hat (so die meisten älteren Ausleger); gemeint ist vielmehr diejenige schliessliche Heilsverwirklichung, in welcher sich Jehova's Gerechtigkeit gegen die ihn Fürchtenden offenbart (Maurer: *justitia dei piis salutem afferens*), so dass also צְדָקָה, wie sehr oft bei Jesaja (Cap. 45, 8; 46, 13; 51, 5. 6. 8; 56, 1; 62, 1; vgl. Ps. 132, 9. 16), ein Wechselbegriff von יְשׁוּעָה ist; vgl. A. Ortloph in der Zeitschrift für luth. Theol. 1860 S. 420 ff. Wenn nun der aufgehenden Sonne der Gerechtigkeit oder des Heiles in den Worten *und Heilung vermittelst ihrer Flügel* Schwingen zugeschrieben werden, so wird sie hiedurch einem dahinfliegenden Vogel verglichen. Ihre weithinreichenden Strahlen gleichen nemlich den ausgebreiteten Schwingen eines Vogels (Aben Esra, Amelius I, 930[1]);

---

[1]) Nach der Abhandlung „Abweichungen der alten Uebersetzer des Propheten Malachias" in Eichorn's Repertorium VI, 123 f. hätte auch bereits die Peschito (*et sanatio super alis ejus*) den Ausdruck

und wie dieser in leichtem Fluge frei in den Lüften sich wiegt, so schwebt auch sie frei in den Lüften mit leichtem mühelosem Fluge. Ein besonders rasches Nahen will der Prophet dadurch, dass er (wie auch die Egypter, Griechen und Römer) der Sonne Flügel zuschreibt, wohl kaum von ihr aussagen; scheinbar wenigstens bewegt sich die Sonne sehr langsam am Himmelsgewölbe, und in dem vorliegenden Zusammenhang war keine Veranlassung gegeben, die Raschheit ihres Fluges zu betonen (gegen Hitzig, Ewald, Umbreit). Die Präposition ב in בִּכְנָפֶיהָ, welche bald *unter* (Hengstenberg, Hitzig, Meier), bald *auf* (Bunsen), bald *zwischen* (Rückert, Umbreit), bald *in* (Reinke, Ewald), bald *an* (Zunz) übersetzt wird, ist als einfaches ב instrumentale zu fassen, welches angibt, durch welches Mittel oder auf welchem Wege den Frommen Heilung zu Theil werde: Heilung kommt den Gottesfürchtigen vermittelst der Flügel oder Strahlen dieser Sonne. Nach Hengstenberg, Reinke, Riehm [1]) hätte man sich diesem Ausdruck zufolge die Sonne des Heils als eine Henne zu denken, welche ihre Küchlein (die Gottesfürchtigen) mit ihren Flügeln deckt und ihnen hiedurch Heilung schafft. Allein indem die Henne ihre Küchlein unter ihre Flügel nimmt, schafft sie ihnen nicht Heilung, sondern gewährt sie ihnen Schutz vor Unheil. Vielmehr, wie die natürliche Sonne dem, was im Schatten kränkelte und dahinsiechte, durch ihre belebenden Strahlen Heilung spendet und neue Lebenskraft gewährt [2]), so werden auch die Strahlen

---

Flügel von den Strahlen der Sonne verstanden, wie daraus hervorgehe, dass sie בִּכְנָפֶיהָ durch *al leschoneh* wiedergibt; allein dieses *leschono* der Peschito ist hier schwerlich s. v. *flamma extrema in speciem linguae se protendens*, sondern deutet darauf hin, dass die Peschito den Ausdruck שֶׁמֶשׁ צְדָקָה persönlich fasste und von dem Messias verstand, auf dessen Lehrthätigkeit sie in מַלְפָא בִּכְנָפֶיהָ eine Anspielung fand.

1) E. C. A. Riehm, *de natura et notione symbolica Cheruborum. Basileae et Ludoviciburgi* 1864 *pag.* 13.

2) Vgl. das talmudische Sprüchwort b. Baba bathra Cap. 1 fol. 16b: die Sonne geht auf, das Siechthum schwindet.

der Sonne der Gerechtigkeit den Gottesfürchtigen Heilung bringen von all den Schäden und Wunden, welche ihnen in der bisherigen Nacht der Heilsentbehrung geschlagen worden waren; sie werden von den Strahlen dieser Sonne zu einem neuen frischen Leben erweckt werden (ähnlich Pocock). Daher werden sie denn auch nach V. 20b, wenn jene Sonne ihnen aufgeht, aus den engen, dumpfen Bergungsorten, in welchen sie sich während der bisherigen Leidensnacht aufhalten mussten, frohlockend hervorkommen und über die erfahrene Rettung in lauten Jubel ausbrechen, sie werden seyn wie die Kälber, welche den Winter über in den engen Ställen stehen mussten, im Frühjahre aber, wenn die Sonne aus dem winterlichen Wolkenschleier hervortritt, wieder in's Freie getrieben werden und darob in ungezügelter Freude hüpfen und springen, vgl. Hiob 21, 11. Maurer erklärt וִיצָאתֶם durch *liberum prodire ex judicio*, eine Bedeutung, welche das nackte יָצָא überhaupt nicht hat und welche der Zusammenhang a. u. St. weder fordert, noch auch nur nahe legt, da für die Gottesfürchtigen der Tag Jehova's nicht als ein Gerichtstag, sondern als ein Tag der Rettung erscheint. Das Verb. פּוּשׁ ist nicht nach Nah. 3, 18 durch *sich ausbreiten, sich nach allen Seiten hin zerstreuen* (Marckius, Hezel) oder *fett werden, kräftig werden* (Kimchi, Raschi, de Dieu, Bochartus, *Hieroz.* I, 302), sondern nach Hab. 1, 8 und dem arab. فَاشَ (über das hievon verschiedene فَشَّ vgl. Delitzsch, Hiob S. 438 f.) mit LXX, Peschito, Vulgata und den Neueren durch *σκιρτᾷν, superbire, sich tummeln* zu übersetzen. Die Form פִּשְׁתֶּם ist durch Abschwächung des ursprünglichen ă aus פַּשְׁתֶּם entstanden, vgl. Olsh. §. 233d S. 486; anders Ew. §. 89i. Für מַרְבֵּק nehmen Viele, wie Kimchi, Luther, Calvin, Rosenmüller die Bedeutung *Mast* an und Hengstenberg behauptet sogar, dass die Bedeutung *Stall* in den Zusammenhang gar nicht passe. Dass letztere Bedeutung aber sehr wohl passt und durch das Prädicat וִיצָאתֶם geradezu erfordert wird, dürfte unsere Auslegung gezeigt haben. Und jedenfalls ist die Bedeutung *Stall* die ursprüngliche; denn מַרְבֵּק,

von רָבַק, ربق binden, zusammenbinden, anbinden, bedeutet den Ort, wo das Vieh zusammengebunden oder angebunden steht, also den Stall, vgl. Ges. *thes. pag.* 1280. Zu dem Ausdruck עֶגְלֵי מַרְבֵּק vgl. 1 Sam. 28, 24; Am. 6, 4; Jer. 46, 21. — In V. 21 verkündigt der Prophet den Frommen endlich noch, welches an jenem Tage ihr Verhältniss zu den Gottlosen seyn werde. Während sie in der jetzigen Leidensnacht von den Gottlosen viel zu leiden haben, werden dagegen an jenem Tage des Sonnenaufgangs von den Gottlosen nur noch wenige völlig zerstörte Reste vorhanden seyn, auf welche sie in Verfolgung ihrer Wege unbekümmert und ungefährdet hintreten werden. Das Nomen אֵפֶר bedeutet auch hier nicht *Staub* (Ewald, Reinke, Bunsen), sondern wie überall (vgl. bes. Num. 19, 9. 10) *Asche* (LXX, Targum, Pesehito, Vulgata, Rückert, Hitzig, Hengstenberg, Maurer, Meier). Asche aber werden die Frevler alsdann nicht desshalb seyn, weil sie von den Frommen zertreten werden (so Meier), denn durch Zertreten kann wohl etwas zu Staub, aber nicht zu Asche werden; sondern weil der kommende Tag sie zu Asche verbrennt, vgl. V. 19. Ist es aber der kommende Tag, welcher sie, wenn die Frommen auf sie hintreten (עָסַס ein ἄπ. λεγ., doch vgl. עָסִיס), bereits zu Asche gemacht haben wird, so kann der Sinn von וְעַסּוֹתֶם רְשָׁעִים nicht seyn: ihr werdet sie besiegen und vernichten (so Reinke), sondern nur: die einst so mächtigen Frevler werden von Jehova völlig überwunden und zerstört zu euren Füssen liegen und ihre Trümmer von euch so wenig beachtet und berücksichtigt werden, wie die Asche von dem über sie hinschreitenden Wanderer, vgl. Jes. 26, 5. 6; Ps. 49, 15.

V. 22—24. Gedenket des Gesetzes Mose's, meines Knechtes, welches ich ihm auf dem Horeb an ganz Israel auftrug als Satzungen und Rechte. Siehe ich sende euch Elia, den Propheten, bevor der Tag Jehova's kommt, der grosse und schreckliche; und er wird das Herz der Väter den Söhnen wieder zuwenden, und das Herz der Söhne ihren Vätern, auf dass

ich nicht komme und das Land mit dem Banne schlage. Wie die erste Reihe (V. 7 ff.), so schliesst auch die zweite in V. 22—24 mit einer Vermahnung zur Sinnesänderung, indem sie zugleich die Verheissung hinzufügt, dass Jehova selbst durch die Sendung eines Propheten zur Herbeiführung dieser Sinnesänderung behülflich seyn werde. Dass diese Ermahnung nicht an die Frommen, welche in V. 20. 21 angeredet waren, gerichtet seyn und dass der Sinn von V. 21 nicht seyn könne: beharret, ihr Frommen, in eurem bisherigen Gedenken des Gesetzes Mosis, — diess geht besonders deutlich hervor aus V. 24, wo als die Aufgabe des zu sendenden Propheten angegeben wird, dass er eine Zurückwendung (nach seitheriger Abwendung) bewirken solle. So muss also V. 22 ff. an diejenigen gerichtet seyn, deren gotteslästerliche Reden der Prophet von V. 13 an bekämpfte, also an die im Abfall von Jehova begriffene grosse Menge Israels. Diese, welche es nach V. 14 für vergebliche Mühe erklärt hatten, Gotte zu dienen, werden im Hinblick auf den kommenden grossen Tag Jehova's ermahnt, das von Gott gegebene Gesetz zu halten und ihm hiedurch zu dienen, auf dass sie nicht das Gericht des Bannes treffe. In זִכְרוּ soll ז nach Vorschrift der Massora als *litera majuscula* (vgl. hierüber Bleek, Einleitung in das A. T. S. 808) geschrieben werden (ז״ין רבתי); nach J. H. Michaelis hat es jedoch in vielen Handschriften die gewöhnliche Grösse. Der Grund, wesshalb man ז hier auffallend grösser schrieb, ist gewiss nicht der von Hengstenberg und Reinke angegebene, dass die Massorethen hiedurch auf die hohe Wichtigkeit dieses Verses aufmerksam machen wollten, aus welchem Streben es sich auch nach diesen Gelehrten erklären soll, dass wir unseren Vers bei den LXX statt nach V. 20 erst am Schlusse des Buches finden. Dieser Grund wäre nur dann wahrscheinlich, wenn der Prophet selbst ז als *litera majuscula* geschrieben hätte, was doch keineswegs anzunehmen ist. Die Ursache dieser abnormen Schreibung erklärt sich vielleicht aus dem, was die grosse Massora zu זִכְרוּ bemerkt. Sie macht nemlich darauf aufmerksam, dass sich die Aussprache der Consonanten זכרו als זִכְרוּ in der Rolle

der zwölf kleinen Propheten nur an dieser Stelle findet (זִכְרוֹ Hos. 12, 6; 14, 8), während dagegen in der übrigen Schrift überall, mit alleiniger Ausnahme von Hiob 18, 17, gerade diese Aussprache statt habe. Hieran soll vielleicht das vergrösserte ז erinnern. Wesshalb aber die LXX unsern Vers an das Ende des Buches gestellt haben, ist nicht wohl einzusehen; jedenfalls steht er bei ihnen an unpassender Stelle, da die Verheissung von V. 23. 24, welche doch unmöglich unmittelbar durch den in V. 20. 21 ausgesprochenen Gedanken hervorgerufen seyn kann, der nöthigen Einleitung entbehren würde. Die Aufforderung זִכְרוּ וגו' selbst nun ist nicht mit Münster zu erklären: *recordemini, quid Moses in lege de Christo scripserit et quid adumbraverit variis illis ceremoniis et judiciis* (so bereits Theodorus Mopsv.), sondern, wie der Zusammenhang in V. 22. 23 zeigt und fast alle Ausleger annehmen: seyd in eurem Thun und Lassen des Gesetzes Mose's eingedenk, haltet das Gesetz Mose's. In dem folgenden Relativsatz ist, wie allgemein anerkannt wird, צִוָּה nach häufigem Sprachgebrauch mit doppeltem Accusativ (der Person und der Sache) construirt und ausserdem noch mit עַל die Person eingeführt, um welcher willen der Auftrag gegeben wird, oder an welche er gelangen soll (vgl. 2 Sam. 14, 8; Esth. 4, 5 Esra 8,17). Zweifelhaft ist nur, ob man אֲשֶׁר auf das vorausgehende תּוֹרַת מֹשֶׁה zu beziehen, oder mit dem folgenden אוֹתוֹ zusammenzufassen habe. Im ersteren Falle hätte man zu übersetzen: *welches ich ihm auftrug an Israel als Gesetze und Rechte* (so z. B. Vulgata, Luther, Calvin, Grotius, Rückert, Hitzig, Maurer, Umbreit, Hengstenberg), im letztern Falle: *welchen ich mit Gesetzen und Rechten an ganz Israel beauftragte* (Zunz, Ewald, Reinke, Bunsen, und ähnlich auch LXX: *καθότι ἐνετειλάμην αὐτῷ κτλ.*). Da man nun eher eine Erklärung darüber erwartet, wesshalb die Angeredeten des Gesetzes nicht vergessen sollen (weil es nemlich die von Jehova bezüglich des Wandels aller Israeliten festgestellten Gesetze und Rechte enthält), als darüber, wesshalb sie gerade des von Mose gegebenen Gesetzes nicht vergessen sollen (weil nemlich gerade ihn Jehova mit seinen Ge-

setzen und Rechten beauftragte), so ist erstere Uebersetzung vorzuziehen; nur darf man freilich nicht, wie meist geschieht, חֻקִּים וּמִשְׁפָּטִים als blose Apposition zu תּוֹרַת מֹשֶׁה oder zu אֲשֶׁר beziehen, sondern hat diese Worte vielmehr als zu אֲשֶׁר gehöriges Prädicatsobject anzusehen. Der Berg der Gesetzgebung wird hier, wie durchweg im Deuteronomium (ausgenommen nur Deut. 33, 2), Horeb genannt; dass dieser Name in der späteren Zeit vorzugsweise gebräuchlich gewesen sey, lässt sich im Hinblick auf Neh. 9, 13 und das neue Testament, wo der Name Horeb gar nicht vorkommt, nicht behaupten. Zu der Verbindung חֻקִּים וּמִשְׁפָּטִים vgl. Ex. 15, 25; Deut. 4, 8. Unter חֻקִּים ist das zu verstehen, was als Rechtssatzung festgestellt worden ist, unter מִשְׁפָּטִים die Gesetzesbestimmungen, insoferne nach ihnen geurtheilt wird. — Zur Herbeiführung der für Israel nothwendigen Sinnesänderung wird Jehova nach V. 23 dadurch selbst behülflich seyn, dass er vor dem Anbrechen seines grossen Tages den Propheten Elia Israel zu Gute sendet[1]). Streitig ist bei dieser Weissagung vor allem, wen unser Prophet mit אֵלִיָּה הַנָּבִיא meine. Sehr nahe liegt hier die Annahme, dass er ein persönliches Wiederkommen des alten Propheten Elia aus Thisbe selbst, welcher nicht wie andere Menschenkinder starb und begraben wurde, sondern von Jehova in einem feurigen Wagen von dieser Erde weg und in den Himmel genommen ward, weissagen wolle (vgl. 1 Kön. 17, 1; 2 Kön. 2, 11). So wohl schon die LXX, indem sie a. u. St. Ἠλίαν τὸν Θεσβίτην statt Ἠλίαν τὸν προφήτην übersetzen, und Sirach 48, 10; ferner die Juden zur Zeit Jesu (vgl. Matth. 17, 10; Joh. 1, 21) und in der talmudischen und nachtalmudischen Zeit (vgl. das im Talmud sehr häufige תי"קו d. i. תִּשְׁבִּי יְתָרֵץ קֻשְׁיוֹת וּבְעָיוֹת, Thesbites

1) Ueber V. 23. 24 vgl. Westerfeld, *Ηλιας ἀποκαταστασιος seu de Eliae Mal. 4*, 5 *promissi*, *Matth*. 17, 10. 13 *ostensi adventu. Argentorati* 1643; D. J. Frischmuth, *de Eliae*, *quem Judaei etiam nunc frustra praestolantur*, *adventu. Jenae* 1649, wo die Ansichten der älteren, besonders der jüdischen, Ausleger ziemlich vollständig beigebracht sind; und zwei Dissertationen von J. F. Hirt, *de Elia futuro jam manifestato ad Mal.* III, 23. 24. *Jenae* 1752.

solvet objectiones et quaestiones, wonach die Lösung schwieriger Fragen von dem wiederkommenden Thisbiten Elia erwartet wird; ferner die ebenfalls sehr häufige Redensart עַד שֶׁיָּבֹא אֵלִיָּה im Sinne von *auf unbestimmte und voraussichtlich ferne Zeit;* ausserdem Lightfoot zu Matth. 17, 10; Schöttgen, *horae* II, 533 *sqq.*; Jesus der wahre Messias. Leipzig 1748 S. 416 ff. S. 747 ff.; Bertholdt, *de christologia Judaeorum pag.* 58 *sqq.*; Eisenmenger, entdecktes Judenthum II, 401 ff.); Kimchi, welcher meint, die Seele des Elia werde in einem neuen, seinem ersten zu Staub gewordenen Leibe ähnlichen Leibe gesandt werden; Aben Esra; Justinus Martyr, *dialogus cum Tryph. cap.* 49, Origenes zu Matth. 17, 10 ff., Chrysostomus, *hom.* 57 *in Matth.*, Cyrillus, Theodorus Mopsv., Theodoret, Hieronymus zu Matth. 17, 11, Augustin, *de civitate Dei* XX, 29, Theophylakt zu Matth. 17, 11, Maldonatus, Bellarmin, *de roman. pontif.* III, 6 (*opera ed. Coloniae Agripinae* I, 727 *sqq.*), Menken, Schriften II, 294 ff., Schegg, Haneberg, Hitzig, Maurer, dessgleichen Ewald, welcher in dieser Verheissung einer Sendung des Elia das deutlichste Zeichen sieht, dass die Prophetie jetzt ihr eigenes Erlöschen fühlt. Allein so naheliegend diese Ansicht auf den ersten Blick auch scheinen mag, so ist sie doch wohl schwerlich die richtige. Denn sie entbehrt aller Analogie bei den Propheten. Niemals verheissen diese, dass einer ihrer Berufsgenossen aus dem Scheol oder aus dem Himmel auf diese Erde zurückkehren werde, um seine frühere Wirksamkeit wieder aufzunehmen; ist ja doch auch Gott, wenn er unter seinem Volke eine prophetische Wirksamkeit geübt wissen will, nicht an bestimmte prophetische Personen gebunden, da er seinen Geist zu verleihen vermag, wem und in welchem Maasse er will. Ganz besonders aber widersprechen dieser Ansicht die Stellen Hos. 3, 5; Ez. 34, 23; 37, 24; Jer. 30, 9. Denn wenn an diesen Stellen die Sendung David's als des rechten Königs und Hirten verheissen wird, so ist, wie allgemein anerkannt wird, hiemit nicht gemeint, dass der längst verstorbene David aus dem Grabe wiederkehren und von Neuem die Königsherrschaft antreten werde, sondern der Sinn ist, dass

Jehova einen König über Israel erwecken wolle, welcher seinen königlichen Beruf ganz in dem Sinne Davids, des Königs nach dem Herzen Gottes, ausüben werde. So wird denn auch der Sinn unserer Stelle seyn, dass Jehova einen Propheten erwecken will, welcher sein prophetisches Amt in der Art und in dem Sinne Elia's verwalten werde. Jener zweite David musste freilich ein Nachkomme des ersten seyn; denn der Beruf des messianischen Königthums erbte fort in dem Hause Davids, bis er endlich seine völlige und darum schliessliche Erfüllung finden würde. Der zweite Elia dagegen brauchte kein Nachkomme des ersten zu seyn, da der prophetische Beruf nicht in dem Hause des Propheten forterbt, sondern auf den übergeht, welchen Jehova zum Propheten auserwählt und mit seinem Geiste salbt. So ging denn auch der Geist Elia's auf Elisa als dessen geistlichen Sohn über, vgl. 1 Kön. 19, 15 ff.; 2 Kön. 2, 9 ff. Ebenso im Wesentlichen auch Ephräm, Luther, Calvin, Münster, Drusius, Cappellus, Grotius, Pocock, van Til, J. H. Michaelis, Hebenstreit, Hezel, J. D. Michaelis, Rosenmüller, Hengstenberg, Umbreit und die meisten protestantischen, auch neuere katholische Ausleger wie Theiner, Ackermann, Reinke u. A.[1]). Der Grund aber, wesshalb der kommende Prophet gerade als ein anderer Elia bezeichnet wird, dürfte wohl schwerlich darin zu suchen seyn, dass Elia von allen Propheten dem Mose durch Machtthaten und seine ganze Wirksamkeit am Nächsten kam (Hitzig, Umbreit), oder darin, dass Elia der Meister aller Propheten des Gesetzes gewesen (v. Hofmann, Weiss. I, 360), sondern vielmehr darin, dass Elia zu einer reformatorischen Wirksamkeit unter Israel (Ephraim) berufen war zu einer Zeit, welche des Glaubens und der wahren Furcht Jehova's baar war und welche einem furchtbaren Gerichte unmittelbar vorherging. Wie Elia das Reich Ephraim zu dem treulos verlassenen Bundesgotte und seinem Gesetze zurückführen sollte, damit nicht das Gericht Jehova's (durch die Syrer und Assyrer)

---

1) Nach R. Tanchum (bei Pocock S. 97 f.) gab es Vertreter dieser Ansicht auch unter den Rabbinen.

hereinbreche, so soll auch dereinst der zweite Elia eine reformatorische Wirksamkeit unter Israel üben, damit Israel nicht durch das Gericht am Tage Jehova's vertilgt werde, vgl. V. 24[b] (Calvin, Hengstenberg). Daher wird der zweite Elia auch noch gesandt werden, bevor der grosse und schreckliche Tag Jehova's kommt; zum Ausdruck vgl. Joel 3, 4. Gross und schrecklich wird dieser Tag genannt wegen dessen, was er bringt. Die Machtoffenbarung, welche Jehova an seinem Tage üben wird, ist das grösste, was die Welt noch gesehen hat; und sie ist furchtbar, denn sie wird über alle Gottlosen als ein Gericht der Vertilgung ergehen. — Worin die Wirksamkeit des kommenden Elia bestehen werde, sagt V. 24[a]. Als sprachlich unmöglich ist hier vor allem abzuweisen die Erklärung Raschi's, welcher עַל : עַל יְדֵי, *per ministerium* fasst und demnach erklärt, Elia werde die Väter durch ihre Söhne und die Söhne durch ihre Väter bekehren; denn diese Bedeutung ist der Präp. עַל fremd. Eher könnte man עַל fassen in der Bedeutung *bei, mit, sammt*, vgl. Gen. 32, 12; Ex. 35, 22; Hiob 38, 32 (Kimchi, J. H. Michaelis, Rosenmüller, v. Hofmann), und erklären: Elia wird zurückführen oder bekehren (vgl. 1 Kön. 18, 37) Väter sammt Söhnen d. i. Alt und Jung, und Söhne sammt ihren Vätern d. i. die ganzen Familien. Gegen diese Erklärung würde nun allerdings nicht entscheidend seyn, dass הֵשִׁיב ohne Angabe des woher und wohin gebraucht wäre, denn aus dem Zusammenhang ist klar ersichtlich, dass nur eine Zurückwendung zu Jehova gemeint seyn könnte; wohl aber erscheint sie darum unannehmbar, weil es unnatürlich ist, dass zur Bezeichnung der ganzen Familien der Ausdruck *Söhne sammt ihren Vätern* gebraucht seyn sollte, wofür doch wenigstens *Väter sammt ihren Söhnen* oder natürlicher *Männer sammt ihren Weibern* zu sagen war. Ueberhaupt aber liegt es viel näher, die Präp. עַל nach einem Verbum der Bewegung verschieden von der Präp. עִם, nemlich als Richtung angebend zu fassen (vgl. Jer. 24, 6; Sach. 13, 7; Prov. 26, 11), so dass zu übersetzen ist: *er wird das Herz der Väter den Söhnen wieder zuwenden u. s. w.* Dass in dem parallelen

Gliede וְלֵב בָּנִים עַל־אֲבוֹתָם das Suffix zu אָבוֹת hinzugefügt ist, steht dieser Uebersetzung nicht entgegen, da es nur zur nachdrücklicheren Hervorhebung der an und für sich schon selbstverständlichen Thatsache dient, dass zwischen den בָּנִים und den אָבוֹת, bezüglich deren Elia eine Hinwendung beschaffen soll, auch von Natur ein Verhältniss der Zusammengehörigkeit bestehe. Folgt man nun dieser Uebersetzung, so darf man keinesfalls als die Aufgabe des Elia ansehen, dass er die inneren Zwistigkeiten des Volkes, die Verschiedenheit der in seinem Schoosse sich bekämpfenden Richtungen aufheben und das ganze Volk zu gegenseitigem brüderlichem, liebevollem Verhalten veranlassen solle (so z. B. Grotius, Cappellus, J. H. Michaelis, vgl. auch Edajoth *fol.* 14[a], angeführt von Schöttgen, *horae* I, 762 *sq.*; Hirt II, 5 *sq.*); denn so kommen die Ausdrücke *Väter* und *Söhne* nicht zu ihrem Rechte. Aber auch davon darf man die vorliegenden Worte nicht erklären, dass Elia jene durch die in Cap. 2, 10—16 gerügten Ehen und Ehescheidungen herbeigeführten Familienzwiste schlichten solle, sey es nun dass deren Schlichtung als seine einzige oder doch vornehmlichste Aufgabe angesehen wird, sey es dass man deren Beilegung als eine Frucht der von ihm zu bewirkenden Busse Israels betrachtet (Aben Esra, Drusius Marckius, Ewald, Maurer, Umbreit); denn nicht nur hatte der Prophet in dem mit Cap. 2, 17 beginnenden Abschnitte nirgends auf die üblen Familienverhältnisse seiner Zeitgenossen, wohl aber auf andere Vergehen derselben (vgl. V. 7 ff.) Rücksicht genommen, und nicht nur treten diese häuslichen Zerwürfnisse in dem Buche unseres Propheten keineswegs als der vornehmlichste Schaden seiner Zeitgenossen hervor (vgl. Cap. 1, 2—2, 9), sondern es bestanden die Familienzwistigkeiten auch nicht sowohl zwischen den Vätern und Söhnen, als vielmehr zwischen den Ehegatten untereinander (vgl. Cap. 2, 10—16). Man wird daher mit Hieronymus, Augustinus, Theodoret, Calvin, Sanctius Corn. a. Lapide, Tarnov, Coccejus, van Til, Dathe, Hezel, Hengstenberg, Schmieder unter den Vätern die frömmeren Vorfahren, die Ahnherrn des israelitischen Volks, unter

den Söhnen das Israel zur Zeit des kommenden Elia zu verstehen haben. Dann ergiebt sich als Sinn: Elia soll bewirken, dass die frommen Ahnherrn, welche ihr Herz, d. i. ihre Liebe, dem derzeitigen Geschlechte um seiner offenbaren Sünden willen entzogen haben, ihm fortan infolge der bei ihm eintretenden Busse ihr Herz wieder zuwenden werden, gleichwie auch das derzeitige Geschlecht sein von den frommen Vätern um deren Frömmigkeit willen abgewandtes und in gespanntem Gegensatze zu ihnen stehendes Herz diesen wieder zuwenden werde, oder m. a. W.: Elia wird bewirken, dass die Ahnherrn wieder Gefallen finden an ihren Nachkommen infolge von deren Frömmigkeit, und umgekehrt die Nachkommen auch an ihren frömmeren Vätern wieder Gefallen finden, also zwischen beiden sich wieder eine Uebereinstimmung der Gesinnung herstellt. Dass der Prophet sich die ersten, aber auch nur die ersten (vgl. V. 7) Väter als wahrhaft fromm und gottwohlgefällig denkt, erhellt aus Cap. 2, 5. 6; 3, 4. Und dass die Schrift diese Stammväter des Volkes auch sonst als den lebhaftesten Antheil an den Geschicken ihrer Nachkommen nehmend darstellt, zeigt Luc. 1, 54. 55, wo die Dative *τῷ Ἀβραὰμ καὶ τῷ σπέρματι αὐτοῦ* mit *μνησθῆναι ἐλέους* zu verbinden sind, und Luc. 1, 72. An beiden Stellen wird nemlich gesagt, dass Jehova, indem er das messianische Heil anbrechen lässt, nicht blos dem mit dem Messias gleichzeitigen Geschlechte Huld und Barmherzigkeit erweist, sondern auch den frommen Erzvätern, welche bis dahin noch immer mit ungestillter Sehnsucht der endlichen Erfüllung der göttlichen Verheissungen an ihrem Samen entgegenharrten und daher gleichsam nicht früher zur Ruhe kommen können, als bis diese Verheissungen an ihren Nachkommen sich erfüllt hatten. Dieser Anschauung widerspricht nicht Jes. 63, 16, indem an dieser Stelle den Erzvätern nur diess abgesprochen werden soll, dass sie ihren Nachkommen ein helfendes und rettendes Erkennen zu beweisen im Stande gewesen seyen [1]). Die

1) Wenn Haneberg, Gesch. der bibl. Offenbg., 3. Aufl. Regensb. 1863 S. 439, unter den Vätern die Juden und unter den Kindern

zur Zeit bestehende Kluft zwischen den frommen Vätern und deren gottentfremdeten Nachkommen muss aber nach V. 24[b] zu dem Ende ausgefüllt werden, damit Jehova nicht bei seinem Kommen das Land mit dem Banne schlage, infolge wovon alle seine Einwohner vertilgt werden müssten (Lev. 27, 29; Deut. 20, 16. 17). Von den beiden Verbis in V. 24[b] drückt וְהִכֵּיתִי den Hauptbegriff aus: nicht beides, das Kommen Jehova's und das Schlagen mit dem Banne, wird durch Israels Bekehrung gehindert, denn kommen wird Jehova auf jeden Fall (vgl. zu V. 1); sondern nur diess vermag Israel durch Bekehrung abzuwenden, dass Jehova bei seinem Kommen den Bann über das heilige Land und seine Bewohner verhängt. Ueber die Bedeutung von חֵרֶם vgl. zu Sach. 14, 11. Da das Nomen חֵרֶם hier in Verbindung mit dem Verb. וְהִכֵּיתִי gebraucht ist, so hat man es nicht nach Lev. 27, 28; Deut. 7, 26 als ein Concretum im Accusativ der Wirkung (so Rückert, Hengstenberg: *und ich schlage das Land zum Banne* d. i. so dass es Verbanntes wird), sondern nach Jes. 34, 5 als Abstractum im Accusativus instrumentalis anzusehen, vgl. Ew. §. 283[a]. Wenn die LXX a. u. St. חֵרֶם durch ἄρδην = *in die Höhe*, *ganz und gar* statt durch ἀναθέματι übersetzen, so weist diess nicht mit Nothwendigkeit auf eine andere Lesart hin, sondern kann auch als blosse Verdeutlichung gemeint seyn; indess weicht der Text der LXX in diesen Versen mehrfach von unserem hebräischen Texte ab, wie sie denn auch statt וְלֵב בָּנִים עַל־אֲבוֹתָם übersetzen: *καὶ καρδίαν ἀνθρώπου πρὸς τὸν πλησίον αὐτοῦ.* Unter הָאָרֶץ ist nicht die Erde (Luther, holländische Staatenbibel, Zunz, Stier), sondern das Land derer zu verstehen, welche in dem Bisherigen angeredet waren: das Land Israel.

Ueberblicken wir nun noch einmal die Weissagung Cap. 2, 17—3, 24, so tritt uns als ihre characteristische Eigenthümlich-

die Christen (aus der Heidenwelt) versteht, so ist diess nur von der Voraussetzung aus möglich, dass V. 23. 24 von der Wiederkunft Christi zu deuten seyen. Dass aber diese Deutung irrig sey, wird sich uns S. 176 f. ergeben.

keit diess entgegen, dass der Prophet seinen Zeitgenossen, welche infolge des Glückes der Gottlosen den Glauben an die Heiligkeit und Gerechtigkeit Jehova's verloren hatten und keck das Gericht Jehova's herausforderten, wenn er anders ein heiliger und gerechter Gott seyn wolle, — dass der Prophet diesen entgegenhält, Jehova werde sicher kommen und ein furchtbares Gericht über alle Gottlosen halten; zuvor aber wolle er aus Gnaden seinen bereits früher verheissenen Boten voraussenden, damit dieser vorher noch möglichst Viele in Israel zu bekehren und hiedurch vor dem Gerichte zu retten suche. Die Kirchenväter und viele ältere und neuere katholische Ausleger (z. B. Schegg, Haneberg), dessgleichen Menken, finden in dem vorliegenden Abschnitte ein doppeltes, zeitlich getrenntes, Kommen Jehova's geweissagt: ein erstes, welchem Jehova seinen Boten voransenden werde (Cap. 3, 1 ff.) und ein zweites, vor welchem der Prophet Elia auftreten werde (Cap. 3, 22 f.). Das erste Kommen Jehova's sehen sie verwirklicht in der Menschwerdung und dem irdischen Leben und Wirken Jesu, welches zur Erfüllung von Cap. 3, 1[a] durch Johannes den Täufer eingeleitet wurde; das andere Kommen Jehova's ist ihnen die Wiederkunft Jesu zum Gericht, von der sie erwarten, dass ihr zur Erfüllung von Cap. 3, 23 f. der Prophet Elia von Thisbe, aus dem Himmel auf die Erde zurückkehrend, vorangehen werde. Allein dieser Auffassung von Cap. 2, 17—3, 24 widerstreitet ganz entschieden der Zusammenhang. Der Prophet ist zu dem, was er über das Kommen Jehova's sowohl Cap. 3, 1 ff. als Cap. 3, 16 ff. weissagt, durch die gotteslästerischen Reden seiner Zeitgenossen in Cap. 2, 17 und Cap. 3, 14. 15 veranlasst. Zufolge diesen Stellen behauptete der grosse Haufe in Israel: da Gott kein Gericht halte, so mache er keinen Unterschied zwischen fromm und gottlos, und somit sey es auch umsonst, ihm durch Befolgung seiner Gebote zu dienen. Dem gegenüber betheuert nun der Prophet, dass Jehova allerdings zum Gerichte kommen, durch das Gericht den ihm wohlgefälligen Zustand seiner Gemeinde herbeiführen und so an den Tag bringen werde, dass ihm zu dienen nicht vergeblich sey. Da nun die Offenbarung

des Unterschiedes zwischen Frommen und Frevlern, die Beseligung der ersteren und Vertilgung der letztern eine unmittelbare Folge des Gerichtes ist, welches zu halten Jehova in seinen Palast kommt (Cap. 3, 1), ja ein Gericht Jehova's ohne die Offenbarung jenes Unterschiedes gar nicht gedacht werden kann, so muss auch bereits das in Cap. 3, 1 angekündigte Kommen Jehova's zum Gerichte die Offenbarung des in Rede stehenden Unterschiedes herbeiführen, und es muss sich somit auch das in Cap. 3, 2 ff. und das in Cap. 3, 16 ff. Geweissagte auf dasselbe Gericht Jehova's und demgemäss auch auf dasselbe Kommen Jehova's beziehen. Es erhellt diess schon aus dem Ausdruck לַיּוֹם אֲשֶׁר אֲנִי עֹשֶׂה in V. 17 und V. 21, welcher deutlich auf den den Lesern bereits aus V. 1. 2 bekannten Tag hinweist. Von dem Kommen Jehova's zum Gerichte aber, worauf sich V. 16—21 bezogen, kann das in V. 23. 24 verkündete Kommen Jehova's zum Gericht nicht verschieden seyn. Denn der Ausdruck לִפְנֵי בּוֹא יוֹם ה' הַגָּדוֹל וְהַנּוֹרָא in V. 23b schliesst sich unmittelbar an die Ausdrücke לַיּוֹם אֲשֶׁר אֲנִי עֹשֶׂה V. 17 und בַּיּוֹם אֲשֶׁר־אֲנִי עֹשֶׂה V. 21 an und weist somit ebenfalls hin auf den Gerichtstag, welchen Jehova, wann er einst in seinen Tempel kommt, halten wird. Ist nun aber in Cap. 2, 17—3, 24 überall nur von ein und demselben Kommen Jehova's die Rede, so wird auch der dem Kommen Jehova's nach V. 1 vorausgehende Bote Jehova's identisch seyn müssen mit dem Propheten Elia, welcher ihm nach V. 23 f. vorangehen soll (so fast alle protestantischen Ausleger; Theiner, Ackermann, Reinke). Ueber die Aufgabe dieses Boten spricht sich der Prophet desshalb erst in V. 23 f. näher aus, weil es ihm vor allem auf die Versicherung ankam, dass Jehova wirklich zum Gerichte erscheinen werde, und weil erst, nachdem der Tag Jehova's und das an ihm zu haltende Gericht eingehend beschrieben war, die Aufgabe des vorangehenden Boten richtig verstanden und gewürdigt werden kann.

Hat nun der Prophet, wie oben dargethan wurde, in Cap. 2, 17—3, 24 überall das eine und selbe schliessliche Kommen Jehova's zum Abschluss und zur Vollendung der Geschichte im Auge,

so kann für den, welcher in Jesu von Nazareth den Messias und Sohn Gottes erkannt hat, nicht zweifelhaft seyn, in welchen Thatsachen er die Erfüllung des hier geweissagten Kommens Jehova's und der Verheissung, dass ihm sein Bote zur Wegbereitung vorangehen solle, zu erblicken habe. Der Bote Jehova's, der zweite Elia ist Johannes der Täufer, welcher Israel durch die Verkündigung, dass das Königreich Gottes und hiemit das Gericht über die Frevler nahe herbeigekommen sey, zur Busse veranlassen und auf den erscheinenden Jehova vorbereiten sollte (Marc. 1, 1—4; Luc. 3, 7—9)[1]; in Jesu von Nazareth ist alsdann Jehova selbst zu seinem Volke gekommen, um das Gericht zu halten und für die Verehrer Jehova's das Königreich Gottes aufzurichten, vgl. Luc. 3, 16. 17; Joh. 5, 22; 9, 39; Luc. 17, 20. 21[2]. Wie Jesus durch seine Gegenwart auf dieser Welt und sein Wirken in derselben das Königreich Gottes auf Erden aufzurichten begann, so war seine Gegenwart und seine Wirksamkeit auch der Anfang des Gerichtes, indem sie jene Scheidung zwischen den zu beseligenden Gottesfürchtigen und den der Pein verfallenden Gottlosen herbeizuführen anhob, deren unabänderliche Fixirung der Schluss des Gerichtes seyn wird, vgl. Joh. 3, 19; Luc. 12, 49—53. Dass es zu diesem Schlusse des Gerichtes bis jetzt noch nicht gekommen ist, hat seinen Grund theils in Israels Unglauben, theils in Gottes Erbarmen, vgl. nachex. Proph. I, 80—83; 2 Petr. 3, 9. Aber wenn auch der definitive Abschluss des Gerichtes noch nicht erfolgt ist, so wird er darum nicht ausbleiben. Denn nur bis das wiederhergestellt ist, was nach der Verheissung der Propheten vor dem Endgerichte noch wiederhergestellt werden soll, ist Jesus in den Himmel entnommen (Act. 3, 21); dann aber wird er von da wiederkommen (Luc. 13, 35) und die

1) Nach Aben Esra wäre unter dem מַלְאָכִי V. 1 der Messias Sohn Joseph's als Vorläufer der Parusie zu verstehen.

2) Auch Salomo ben Melech erkennt an, dass unter הָאָדוֹן Cap. 3, 1 der Messias zu verstehen sey, und Alschech bemerkt z. d. St.: „es ist bekannt, dass in dem Kommen des Messias enthalten ist das Kommen des Heiligen, gebenedeit sei er, in diese Welt."

schliessliche Entscheidung bringen, den Abschluss des Gerichtes bewirken, vgl. Luc. 16, 26—36; Matth. 25; Act. 17, 31. Ob auch dieser zweiten Zukunft Christi wieder ein warnender Bussprediger vorangehen werde, darüber giebt die Weissagung Mal. 2, 17—3, 24 schon um desswillen keine Auskunft, weil sich für ihre Anschauung zwischen den Anfang des Endgerichtes und dessen völligen Abschluss nicht eine solche Zwischenzeit einschiebt, wie sie thatsächlich vorliegt; nach Apoc. 11 aber hat man in der That vor der Wiederkunft Christi die Wirksamkeit zweier prophetischer Zeugen zu erwarten.

Dass auch nach der Auffassung der neutestamentlichen Schriftsteller in Mal. 2, 17—3, 24 nicht eine doppelte Zukunft Jehova's geweissagt wird, dass auch nach ihnen das Cap. 3, 1 angekündigte Kommen Jehova's mit dem in Cap. 3, 23 verkündigten identisch ist und in der Menschwerdung Jesu Christi sich zu erfüllen angehoben hat, ergibt sich daraus, dass sie in Johannes dem Täufer sowohl den in Cap. 3, 1 (vgl. Jes. 40, 3—5) verheissenen Boten Jehova's (Marc. 1, 2—4; Matth. 11, 10) als auch den in Cap. 3, 23 f. verheissenen Propheten Elia (Luc. 1, 16. 17; Matth. 11, 14; 17, 10—13, vgl. Meyer zu diesen Stellen) gekommen sehen. Zwar antwortet Johannes selbst den abgesandten Pharisäern auf deren Frage, ob er Elia sey, mit Nein (Joh. 1, 21); allein er verneint hiemit, wie auch Meyer anerkennt, nur diess, dass er Elia in dem Sinne sey, in welchem sie einen Elia vor der Zukunft Jehova's erwarteten, er verneint nur, dass er der aus dem Himmel auf die Erde zurückgekehrte Prophet Elia aus Thisbe sey. Wie sehr auch er sich bewusst war, der verheissene Elia im Sinne des Propheten (vgl. hiezu *εἰ θέλετε δέξασθαι*, Matth. 11, 14) zu seyn, zeigt Joh. 1, 23, wo er selbst von sich bezeugt, er sey der verheissungsgemäss der Erscheinung Jehova's vorausgehende und auf dieselbe vorbereitende Bote Jehova's.

Am Schlusse unseres Buches findet sich סימן und davor die überpunktirten Buchstaben יתקק, worauf der vorletzte Vers unvocalisirt wiederholt wird. Die überpunktirten Buchstaben wollen ein massorethisches Zeichen seyn, welches den Leser

anweist, in den Büchern יתקק d. i. ישעיהו (Jesaja), תרי עשר (Rolle der zwölf kleinen Propheten), קינות (Threni) und קהלת (Kohelet) den vorletzten Vers bei der synagogalen Anagnose zu wiederholen, weil in diesen Büchern der letzte Vers zu schauerlich klinge, als dass man mit ihm schliessen möchte. Und doch wird der Leser unseres Buches wohl daran thun, sich dem schauerlichen Eindruck des letzten Verses nicht zu verschliessen und des Gerichtes stets eingedenk zu seyn, welches dessen wartet, der seinem Gotte treulos geworden. Israel, so weit es die den Vätern gegebene Verheissung nicht völlig hinter sich geworfen hat, betet noch immer, wie **Aben Esra** gebetet hat, als er seinen Commentar zu den kleinen Propheten mit den Worten schloss: והשם ברחמיו יחיש את נבואתו וימהר קץ ביאתו d. i. *Gott aber ob seines Erbarmens erfülle bald die Weissagung von Elia und beschleunige das Ende seines Kommens.* Möchte doch für dieses Volk bald der Tag anbrechen, da es erkennt, dass das auf dem letzten Blatte der alttestamentlichen Prophetie verkündete Kommen Elia's und Jehova's sich in dem auf den ersten Blättern des neuen Testamentes berichteten Kommen Johannes des Täufers und Jesu von Nazareth erfüllt hat, damit auch das alttestamentliche Israel einstimmen könne in das Gebet, welches das neutestamentliche Israel laut des letzten Blattes der neutestamentlichen Prophetie (Apoc. 22, 20) zu beten nicht müde wird:

Ἔρχου κύριε Ἰησοῦ.

Berichtigungen und Nachträge zur dritten Abtheilung (Sach. 9—14).

S. 1 Z. 8 v. u. vor *In neuerer Zeit* ist einzuschalten: *Noch anders E. Pocock, a commentary on the prophecy of Malachi. Oxford 1677 S. 1 f., indem er* מַשָּׂא *zwar durch Last übersetzt, diess aber dahin erklärt, dass die Propheten mit dem Worte Jehova's wie mit einer Last betraut werden, welche sie an Israel abzuliefern haben.* — S. 2 Z. 3 v. o. vor *letztere von* ist einzuschalten *O. Strauss Nahumi de Nino vaticinium pag. 1–6.* — S. 18 Z. 11 u. 10 v. u. statt *und von welchem* lies *von seinem Namen Hadrach hat.* — S. 27 Z. 2 v. u. st. הָרְדָּ l. הָרְדָה, — S. 35 Z. 15 v. u. nach *sich* l. *ausschliesslich.* — S. 37 Z. 6 v. u. st. *nur* l. *nun.* — S. 57 Z. 16 v. u. st. *vorexilische* l. *nachexilische.* — S. 61 Z. 6 v. st. *indumäischen* l. *idumäischen.* — S. 64 Z. 4 v. o. nach *Hos. 6, 11* l. *und besonders 1 Kön. 21, 7; Gen. 23, 13; 49, 8.* — S. 80 Z. 10 v. o. st. *träumen* l. *reden.* — S. 80 Z. 8 v. u. st. *9, 1* l. *9, 17.* — S. 86 Z. 6 v. o. st. *V. 3*[b] l. *V. 3*[a]. — S. 94 Z. 17 v. o. nach *trachten* l. *vgl. 1 Kön. 18, 37. 39.* — S. 101 Z. 10 v. o. vor *Wenn nun* l. *vgl. auch Ez. 19, 4; Jes. 7, 18. 19.* — S. 111 Z. 14 v. u. st. *V. 11, 1* l. *Cap. 11, 1.* — S. 125 Z. 11 v. u. st. *V. 2* l. *V. 5.* — S. 127 Z. 15 v. o. zu *gregis* ist als Note beizufügen: *So auch die Ostländer nach dem babylonischen Vocalisationssystem, vgl. Zeitschrift der deutsch. morgenländ. Gesellschaft Jahrg. 1864 S. 322.* — S. 155 Z. 15 v. o. st אֵל l. אַל. — S. 156 Z. 6 v. o. st. *wie* l. *dass.* — S. 158 Z. 8 v. o. st. *Gebots* l. *Gebets.* — S. 160 Z. 14 v. o. st. *sehen* l. *lassen.* — S. 172 Z. 5 v. o. st. *V. 15*[a] l. *V. 16*[a]. — S. 178 Z. 5 v. o. st. *um* l. *wider.* — S. 184 Z. 9 v. o. ist *Unter* zu streichen. — S. 200 Z. 1 v. u. st. הִשְׁלִיכוּהָ l. הַשְׁלִיכוּהוּ. — S. 258 Z. 13 v. o. st. *heftigen* l. *hastigen.* — S. 260 Z. 7 v. o. ist *und* zu tilgen. — S. 262 Z. 6 v. u. nach *Jes. 21, 2* l. *Dan. 11, 41.* — S. 301 Z. 3 v. o. ist am Schlusse der Zeile beizufügen: *Neuestens setzt auch F. Böttcher, neue exegetisch-kritische Aehrenlese. Leipz. 1864. II, 216, den zweiten Theil Sacharja's in die macedonische Zeit nach dem Zuge Alexanders des Grossen nach Egypten.* — S. 306 Z. 10 v. u. st. *14—17 l. 4—17.* — S. 308 Z. 1 v. u. ist hinzuzufügen: *doch vgl. auch S. 247. 250.* — S. 309 Z. 9 v. o. ist nach *vgl. S.* einzuschalten *36. 37.* — S. 309 Z. 16 v. o. st. *S. 65 l. S. 69.* — S. 310 Z. 9 v. o. ist hinzuzufügen: *vgl. hiefür auch den Gebrauch von* אַלּוּף *in 9, 7 und 12, 5. 6.*

In der vorliegenden Abtheilung ist S. 101 Z. 2 v. u. nach *zu stehen kam* einzuschalten *vgl. Dan. 12, 11:* u. ferner S. 124 Z. 8 v. u. st. *2 Kön. 19, 17* zu lesen *1 Kön. 19, 17.*









